

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FELIPE DANIEL RUZENE

À MESA DE HOMERO: MASCULINIDADES CONTRASTANTES A PARTIR DOS
COMPORTAMENTOS ÉTICO-DIETÉTICOS NOS BANQUETES DA *ILÍADA* E
ODISSEIA, SÉCULO VIII AEC

CURITIBA

2025

FELIPE DANIEL RUZENE

À MESA DE HOMERO: MASCULINIDADES CONTRASTANTES A PARTIR DOS
COMPORTAMENTOS ÉTICO-DIETÉTICOS NOS BANQUETES DA *ILÍADA* E
ODISSEIA, SÉCULO VIII AEC

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em História, Setor de Ciências
Humanas, da Universidade Federal do Paraná,
como requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Renata Senna Garraffoni

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Ruzene, Felipe Daniel

À mesa de Homero : masculinidades contrastantes a partir dos comportamentos ético-dietéticos nos banquetes da *Ilíada* e *Odisséia*, século VIII AEC. / Felipe Daniel Ruzene. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.

Orientadora: Profª. Drª. Renata Senna Garraffoni.

1. Hábitos alimentares. 2. Gênero. 3. Poesia épica. I. Garraffoni, Renata Senna, 1974-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **FELIPE DANIEL RUZENE**, intitulada: **À Mesa de Homero: Masculinidades Contrastantes a partir dos comportamentos ético-dietéticos nos banquetes da Ilíada e Odisseia, século VIII AEC**, sob orientação da Profa. Dra. RENATA SENNA GARRAFFONI, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 03 de Junho de 2025.

Assinatura Eletrônica
03/06/2025 20:12:25.0
RENATA SENNA GARRAFFONI
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
03/06/2025 16:57:20.0
NATHALIA MONSEFF JUNQUEIRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL)

Assinatura Eletrônica
03/06/2025 17:32:02.0
PEDRO IPIRANGA JÚNIOR
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

*Ao pequeno Heitor, sobrinho querido,
de nome homérico.*

AGRADECIMENTOS

Não obstante ao lugar-comum, é uma realidade que a escrita de uma dissertação se concretiza por meio de muitas mãos. Devido, não apenas à carência de referências ou orientação, mas em virtude de que, mesmo na solitude inerente ao ato da escrita, vivem em nós inúmeros. A toda essa pluralidade de pessoas que me cercam, manifesto a minha profunda e sincera gratidão, as quais, de distintas maneiras, contribuíram para a elaboração do presente texto que ora se apresenta à leitura, a despeito das imperfeições que lhe são inerentes e que somente a mim se devem.

Primeiramente, e não poderia ser diferente, agradeço à Prof.^a Dr.^a Renata Senna Garraffoni pela orientação, supervisão, compreensão, generosidade e paciência, sem as quais esse trabalho seria impossível. Sou imensamente grato pela oportunidade de ter sido guiado por alguém que não apenas me presenteou com seu conhecimento ímpar, mas também me inspirou com sua dedicação e paixão pela pesquisa em História Antiga. Agradeço pelas inúmeras horas despendidas na leitura e revisão deste estudo, pelas reuniões, pelas sugestões de inestimável valor que aprimoraram esta investigação, pela confiança em mim depositada e pelos cafés com bolachas. É inenarrável o privilégio e a honra de ser orientado por uma especialista desta magnificência... Obrigado, professora!

Gostaria de agradecer aos professores e professoras, magnos educadores, que muito contribuíram para esta dissertação ser escrita. Primeiramente, à Prof.^a Dr.^a Nathalia Monseff Junqueira (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul), pela orientação desde o início da graduação, despertando-me a paixão pela Antiguidade e possibilitando que chegasse até aqui – a ti devo a descoberta da eterna chama prometeica, que ainda hoje nos ilumina, antiquistas. Ao Prof. Dr. Pedro Ipiranga Júnior (Universidade Federal do Paraná), pelas contribuições e considerações logo no primeiro semestre do mestrado, como parecerista na disciplina de seminário e na banca de qualificação, realizando comentários sempre importantes e necessários e acompanhando-me no desenvolvimento da pesquisa que aqui se apresenta. A vós, membros da banca examinadora (tanto da qualificação quanto da defesa), manifesto meu profundo agradecimento pelas orientações de valor inestimável, demasiadamente preciosas e precisas.

Também, às-aos Prof.^a Dr.^a Ana Paula Vosne Martins, Prof. Dr. Hector Rolando Guerra Hernandez, Prof.^a Dr.^a Priscila Piazzentini Vieira e Prof. Dr. Vinícius Nicastro Honesko,

do Programa de Pós-graduação em História, e Prof. Dr. Maicon Reus Engler, do Programa de Pós-graduação em Filosofia, pelas disciplinas ministradas com maestria durante o curso. Aos Prof. Dr. Brian Gordon Lutalo Kibuuka (Universidade Estadual de Feira de Santana), Prof. Clístenes Hafner Fernandes (Schola Classica) e Prof. Eduardo Rocha Costa (Schola Classica) pelos estudos em língua e literatura clássicas, especialmente pelos cursos de grego micênico, clássico e koiné, além de latim e cultura clássica que me permitiram o acesso adequado à fonte homérica. A todos os professores e professoras sou grato por me transmitirem não apenas ensinamentos imprescindíveis, também exemplos de conduta profissional, nos quais me inspiro diariamente para me tornar um bom educador. Agradeço por me ensinarem como dizer bons discursos e grandes ações pôr em prática.

Agradeço igualmente às e aos colegas inestimáveis que fiz na linha de pesquisa Intersubjetividade e Pluralidade durante as disciplinas de pós-graduação da turma de 2023: Alcindo dos Santos Paula Filho, Amanda Pfitzner Cabral, Barbara Fonseca, Emerson do Prado Oliveira, Felipe Adrian de Assis Vaz, Henrique Schlumberger Vitchmichen, Lissia Stinghen Chagas, Luca Lima Iacomini, Luiz Henrique de Araujo Oliveira, Paloma Heller Dallagnol, Stéfani Oliveira Verona e Vinícius Drechsel Fávero. Muito obrigado a todos e todas pelos compartilhamentos, convivências e amizades. Dividir convosco discussões teóricas, referências e copos foi um dos mais deleitosos privilégios deste curso, não poderia ter escolhido melhor turma para estar! Também, aos integrantes do grupo de pesquisa História Antiga e Conexões com o Presente (Antiga e Conexões/UFPR): Alexandre Cozer, Alcindo de Paula, Camila Iwahata, Fábio Vinicyus Gessinger, Guilherme Bohn, Gabriela Beduschi Guadagnin, Heloisa Motelewski, Isabela de Oliveira Fedorovicz, Maria Eduarda Siqueira Leite, Luana Treska, Renata Cristina de Oliveira e Valéria Tessari. Devo muito de minha formação como pesquisador a cada um de vocês.

Gostaria de expressar minha profunda gratidão ao apoio excepcional que recebi de minhas chefias e colegas de trabalho no Segundo Centro Integrado de Defesa Aérea e Controle de Tráfego Aéreo (CINDACTA II), especialmente provenientes do Major Alex Klatt da Silva e do Capitão Angelo Vaine Honorio. Sou imensamente grato pela compreensão e incentivo demonstrados durante o curso de pós-graduação, que me permitiram conciliar minhas responsabilidades como Controlador de Tráfego Aéreo com a realização das pesquisas necessárias ao cumprimento do mestrado. A flexibilidade, colaboração e o apoio que recebi foram fundamentais para o sucesso acadêmico e profissional.

À Universidade Federal do Paraná manifesto minha profunda e perene gratidão pela oportunidade de usufruir de anos de estudo e formação, os quais foram cruciais para minha transformação pessoal e profissional. Expresso meus agradecimentos pelos suportes, materiais e imateriais, que viabilizaram a concretização de minha jornada acadêmica e, especialmente, pelo ambiente propício a trocas intelectuais que sempre fomentou a liberdade de expressão e o exercício do pensamento crítico. Que a universidade brasileira siga! – pública, gratuita e de qualidade para todos e todas.

Com igual deferência, agradeço a todos os funcionários desta Universidade, do Setor de Ciências Humanas, do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História, especialmente à Maria Cristina Parzyski pela ajuda incalculável durante o curso, permitindo-nos uma estrutura de excelência para o desenvolvimento de nossas pesquisas. De semelhante modo, aos graduandos e graduandas do curso de bacharelado em História, Memória e Imagem, ingressantes no primeiro semestre de 2024, com os quais tive o privilégio de, durante a disciplina de História Antiga I (HIST-7030), realizar a Prática de docência de História em nível superior.

Menciono, ainda, o agradecimento e a honra de ter realizado a milésima defesa pública do PPGHIS/UFPR. Uma marca notável dos 53 anos de histórias construídas coletivamente, por muitas gerações, neste programa de excelência constatada em nível internacional – um dos mais antigos do país, desde 1972. Assim, no dia 03 de junho de 2025, na Sala Carlos Antunes, localizada no Departamento de História, na Reitoria desta Universidade, nossa defesa granjeou a marca das mil defesas ao longo de mais de cinco décadas na formação de pesquisadores e pesquisadoras, mestres e doutores, nos mais variados campos historiográficos. Sinto-me muito feliz em participar desta história, compartilhando do momento simbólico que demarcou esta dissertação como a defesa de número mil. Ciente das inúmeras dificuldades de acesso à pós-graduação no Brasil, ainda frequentada por uma pequena parcela da população, há muito para celebrarmos.

Agradeço a *Perseus Digital Library* e a seu editor-chefe Prof. Dr. Gregory Crane (Tufts University, Estados Unidos), pela disponibilização gratuita, em código e acesso abertos, de uma livraria digital que cobre inúmeros clássicos greco-romanos em língua original (incluindo os textos gregos da *Iliada* e da *Odisseia* que se encontram nesta dissertação). Regracio pela possibilidade de alcance a um extenso registro dos textos antigos,

facilitando o trabalho de pesquisa e assegurando que o acesso ao patrimônio cultural da humanidade seja um direito, não um privilégio.

Às pessoas que generosamente compartilham o conhecimento acadêmico online, incentivando a pesquisa e a produção universitária a partir de seus ditos e escritos. Em especial aos estudiosos homéricos brasileiros, a quem muito devo pelos diálogos (diretos ou indiretos) que permitiram tal pesquisa, engrandeceram os debates hora presentes e mantêm viva a tradição da poesia hexamétrica em nossa academia. Dentre eles, destaco as inestimáveis contribuições à corrente pesquisa provenientes de: André Malta Campos (Universidade de São Paulo), Camila Aline Zanon (Universidade de São Paulo), Félix Jácome Neto (Universidade Federal da Paraíba), Jacyntho José Lins Brandão (Universidade Federal de Minas Gerais), Pedro Ipiranga Júnior (Universidade Federal do Paraná), Teodoro Rennó Assunção (Universidade Federal de Minas Gerais) e Trajano Vieira (Universidade Estadual de Campinas). Não obstante, manifesto minha reverência aos incontáveis autores e autoras, do presente e do passado, cujas obras, pesquisas e interpretações, permitiram-me chegar até aqui e concluir este estudo tal e qual se apresenta à leitora e ao leitor – meus escritos não seriam possíveis sem suas muitas colaborações.

Aos colegas e amigos, que não apenas compartilharam suas ideias, mas me apoiaram incansavelmente nos momentos de dificuldade, tornando esta jornada mais leve e enriquecedora. À minha família amada, que sempre acreditou em mim, mesmo quando eu duvidava, e me deu o suporte incondicional necessário para seguir em frente, sem nunca me deixar desistir dos meus sonhos – ainda que não estivessem cientes de todas as complexidades que cerceiam o cotidiano de uma pesquisa acadêmica. Em especial aos meus pais, Andréa Renata e Paulo César Ruzene, por todo cuidado, carinho e educação que, desde pequeno, apontaram-me o amor à leitura e aos estudos. Como Telêmaco perseguiendo a glória de Odisseu, espero um dia chegar à vossa estatura, pois, como menciona o próprio Homero, são contados os filhos que à altura dos pais podem chegar. Aos meus irmãos queridos, Rebeca e Ciro Ruzene, pelo companheirismo inexprimível, e ao meu pequeno sobrinho Heitor Ruzene Lamas, nascido durante a escrita desta pesquisa, cujo prenome não poderia ser mais propício e a quem dedico o seguinte texto. À minha avó, Elga Soares Pires (*in memoriam*), meu eterno agradecimento por continuar sendo meu maior exemplo da sensibilidade e possibilidade simbólica que há na comensalidade. Que as deusas inspiradoras jamais me permitam esquecê-la!

Reservo, ao final, minha mais profunda gratidão àquela que tem sido meu pilar de apoio inabalável e minha mais nobre apoiadora em todas as circunstâncias, oferecendo o suporte e as críticas essenciais para o meu crescimento – minha companheira, Mayara Bassanelli. Agradeço profundamente por sua presença constante, seu incentivo que me impulsionou a superar desafios e alcançar meus objetivos. Em especial, sou grato por sua ajuda para manter o equilíbrio – entre a sanidade e a “insanidade” que, por vezes, se fazem necessárias – tão crucial para o trabalho intelectual, especialmente em tempos de catástrofe como os que vivemos. Gratifico, ainda, à minha comparsa canina, divina Athena, aliada constante, mesmo no aparente isolamento da escrita. Ainda que não tenha compreendido todos os meus monólogos, creio que nem o fiel Argos tenha ouvido tanto das canções heroicas quanto ela nestes últimos anos.

A todos que me acompanharam nessa jornada, expresso minha mais profunda e sincera gratidão. Sou imensamente grato àqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para minha formação e para a realização deste trabalho, ainda que porventura não tenham sido nominalmente citados, ora por traição de minha própria memória ou pela limitação que as páginas me exigem. Por fim, agradeço aos incontáveis “Homeros”, cujas vozes e letras salvaguardaram e ainda mantêm os versos inestimáveis que nos atravessam há milênios. As Musas, que o Olimpo habitam, seguirão cantando...

RESUMO

A presente dissertação analisa as construções comportamentais dos personagens masculinos nos poemas épicos de Homero, focando nos contextos alimentares e no estudo dos banquetes evocados na *Iliada* e na *Odisseia*, enquanto atos culturais que refletem as relações mnemônicas, sociais, políticas e religiosas da sociedade homérica. Examinam-se as práticas de conformidade e transgressão alimentar, especialmente a partir do consumo de carne, e seu simbolismo na construção de modelos éticos de masculinidade heroica. A análise dos homens homéricos estruturada nesta pesquisa se dá a partir dos comportamentos masculinos socialmente performados – para tanto, a pesquisa se divide em seis capítulos. Após o capítulo introdutório, exploramos as interpretações sobre a masculinidade na Antiguidade, destacando a relação entre gênero e práticas alimentares na historiografia e literatura arcaicas, discutindo como os estudos sobre as masculinidades têm transformado as análises históricas, articulando conceitos que desafiam noções tradicionais de identidade, poder e subjetividade no mundo antigo. Também, aborda a importância dos banquetes na sociedade homérica e como eles refletem valores socioculturais e a relevância dos mitos e da memória para a narrativa poética em estreita relação com o papel histórico dos versos épicos. Em seguida, no terceiro capítulo, investiga-se as “questões homéricas”, incluindo a origem, composição e autoria dos poemas épicos, as características literárias, estilísticas e linguísticas da *Iliada* e da *Odisseia* e o contexto cultural que permeia a criação das obras de Homero. Argumenta-se que, embora os épicos não sejam descrições precisas de um período específico da história helênica, eles oferecem mundividências e consciências que refletem nas investigações historiográficas da sociedade grega antiga, permitindo enriquecer a compreensão das expectativas sociais, culturais e morais que moldaram os comportamentos idealizados às masculinidades heroicas. No quarto capítulo, analisa-se o papel adequado dos banquetes homéricos, compreendendo-os como dispositivos narrativos e veículos de significação cultural, destacando a importância do consumo de carne (as mais desejadas das iguarias homéricas) e suas implicações simbólicas. Em seguida, o quinto capítulo aborda as transgressões ético-dietéticas nos comportamentos masculinos, explorando as inadequações e excessos alimentares – como o jejum enlutado de Aquiles, as práticas vorazes dos pretendentes de Penélope e do ciclope Polifemo, além das infrações aos ritos sociais e religiosos pelos heróis homéricos e como esses atos refletem masculinidades desvirtuadas. O documento inclui uma análise filológica de termos relacionados à masculinidade nos poemas homéricos, destacando a diferença entre a masculinidade ideal e aquela considerada “hiperbólica”. A pesquisa conclui, em seu último capítulo, que a poesia homérica oferece uma crítica implícita aos modelos de masculinidade excessiva a partir das práticas alimentares. Em detrimento às interpretações conservadoras, focalizadas na masculinidade homérica como unicamente bélica e individualista, sugere-se que a verdadeira virtude masculina implica equilíbrio, solidariedade e respeito às instituições sociais e religiosas assinaladas pela historiografia do Período Arcaico. A masculinidade homérica, nesse sentido, é continuamente construída e avaliada nos espaços de comensalidade, onde o alimento, e especialmente a carne, opera como signo material de pertencimento, honra e distinção.

Palavras-chave: práticas alimentares; gênero; poesia épica; Grécia Arcaica.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the behavioral constructions of male characters in Homer's epic poems, focusing on the food contexts and the study of banquets evoked in the *Iliad* and the *Odyssey*, as cultural acts that reflect the mnemonic, social, political and religious relations of Homeric society. The dissertation examines the practices of conformity and food transgression, especially through meat consumption, and their symbolism in the construction of ethical models of heroic masculinity. The analysis of Homeric men structured in this research is based on socially performed male behaviors – for this purpose, the research is divided into six chapters. After the introductory chapter, I explore the interpretations of masculinity in Antiquity, highlighting the relationship between gender and food practices in archaic historiography and literature, discussing how studies on masculinities have transformed historical analyses, articulating concepts that challenge traditional notions of identity, power and subjectivity in the ancient world. It also addresses the importance of banquets in Homeric society and how they reflect sociocultural values and the relevance of myths and memory for poetic narrative in strict relation to the historical role of epic verses. Then, in the third chapter, the “Homeric questions” are investigated, including the origin, composition and authorship of epic poems, the literary, stylistic and linguistic characteristics of the *Iliad* and the *Odyssey* and the cultural context that permeates the creation of Homer's works. It is argued that, although the epics are not precise descriptions of a specific period of Hellenic history, they offer worldviews and awarenesses that reflect on the historiographical investigations of ancient Greek society, allowing for an enriched understanding of the social, cultural and moral expectations that shaped the idealized behaviors of heroic masculinities. The fourth chapter analyzes the proper role of Homeric banquets, understanding them as narrative devices and vehicles of cultural significance, highlighting the importance of meat consumption (the most desired of Homeric delicacies) and its symbolic implications. The fifth chapter then addresses ethical and dietary transgressions in male behavior, exploring dietary inadequacies and excesses – such as Achilles' mournful fasting, the voracious practices of Penelope's suitors and the Cyclops Polyphemus, as well as the violations of social and religious rites by Homeric heroes and how these acts reflect distorted masculinities. The document includes a philological analysis of terms related to masculinity in Homeric poems, highlighting the difference between ideal masculinity and that considered “hyperbolic”. The research concludes, in its last chapter, that Homeric poetry offers an implicit critique of models of excessive masculinity based on dietary practices. In contrast to conservative interpretations that focus on Homeric masculinity as solely warlike and individualistic, it is suggested that true masculine virtue implies balance, solidarity and respect for the social and religious institutions highlighted by the historiography of the Archaic Period. Homeric masculinity, in this sense, is continually constructed and evaluated in spaces of commensality, where food, and especially meat, operates as a material sign of belonging, honor and distinction.

Keywords: eating practices; gender; epic poetry; Archaic Greece.

LISTA DE ABREVIATURAS

(Segundo o *Oxford Classical Dictionary*, 4^a ed.)

AEC	Antes da Era Comum
Aen.	<i>Eneida</i> , de Virgílio
Alc.	<i>Alcibiades</i> , de Platão
Ar.	Aristófanes
Ars P.	<i>Ars Poetica</i> , de Horácio
Ath.	Ateneu
EC	Era Comum
Epid.	<i>Epidemias</i> , de Hipócrates
Grg.	<i>Górgias</i> , de Platão
Hdt.	Heródoto
Hes.	Hesíodo
Hippoc.	Hipócrates
Hom.	Homero
Hor.	Horácio
Il.	<i>Iliada</i> , de Homero
Od.	<i>Odisseia</i> , de Homero
p.	Página(s)
Pl.	Platão
Ran.	<i>As rãs</i> , de Aristófanes
Resp.	<i>A república</i> , de Platão
séc.	Século(s)
Symp.	<i>Simpósio</i> , de Platão
Theog.	<i>Teogonia</i> , de Hesíodo
trad.	Tradução
v.	Verso(s)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	14
2	NA ÉPOCA DOS “HOMENS DE VERDADE”.....	23
2.1	PROBLEMAS DE GÊNERO: ENTRE ANTIGOS E MODERNOS.....	27
2.2	O LUGAR DAS PRÁTICAS ALIMENTARES: GÊNERO E POÉTICA.....	39
2.3	MITO, MEMÓRIA E NARRATIVA ÉPICA.....	46
3	O CICLO ÉPICO: ASPECTOS HISTÓRICOS E LITERÁRIOS.....	57
3.1	DAS “QUESTÕES HOMÉRICAS”.....	58
3.2	DA POÉTICA.....	66
3.3	DO PERÍODO HISTÓRICO.....	72
3.4	DO ENREDO.....	74
3.4.1	<i>Iliada</i>	75
3.4.2	<i>Odisseia</i>	79
4	OS BANQUETES DE HOMERO.....	84
4.1	ASPECTOS DO <i>DAÍS</i> (ΔΑΙΣ) HEROICO.....	86
4.2	OS SIGNIFICADOS DAS CARNES.....	92
5	ÉTICA E TRANSGRESSÃO ALIMENTAR NAS MASCULINIDADES HOMÉRICAS.....	113
5.1	O SOLIPSISMO DE AQUILES.....	119
5.2	CONSUMOS HIPERBÓLICOS: PRETENDENTES, CICLOPES E HERÓIS.....	130
5.3	OS NAUTAS E O CONSUMO PROFANO.....	146
5.4	AMARGAS MASCULINIDADES: UMA ANÁLISE FIOLÓGICA.....	151
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	168
	REFERÊNCIAS.....	175
	Fontes Antigas.....	175
	Bibliografia.....	176

1 INTRODUÇÃO

Um Homero não teria criado um Aquiles, um Goethe não teria criado um Fausto, se Homero tivesse sido um Aquiles, e Goethe um Fausto.

Friedrich Nietzsche¹

Os poemas homéricos abordam, em grande escala, os homens e suas façanhas.² Seus versos retratam muitas perspectivas e performances de masculinidades, oferecendo paradigmas influentes na Antiguidade greco-romana que, ainda hoje, geram impactos às reflexões acerca das relações de gênero. Ao longo da história, Homero tem sido utilizado para justificar posturas de diversos espectros políticos, inclusive masculinidades, dir-se-ia hoje, tóxicas, advindas do que compreendemos serem interpretações extremas dos “clássicos”³ e projetos deliberados de apropriação da Antiguidade por políticas conservadoras/reacionárias. A partir destas análises, portanto, na poética de Homero (c. séc. IX-VIII AEC)⁴ a virilidade e os discursos masculinistas parecem, à primeira vista, completamente louvados e idealizados.

Investigadores dos Estudos Clássicos, nas mais variadas disciplinas, vêm (re)analizando as obras consideradas canônicas e seus processos de recepção, buscando ampliar as percepções e superar as noções idealizadas do passado antigo. Como argumenta Donna Zuckerberg (2018), temos responsabilidade sobre a relação entre os mundos antigo e contemporâneo que estamos defendendo, afinal as direitas “também amam os clássicos”⁵ (Zuckerberg, 2016).⁶ Em verdade, observamos uma crescente obsessão das políticas às

¹ Ver: Nietzsche, 2009, p. 41.

² Segundo Graziosi e Haubold (2003, p. 60), os poemas homéricos podem ser descritos como *κλέα ἀνδρῶν* – “glórias dos homens” (*Il. XIX. 189*) – em oposição à poesia lírica e aos catálogos de mulheres.

³ Fazemos uso do termo “clássico” entre aspas aludindo à concepção defendida por Salvatore Settis em seu *The Future of the Classical* (2006), na qual o cânone literário não é visto como algo natural ocupando um lugar estático, mas construído a partir de diversas relações de poder (geradas desde o Renascimento) que estabelecem aquilo que seria capaz de habitar um posicionamento hierarquicamente destacado na cultura e história, tornando-se modular e, a posteriori, superior. Ainda assim, como coloca Settis, os “clássicos” estão em disputa e suas leituras podem ser subvertidas.

⁴ Ao longo deste trabalho optamos por fazer uso dos termos Antes da Era Comum (AEC) e Era Comum (EC), em alternativa ao *Anno Domini*, datações do calendário cristão – a.C. e d.C., respectivamente.

⁵ “They are younger than the typical conservative establishment, white, and male. They are antisemitic, homophobic, transphobic, Islamophobic. Some are self-described Neo-Nazis: They also love the classics.” (Zuckerberg, 2016).

⁶ Todas as traduções de língua estrangeira são de nossa autoria e acompanham o texto original em nota de rodapé, salvo quando expressamente mencionado o contrário, de modo que se exime a menção de “tradução nossa” para evitar extenuantes repetições. No caso das fontes homéricas, optamos por uma tradução profissional realizada por Trajano Vieira (Homero, 2014; Homero, 2020), doutor em Literatura Clássica pela Universidade de

direitas pela suposta decadência cultural, pelas ruínas e por um passado (pretensamente) “clássico”, constantemente evocado em nome do conservadorismo. Percebemos nesses diálogos que grupos diversos apresentam leituras também diferentes dos “clássicos”, almejando-os enquanto parte de sua própria identidade. Portanto, as obras da Antiguidade não dizem respeito apenas ao passado, mas também ao presente e às possibilidades de futuro.

Desse modo, entendemos que “todo ato como classicista é também político e ético” (The Postclassicisms Collective, 2020, p. 5),⁷ o que torna necessário – apropriando-me dos termos de Jacques Le Goff e Pierre Nora (1988) – novos problemas, novos objetos e novas abordagens. Assim, nosso objetivo é produzir uma análise histórica que permita abertura a perspectivas mais diversas sobre as masculinidades gregas – além das dominantes ou tradicionais, como retratações de homens em relações menos convencionais ou desafiando normas de gênero consideradas imperantes.

Determinadas pesquisas históricas, incluindo algumas que analisam perspectivas alimentares nos textos greco-romanos, permanecem reforçando um único modelo ideal de masculinidade viril embasado pela potência sexual e capacidade militar. Não obstante, projeções nas mídias, redes sociais e produções ao grande público ratificam a idealização masculinista na Antiguidade e impactam as políticas contemporâneas que almejam “resgatar” a identidade masculina vislumbrada no passado helênico. Estabelece-se para esse período histórico uma civilização viril e militarizada, beirando a heterocisnormatividade, que despreza quaisquer outros modelos de masculinidade. Dessas visões monolíticas surgiu-nos um incômodo, afinal, esse modelo normativo não é o único vigente. Pelo menos desde os anos 1970, questões como homoerótismo, história das mulheres e estudos de grupos marginalizados deram origem a novas interpretações e debates.

Os textos homéricos como objeto de investigação histórica, deram-se como consequência do trabalho de conclusão de curso apresentado ao final da graduação (Ruzene, 2022b). Nele tratamos dos impactos da alimentação nas formulações filosóficas dos diálogos socrático-platônicos, relacionando as práticas alimentares à ética clássica. Surpreendeu-nos, porém, como a figura de Homero era recorrentemente evocada pelos autores antigos ao tratar dos alimentos e seus simbolismos éticos. Não à toa, um dos primeiros guias gastronômicos da

São Paulo e professor livre-docente de Língua e Literatura Grega no Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. A versão grega da *Iliada* e da *Odisseia* aqui utilizada é aquela organizada em 1920 pela Oxford University Press e disponibilizada na Perseus Digital Library da Tufts University.

⁷ “(...) *every act as a classicist is also a political and an ethical one.*” (The Postclassicisms Collective, 2020, p. 5).

Antiguidade ao qual temos acesso, o *Deipnosophistai* (Δειπνοσοφισταί) de Ateneu (século II EC), traz amplas considerações sobre a mesa homérica (I, 8e-24b; V, 182b-193c).

As práticas alimentares, por seu turno, apresentam-se enquanto objetos de estudos complexos e não se limitam àquilo que se come ou bebe, mas aos significados simbólicos, filosóficos, históricos, políticos, culturais, estéticos, bem como ao lugar do gosto nas relações sociais (Flandrin, 2009, p. 262). Por conseguinte, as menções alimentares e os diversos modos de sociabilidade que as práticas dietéticas suscitam nas relações humanas, devem ser foco da atenção e análise por parte de historiadoras e historiadores.

Frente à vasta produção de caráter alimentar na Antiguidade greco-romana, classicistas e antiquistas têm em mãos novas possibilidades de desenvolvimento dos Estudos Clássicos, inclusive no Brasil, envolvendo relevantes diálogos com a História da Alimentação e os Estudos de Gênero que podem propiciar reinterpretações e ampliações do passado antigo e impactar, política e socialmente, as consciências contemporâneas. Logo, percebe-se também um contraponto ao sentimento, ainda presente, de que a Antiguidade greco-romana não vai além de um passado distante e pouco relevante ou um período que não nos diz respeito.

Em um primeiro momento, nosso projeto de dissertação visava estudar as menções alimentares e as comensalidades presentes nos épicos de Homero. Entretanto, a partir dos fundamentais debates provenientes das disciplinas de *Seminários de Dissertação*, surgiu-nos o primeiro recorte nas corporeidades performadas a partir desses panoramas alimentícios. Em um segundo momento, visando aperfeiçoar a problemática do projeto e recortar um objeto melhor definido em relação à metodologia e objetivos propostos, focamos na análise da performance das masculinidades.

Como apresentamos, os épicos homéricos são, em grande parte, evocações às glórias dos homens e elaboram performances de masculinidades e relações de agenciamento entre corpos masculinos. Entre as muitas corporeidades que transitam pelos poemas – deuses, heróis, monstros, homens e mulheres – as masculinidades talvez sejam aquelas mais empregadas nos anseios de apropriação dos autointitulados defensores da civilização e tradição ocidentais. Inclusive, servindo de suporte a uma crescente masculinidade nostálgica. Assim, buscamos em Homero leituras que possam ir além de um passado capaz de justificar relações do presente ou servir como exemplo para anseios androcêntricos. Revisitar a tradição homérica nos interessa a partir do momento que novas leituras e novos questionamentos

favorecem a superação do imaginário estereotipado sobre o passado greco-romano, ainda considerado excludente.

Então, chegamos à temática aqui pretendida: um estudo dos múltiplos modelos de comportamento dos personagens homens nos versos homéricos, isso é, as múltiplas perspectivas de masculinidades constituídas nos épicos de Homero, sobretudo aqueles apresentados nos cenários de hospitalidade, com foco nos banquetes, comensalidades e partilha dos alimentos à mesa – contextos de contraponto às passagens de conflitos militares e desventuras.⁸ As questões dietéticas e de gênero nos vieram a partir das recepções da alimentação e sexualidade do Período Clássico para a formulação do pensamento de Michel Foucault. A partir dessas considerações foucaultianas, passamos a refletir as possibilidades das relações entre gênero, cultura e alimentação na poesia homérica do Período Arcaico (c. 800-500 AEC).

O intuito de analisar as transgressões e as normas no contexto arcaico surgiu, portanto, de uma proeminente influência da obra de Foucault, na qual a Antiguidade é explorada como meio de questionamento das lógicas de poder na contemporaneidade e cuidado-de-si⁹ (*επιμέλεια εαυτού*), não uma forma de reivindicar legados ou defender posicionamentos hegemônicos (cf. Miller, 2022, p. 12-13). Logo, em contraposição aos discursos pautados na consciência de uma Grécia excludente, singular e conservadora, buscamos analisar comportamentos capazes de escapar aos estereótipos grafados por grande parte da historiografia homérica.

Foucault dedica a segunda parte de sua *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres* (1984) ao estudo da “Dietética” – termo emprestado do grego *dīaitetiké* (διαιτητική) –, tópico no qual explora as antigas técnicas gregas de cuidado-de-si por meio de regimes alimentares.

⁸ Ana Paula Pinto (2021) apresenta dois palcos fundamentais à narrativa homérica, aquele das guerras e o dos festins. Sendo que este segundo se dá, justamente, em momentos nos quais os heróis depõem de suas armas, “suspendem a grandeza irrepelível dos seus dramas e renovam a sua atormentada mortalidade, entregando-se aos preparativos das refeições” (Pinto, 2021, p. 22). Argumentar-se-á neste texto que a comensalidade aparece no “tempo livre” dos guerreiros, quando podem ampliar os laços de “amizade” social e nutrir seus corpos (literal e simbolicamente), em virtude da interrupção efêmera das batalhas (*Iliada*) ou errâncias (*Odisseia*).

⁹ O cuidado-de-si, como elucidado por Foucault no terceiro volume de *História da Sexualidade* (1984), diz respeito a um conjunto de regras de existência que o indivíduo constrói para si mesmo a partir de um exercício ético. Assim, promovendo uma forma de vida segundo seus preceitos éticos, o sujeito dá origem a sua própria “estética da existência”. Em *A Hermenêutica do Sujeito* ele afirma que “ocupar-se consigo não é, pois, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida” (Foucault, 2006, p. 601). Interessantemente Foucault (2006, p. 7) cita que em variados textos da literatura grega há a preocupação de exortar os leitores a “se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descuidarem de si”. O próprio termo “cuidado-de-si”, *επιμέλεια heautoú* (επιμέλεια εαυτού), parece ter surgido na análise de Foucault a partir do diálogo platônico entre Sócrates e Alcibiades – “Vamos, que é ocupar-se consigo?” [τί ἐστιν τὸ ἐαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι;] (Pl. *Alc.* 127e).

Buscando tratar da história da sexualidade, o filósofo reiteradamente observa uma maior preocupação da Antiguidade com a atividade alimentar ao invés da atividade sexual. Para Foucault (1998, p. 35), a dietética se torna profundamente relevante aos Estudos Clássicos, uma vez que é a primeira estilização a propósito do corpo no mundo antigo – sendo preliminar à estilização da conduta sexual. A moral e anseios alimentares, portanto, relacionam-se com uma extensa lista de prescrições e consciências que se constroem como lógica de poder desde o mundo antigo e que serão revisitadas até a contemporaneidade (Foucault, 1998, p. 48).

Intentamos, portanto, compreender se o corpo e os modos de vida, sobretudo a alimentação, eram elementos interligados à noção da masculinidade e suas idealizações constituídas nos épicos de Homero. A partir dos contextos de hospitalidade, comensalidade e sociabilidade, oposições aos cenários bélicos, buscamos a variedade de sentidos que foram atribuídos aos ideais de masculinidade e relacionamentos entre homens pela literatura homérica, bem como as expectativas sociais e culturais em torno do comportamento masculino, e as relações dessas interações na construção de identidades masculinas reproduzidas no imaginário helênico. Há, portanto, a intersecção de temáticas essencialmente políticas (enquanto *πολιτικός*, aquilo que diz respeito à *pólis*): a alimentação, as sociabilidades e as relações sociais de gênero. Neste complexo contexto, investigamos como os épicos de Homero abordam ideais de masculinidades, a fim de analisar como seus personagens emergem, cada qual a sua forma, enquanto modelos masculinos aos gregos, aproximando ou distanciando-se das masculinidades ditas “hegemônicas”.¹⁰

Partindo da reflexão das masculinidades em relação à História Antiga e aos Estudos de Gênero, buscamos ampliar os debates sobre os ideais de masculinidade presentes na sociedade grega, mais precisamente aquela do Período Arcaico (c. séculos VIII e V AEC), por meio dos discursos de sociabilidade alimentar presentes nos épicos. De forma mais direta: nossa dissertação tem o objetivo de estudar a maneira como Homero, na *Ilíada* e na *Odisseia*, construiu modelos sobre as comensalidades de heróis e guerreiros que resultam em modelos de masculinidades. Ao analisar os contextos alimentares dos épicos, argumentamos que é possível traçar alguns dos pressupostos, expressos pelo poeta e por vários personagens, sobre

¹⁰ O conceito de masculinidades hegemônicas será melhor explanado adiante, mas adianto que usamos em alusão aos padrões de performatividade que trabalham através da produção de exemplos de masculinidade, signos do uso do poder nas relações de gênero e da autoridade masculina. Não obstante, o conceito tem atraído um sério critionmo que aponta, coerentemente, à necessidade de sua reformulação para se adequar às complexidades das hierarquias de gênero, variações geográficas e realidades sócio-político-culturais nas reproduções de masculinidades. Ver: Connell, Messerschmidt, 2013; Demetriou, 2001; Jefferson, 2002.

o que constitui um modelo de masculinidade adequada. As relações masculinas e os modelos de masculinidades presentes nos poemas, em diálogo com a cultura arcaica e seus hábitos à mesa, sugerem que algumas visões atuais sobre as relações de gênero na literatura homérica precisam ser reconsideradas e ampliadas.

Para tanto, após este capítulo introdutório, o capítulo 2 apresenta a perspectiva teórica desta dissertação. O primeiro tópico desenvolve um estado da arte sobre os debates acadêmicos que envolvem os Estudos de Gênero e investigações sobre gênero e masculinidades nos Estudos Clássicos, tanto no contexto nacional quanto internacional. Adiante, o segundo item apresenta as possibilidades de relacionar pesquisas sobre as práticas alimentares com a fonte mito-poética e com as masculinidades. O terceiro e último tópico do segundo capítulo se destina a pensar as potencialidades do texto homérico para a análise literária e historiográfica, levando em consideração sua capacidade de associar mito, memória e narrativa para os antigos gregos. Assim, buscamos relacionar as perspectivas historiográficas sobre alimentação e gênero ao texto homérico, demonstrando como a poesia épica pode integrar estudos sobre questões dietéticas e de gênero.

O capítulo 3 se aprofunda nas intrincadas “questões homéricas”, que abrangem uma variedade de temáticas cruciais relacionadas aos poemas épicos: a origem enigmática, o processo de composição e a autoria incerta; as características literárias, estilísticas e linguísticas únicas da *Iliada* e da *Odisseia*; e o contexto cultural que permeia a criação das obras. No centro dessas questões está o debate acadêmico contínuo e animado sobre a identidade e existência de Homero. A datação precisa dos poemas também permanece uma área de investigação ativa, com várias hipóteses concorrentes sendo exploradas. Não obstante ao foco desta investigação acreditamos que uma abordagem historicamente consciente da tipologia do discurso apresentado por tais fontes e pelos contextos socioculturais de produção e transmissão da épica arcaica deve estar ciente das singularidades de autoria, estilística e composição dos poemas homéricos. Assim, o texto do terceiro capítulo se divide em quatro tópicos principais que investigam: as questões homéricas, as estruturas poéticas dos épicos, a possibilidade de periodização histórica das narrativas e o enredo de cada um dos poemas.

O capítulo 4 se destina a pensar o papel dos banquetes nos poemas épicos a partir de duas análises: a constituição das práticas alimentares adequadas ao contexto homérico e os simbolismos das carnes no interior dessa sociedade, conforme suscitado tanto pelas interpretações poéticas quanto pelas investigações historiográficas. Primeiro, apresentamos

um tópico sobre as características singulares dos banquetes para a narrativa dos épicos homéricos. Em seguida, abordamos de forma destacada sobre as carnes e seus consumos, compreendendo sua atuação como elementos centrais à interpretação poética e às associações com os comportamentos masculinos suscitados pela narrativa arcaica. Embora historiadores e comentadores da obra de Homero já apontem à simbologia das carnes na diegese do texto poético, nosso argumento é que as relações entre o consumo carnívoro e as instituições da sociedade heroica permitem refletir os modelos ético-dietéticos que constroem padrões de masculinidade entre os guerreiros homéricos.

Chegando, enfim, ao tópico desta pesquisa, o capítulo 5 apresenta uma análise das inadequações aos banquetes na literatura homérica, com foco nas transgressões e excessos alimentares que permitem a contemplação dos comportamentos masculinos desvirtuados, ou “íperbólicos”, e propiciam analisar os modelos ético-dietéticos relacionados aos heróis da sociedade homérica. Afinal, o exame desse “outro” – isto é, do homem que transgride e excede as regras dos comportamentos éticos atrelados à masculinidade permeadas pela alimentação – é proveitoso e esclarecedor, pois suas ações definem, por contraste, a masculinidade ideal, possibilitando a ratificação das identidades e condutas exemplificadas na épica homérica.

À vista disso, a originalidade de nosso estudo está na análise de como esses excessos alimentares – analisados a partir do jejum exigido por Aquiles em luto, da voracidade dos pretendentes de Penélope, dos atos alimentares criminosos do ciclope Polifemo, e das violações dos ritos sociais e religiosos pelos heróis homéricos – funcionam como construções de modelos comportamentais masculinos admoestados pela narrativa de Homero. Outrossim, nosso texto inclui uma análise filológica de termos-chave relacionados à masculinidade nos poemas homéricos que nos levaram a tal interpretação, observando diferentes vocábulos suscitados aos bons comportamentos ético-dietéticos e aqueles criticados por sua “masculinidade hiperbólica”. Ao examinar como esses termos são usados em diferentes contextos, buscamos demonstrar a distinção crucial entre a masculinidade idealizada, caracterizada por valores sociais, e a masculinidade excessiva e destrutiva, associada à violência desmedida, ao orgulho descontrolado e à falta de respeito pelas normas sociais e divinas.

Por fim, uma ressalva é: a análise das masculinidades homéricas não se estrutura aqui a partir da sexualidade, mas com base na análise das construções éticas de gênero e dos

comportamentos masculinos. Nossa proposta, inspirada nos estudos sobre a dietética antiga promovidos nos estudos finais de Foucault (entre 1982 e 1984), é deslocar o olhar para os modelos relacionais, socialmente performados, para as práticas reiteradas por meio das quais os homens afirmam, negociam ou mesmo subvertem suas posições dentro da ordem simbólica narrada pela épica homérica. Essas práticas abrangem uma série de condutas e modos de inserção social que são inteligíveis dentro dos códigos culturais do período. Nesse contexto, as práticas alimentares emergem como alguns dos principais dispositivos para a construção e legitimação das masculinidades.

O ato alimentar é uma prática que se inscreve no corpo, regula afetos, evidencia hierarquias e media alianças. Os banquetes na épica homérica são espaços simbólicos onde se dramatizam não apenas vínculos de hospitalidade, amizade ou rivalidade, também os modos pelos quais os homens são julgados por seus pares, pelas divindades e, em última análise, pelo próprio poeta e sua audiência. A mesa torna-se um lugar privilegiado para a encenação da virtude, da moderação, do respeito aos ritos sociais ou, em contraposição, da desmesura, da usurpação, do descontrole e individualismo. Nesse jogo de forças, a masculinidade não é uma essência, mas uma performance situada, avaliada e constantemente colocada à prova por seus pares. Portanto, não é a questão sexual, em si, que está no cerne de nossa análise na constituição das masculinidades homéricas, mas uma ética da masculinidade construída por padrões socioculturais, corporais e de cosmovisões, que se manifestam intensamente nas práticas alimentares coletivas.

Convém apontar que, embora os banquetes sejam bastante frequentes, tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*, suas naturezas e funções variam, demarcando diferentes tipologias às comensalidades homéricas. Além das múltiplas finalidades e atuações dos atos alimentares – mais focados em ritualísticas cívico-militares, políticas e de guerra na narrativa iliádica, enquanto abrangem uma gama mais ampla de situações sociais, hospitalares e familiares no contexto odisseico –, há variações que demarcam os ambientes, os alimentos, as preparações, os convivas e os ceremoniais dos muitos banquetes suscitados por Homero. O ato comensal perpassa o comportamento de deuses, monstros, seres mitológicos, heróis, mulheres, homens livres e escravos, vivos ou mortos, servindo de diferenciador social entre as figuras plurais suscitadas pela épica. Logo, ante à diversidade de temas que podem ser suscitados pelos atos alimentares na poesia homérica, recorremos a elas para compreender os modelos ético-comportamentais amparados pela narrativa poética arcaica.

Os banquetes, portanto, refletem e constroem padrões de comportamento adequado à masculinidade heroica, com seus valores e expectativas, também com seus desvios e transgressões. A análise literária dos poemas é utilizada para enriquecer a compreensão histórica das construções das sociabilidades masculinas na Grécia Antiga, destacando tanto a idealização da masculinidade heroica quanto a problematização de seus excessos, opondo-nos à visão tradicional da masculinidade homérica exclusivamente ligado ao exagero bélico e ao individualismo violento. Desse modo, entre história, alimentação e literatura observaremos como a imagética das personagens ora se aproximam, ora se distanciam daquilo que poderia ser um comportamento ético-alimentar modelar às masculinidades, seus agenciamentos e possibilidades de gênero na épica de Homero.

2 NA ÉPOCA DOS “HOMENS DE VERDADE”

Tomei como meu exemplo Homero; pensei nele (se é que ele existiu) como tendo escrito sua Ilíada. Homero então seguiria vivendo, e mudaria à medida que as gerações dos homens mudassem. Por fim, é claro, ele esqueceria o seu grego, e com o tempo esqueceria que fora Homero.

Jorge Luis Borges¹¹

A construção de uma “Antiguidade Clássica”, centrada em parte do passado greco-romano, deriva de um movimento proveniente da Renascença. Ainda que o Medievo tenha retornado periodicamente aos antigos, foi somente a partir do anseio moderno de renascer e conservar os padrões artísticos e arquitetônicos do mundo greco-romano (sobretudo as ruínas romanas) que teve início uma percepção dessas culturas como um modelo a ser seguido e, mais adiante, estabelecê-las como normativas (Settim, 2006, p. 50-51).

A partir do século XIV, portanto, a Antiguidade greco-romana ressurge como um passado comum, uma nova força espiritual que, paralelamente à influência da igreja católica, irá organizar a Europa em uma tradição modular. Espalhando desde a Itália e das ruínas de Roma, que eram também fragmentos do passado histórico do cristianismo, mais do que a Grécia (Beard; Henderson, 1998, p. 116-117), a cultura material forneceu as bases para o “redespertar da Antiguidade”, como nomeia Jacob Burckhardt (2009, p. 178-180). Para Peter Burke (2016), o retorno à Antiguidade resultou em um processo de hibridização entre modelos antigos e aqueles dos séculos XIV e XV, gerindo o “clássico” renascido.

Além dos monumentos e restos arquitetônicos romanos, os legados escritos tornaram-se preciosidades regaladas por poetas, filósofos, epistológrafos, historiadores e oradores do passado. Novas descobertas, partindo do século XV, levaram à criação sistemática de bibliotecas e ampliação do interesse na tradução, sobretudo do grego – inclusive com financiamento do trono papal (Burckhardt, 2009, p. 190-191). Os tradutores se tornaram espécies de mediadores entre o período renascentista e a Antiguidade, tornando-a elemento central de sua própria época e cultura.

¹¹ Ver: Borges, 2000, p. 118.

Entre o renascimento dos antigos e o processo de constituir gregos e romanos como universais, símbolos históricos do mundo “civilizado”/“ocidental”, foram fundamentais os projetos colonialistas e imperialistas europeus. Para além do uso da força militar e econômica, desenvolveu-se uma forma de influência cultural, atrelando os “clássicos” à identidade nacional. A Europa gerou uma obsessão por imagens higienizadas, que excluíam quaisquer vestígios indesejáveis, como apontam os estudos de Martin Bernal em *Black Athena* (1987) e Edward Said em *Culture and Imperialism* (1993). Assim, a Antiguidade foi adaptada para atender os anseios de integridade cultural dos impérios ocidentais (especialmente recortados no Período Clássico, séc. V e IV AEC, e espaço geográfico ateniense), delimitando as reproduções suficientemente “puras” do passado antigo (Said, 2011, p. 50-51).

Ainda hoje há um certo fetichismo de movimentos conservadores e antifeministas baseado na ideia de que no passado antigo, na época dos “homens de verdade”, os padrões de masculinidade eram mais “autênticos” e que as relações de gênero eram mais “verdadeiras”. As culturas antigas, seus supostos ideais heroicos e seus exemplos de masculinidade, são amplamente utilizados para defender esses modelos conservadores, como uma espécie de continuidade cultural e universal dos discursos de poder entre antigos e contemporâneos. Tais interpretações, contudo, pautam-se em um passado cuidadosamente selecionado, privilegiado historicamente e politicamente útil às suas ambições (Bernal, 1987, p. 280-336).

Do renascimento dos gregos na modernidade aos recentes *coachs* de masculinidade, movimentos como “MGTOW”, “red pill”, “incel” e demais manifestações da recentemente chamada “machosfera”,¹² incluindo os autointitulados “defensores da civilização ocidental”, há uma continuidade nos usos (e abusos) da Antiguidade para legitimar discursos – como a supervalorização do masculino e reação à conquista de direitos das mulheres, das *queer* e demais grupos historicamente marginalizados.¹³

¹² Essas diferentes nomenclaturas dizem respeito a fenômenos hetero-cis-masculinos das extremas direitas, calcados no ressentimento (em sentido nietzsiano) das masculinidades. Ao fim e ao cabo, tais grupos constroem, em diferentes graus, redes de ódio, misoginia e supremacia masculina, buscando recuperar a virilidade perdida. Embora com abordagens diferentes, ambos fazem parte do que vem sendo chamado “machosfera” – uma série de movimentos machistas que acreditam vivermos uma cultura misândrica ou um matriarcado opressor. Por exemplo, os “MGTOW” (sigla para *Men Going Their Own Way*, algo como “homens seguindo seu próprio caminho” em tradução literal), defendem a ideia de que a masculinidade precisa se apartar das mulheres, corrompidas pelo feminismo. Os autointitulados “red pill” (alusão à “pílula vermelha” usada para acessar o mundo real no filme *Matrix*, de 1999) advogam por hierarquias de gênero e julgam ter acesso à pretensa “verdade” da submissão feminina e hegemonia masculina. Finalmente, o grupo “incel” (aglutinação de *involuntary celibate*, “celibatário involuntário”) congrega pessoas (sobretudo homens brancos heterossexuais) que se alegam incapazes de encontrar uma parceira, sobretudo sexual, apesar de desejarem uma, endossando políticas de violência contra pessoas sexualmente ativas – especialmente mulheres e comunidade LGBTQIAP+.

¹³ As recepções da Antiguidade, em especial de gregos e romanos, por parte de alguns grupos que discutem o papel dos homens na sociedade, que buscam afirmar a dominação masculina ou que acusam a ascensão dos

A machosfera tem usado a Antiguidade greco-romana para reforçar a sua credibilidade. Em verdade, movimentos políticos e sociais têm, por muito tempo, se apropriado da história, literatura e mitologia do mundo antigo em seus benefícios, tomando emprestados os símbolos dessas culturas – como fizeram o Partido Nacional Fascista na Itália e o Partido Nazista na Alemanha, a partir da década de 1920. Os novos movimentos masculinistas adaptaram essas estratégias à era e mídias digitais, transformando a Antiguidade em um modelo de autoridade para projetar e difundir suas ideologias patriarcais e supremacistas (Zuckerberg, 2018, p. 3-5).

Esses episódios, essas referências e essas conexões à Antiguidade nos projetos das extremas direitas não são aleatórios. Jack Donovan, espécie de “guru” da hipermasculinidade e dos movimentos radicais machistas da direita estadunidense, influencia milhões com seus livros e palestras, nos quais sempre reserva um espaço para tratar do mundo antigo. Em seu mais famoso escrito, o perturbador *The way of men* (2012), traduzido inclusive no Brasil (*O caminho dos homens*, 2015), Donovan reserva um capítulo para o estudo da “vida bandida”, tópico no qual aborda a história greco-romana (ao menos uma versão hiper masculinizada e violenta dela) e faz inúmeras referências aos antigos no decorrer de todo o texto.

O influenciador vê nas masculinidades da Antiguidade um modelo ideal, centrado em caracteres bélicos e homoafetivos, no qual as mulheres são inteiramente excluídas, exceto para a reprodução (mesmo o sexo heterossexual¹⁴ e a constituição familiar tradicional são analisados como degenerativos, uma vez que pressupõem “associações” com as mulheres). Para simular um conhecimento histórico a respeito dos estudos de gênero no período antigo, ele recorre à literatura clássica – especialmente Tito Lívio, Virgílio, Aristóteles, Platão e, não surpreendentemente, Homero. Para Donovan (2015, p. 33) e sua seita, os poemas homéricos defendem masculinidades que impõem sua “vontade sobre si mesmo, sobre a natureza, sobre as mulheres e sobre outros homens” e por isso “Homero era cego, mas há milhares de anos que os homens valorizam suas palavras”. O mítico poeta se tornou um referencial à macheza perdida, parte do imaginário misógino da machosfera.

feminismos de “preconceito” contra homens, foram bem analisadas por Donna Zuckerberg em *Not all dead white men: classics and misogyny in the digital age* (2018), publicado pela Harvard University Press. A autora ainda investiga a crescente evocação dos antigos pelas direitas nas mídias sociais.

¹⁴ O próprio Donovan (2015, p. 36), embora alegue se relacionar sexualmente apenas com outros homens, não aceita ser associado à comunidade gay. Denomina-se “andrófilo” por sua política de adoração ao falo e ao corpo masculino, o que não lhe impede de disseminar discursos homofóbicos, embora seu discurso seja, essencialmente, homoafetivo.

Mas, os “clássicos” estão em disputa. Apesar dos posicionamentos reacionários, há contestações e as interpretações da Antiguidade podem ser subvertidas. Nas últimas décadas pesquisas sobre subalternos e populares, estudos de gênero, sexualidades, homoerotismos e os estudos de recepção (evocando apenas alguns dos muitos exemplos), demonstram a capacidade de ampliar os debates e heterogeneizar esse greco-romano branco, eurocêntrico, heterossexual, machista e excludente dos conservadores. Voltamos os olhos para o passado em virtude de um profundo sintoma da preocupação com o presente. Como afirma Nietzsche (2008, p. 72): “ao falarmos dos gregos, involuntariamente falamos de hoje e de ontem ao mesmo tempo”, de modo que os antigos são um pretexto para falarmos dos modernos.

Assim, alguns estudiosos buscam subverter as leituras tradicionais e vêm ampliando as possibilidades de compreensão do passado antigo – sua história, cultura e literatura, incluindo as fontes homéricas. Matthew Sears (2017), por exemplo, afirma sem desvios que a poesia homérica é “uma história que, em grande parte, entra em desacordo com a masculinidade tóxica de hoje”.¹⁵

Desta breve discussão, portanto, empreendem-se ao menos duas maneiras distintas de dar início às investigações acerca das masculinidades homéricas. Primeiro, adotar uma metodologia que continuará reproduzindo a visão hegemônica, aquela que diz mais a respeito dos anseios políticos da Europa moderna do que sobre os modos de vida e consciências dos antigos. Essa perspectiva se mostra bastante questionável, uma vez que tem suscitado movimentos partidários à exclusão da literatura clássica do currículo escolar, alegando-a unicamente discriminatória.

A segunda possibilidade, portanto, é integrar o crescente movimento que, a partir de diferentes teorias, almeja subverter a interpretação dos “clássicos”, ampliando suas possibilidades e significados. Por certo, não se trata de permitir anacronismos nas fontes antigas, mas, a partir da ampliação às transgressões e heterogeneidades, buscar outras perspectivas que possam suscitar novas estratégias nas relações de poder e resultar em redefinições da masculinidade socialmente admirada e eticamente moldada, ampliando as visões do passado e permitindo transformações no presente. Assim, questionando a documentação, talvez possamos vislumbrar até que ponto há masculinidades não hegemônicas

¹⁵ “Yet even the most classic and Western of all works, Homer’s *Iliad*, paints a far more nuanced picture of manhood than men like [Jordan] Peterson do. The *Iliad*, which also drew heavily on Eastern precursors, is a story that is largely at odds with today’s toxic masculinity.” (SEARS, 2017).

em tensão com a visão tradicional que se apresenta acerca dos homens homéricos e ceder espaço a outras performatividades e grupos historicamente marginalizados.

Na esperança de já estar evidente nossa opção por este último modo de tratativa da documentação, o intuito deste primeiro capítulo é apresentar as metodologias que embasaram a pesquisa e nossas interpretações das fontes. Ainda, abordamos questões teóricas acerca dos estudos de gênero e alimentares, discussões centrais à pesquisa apresentada. Por fim, também elucidamos como os problemas de gênero podem ser utilizados na análise da literatura antiga, suas relações com as práticas alimentares e as possibilidades da historiografia diante dos mitos. Esses debates metodológicos apresentados adiante, serviram de base para o questionamento das fontes e construção de nossas hipóteses. Assim, partindo das possibilidades de (re)analisar gênero, alimentação e narrativa nos poemas homéricos, chegamos aos padrões de comportamento ético-dietéticos destinados às masculinidades heroicas e, em estrita contrariedade às interpretações das direitas, à observação de como os modelos violentos e solipsistas são suscitados não como exemplos, mas como transgressões desmedidas e, portanto, retratam um problema no contexto diegético da épica.

2.1 PROBLEMAS DE GÊNERO: ENTRE ANTIGOS E MODERNOS

Ao longo das últimas décadas, as teorias de gênero têm desempenhado um papel fundamental na historiografia, transformando a forma como entendemos e analisamos o passado e as fontes. Diversas pesquisadoras e pesquisadores têm refletido acerca da articulação de conceitos que desafiam noções tradicionais de identidade, poder e subjetividade, permitindo uma compreensão mais complexa e inclusiva das experiências humanas ao longo da história.

Como bem apresenta Pedro Paulo Funari (2024), a palavra “gênero”, do grego *génos* (γένος), termo ligado à geração, nomeava desde a Antiguidade uma categoria gramatical, cujo intuito era a repartição das palavras em categorias. Ou seja, nas línguas clássicas, o termo “gênero” se referia a um aspecto linguístico que permitia classificar certas classes gramaticais em três famílias (masculino, feminino e neutro). Seu uso enquanto conceito que evoca categorias analíticas às Ciências Humanas e Sociais, associados ao masculino e feminino (ou outros), é bastante recente e, portanto, historicizado. Assim, o “retorno aos termos na gênese

de gênero e sexo serve para ressaltar que os antigos viviam em outro mundo, percebiam gênero e sexo com categorias diversas das contemporâneas" (Funari, 2024, p. 9).

Mesmo antes dos usos desse termo enquanto recurso taxonômico, investigações como as de Margaret Mead em *Sexo e temperamento* (1935), pesquisando três diferentes sociedades no sudoeste do Oceano Pacífico, já procurava entender como homens e mulheres eram construídos, enquanto sujeitos sociais diferentes, em variados contextos. Os resultados de Mead foram relevantes para a reflexão de que comportamentos masculinos e femininos não deveriam ser naturalizados, uma vez que se constroem histórica, cultural e socialmente. Portanto, já havia intelectuais interessados no entendimento da formação social das identidades sexuais, papéis de gênero e concepções simbólicas atribuídas às masculinidades e feminilidades em diferentes sociedades e períodos históricos.

Outro marco significativo para as análises das sexualidades e gêneros foi a publicação de *O Segundo Sexo* (1949), por Simone de Beauvoir – como bem sintetizou Heleith Saffioti (1999, p. 157). Sua obra inovadora e bastante influente, aliada às condições sociais do pós-guerra, permitiram uma série de movimentos intelectuais e políticos que visavam repensar as mulheres como um coletivo histórico e culminaram nos estudos de gênero. Ainda que existam inúmeras diferenças teórico-metodológicas, não é exagero apontar que os significados modernos de gênero se baseiam em Beauvoir – por certo não sem diversas críticas, algumas válidas, outras nem tanto (SAFFIOTI, 199, p. 158-159).

Em “*Gênero*” para um dicionário marxista (1978), Donna Haraway mapeia os usos do termo gênero enquanto conceito das humanidades para entender os diferentes processos culturais de formação das identidades e subjetividades, bem como os múltiplos conceitos e exigências sociais para homens e mulheres. Segundo Haraway (2004, p. 216), o conceito foi lançado pelo psiquiatra Robert Stoller para o Congresso Internacional de Psicanálise em 1963, buscando apontar uma distinção entre biologia/sexo e cultura/gênero. Para Stoller, segundo Haraway, gênero seria um produto da cultura sobre a biologia sexual, ideia proveniente de seus estudos no projeto de pesquisa sobre identidade de gênero do Centro Médico para o Estudo de Intersexuais e Transexuais, na Universidade da Califórnia, inaugurado em 1958. O sexo era entendido como anterior ao gênero e os corpos, fisiologicamente marcados por suas genitálias, eram vistos como substratos “naturais” do gênero, organizado culturalmente.

Do esforço de desnaturalizar a compreensão da vida social, pensadoras da segunda onda do feminismo deram continuidade ao conceito de gênero. Assim, as formulações acerca

de sexo/gênero se ampliaram com as perspectivas feministas, a partir das reinterpretações e críticas à binariedade natureza/cultura (Haraway, 2004, p. 211). Nessa análise, não é a biologia, tampouco a fisiologia, mas a vida social e a modelação das subjetividades pelo contexto que constitui o ser mulher ou homem. O gênero, com os feminismos dos 1960 e 1970, passa a ser entendido como um processo de socialização, voltando-se à afirmação de Beauvoir – não nasce, torna-se.

Adiante, Gayle Rubin propôs o “sistema sexo/gênero” ao analisar *O tráfico de mulheres* (1975) a partir da revisão de autores influentes como Marx, Engels, Freud, Lacan e Lévi-Strauss. Rubin, inaugurando o termo em um texto de teoria antropológica, argumenta que gênero e sexualidade devem ser pensados em interação, mas mantém intacto o binarismo natureza/cultura, “determinismos biológicos” versus “construcionismo social”. Como bem apontou Haraway (2004, p. 226), há nessa perspectiva uma importante crítica à compulsoriedade do casamento e da heterossexualidade, além de legitimar o lesbianismo nos feminismos. Todavia, entendemos que a persistência na dualidade sexo/gênero apresenta certa dificuldade em encontrar um conceito inteiramente politizado e historicizado. Defender um eu interior coerente, seja biologicamente inato ou culturalmente adquirido, não passa de uma ficção desnecessária, reguladora e inibidora aos projetos feministas (Haraway, 2004, p. 219-220).

Um ano após a publicação de Rubin, Michel Foucault inaugurou seu projeto de revisitar a *História da sexualidade* com o lançamento de seu primeiro volume, *A vontade de saber* (1976). Embora Foucault não tenha se entregado diretamente à seara de gênero, apresentou considerações fundamentais sobre poder, norma, corpos e sexualidades, desenvolvendo ferramentas conceituais que impactaram profundamente os feminismos, estudos de gênero, e, sobretudo, a teoria *queer* (cf. Narvaz; Nardi, 2007). Em contraposição à noção de sexo enquanto determinismo biológico, o filósofo investiga a sexualidade a partir de relações de poder e historiciza os discursos que a conformam em cada período da história e em cada contexto socioeconômico e cultural. A recepção dos argumentos foucaultianos redimensionou velhos problemas e ofereceu novas categorias, revelando a genealogia de conceitos, até então, universalizados.

Neste sentido, em meados dos 1980, houve uma crescente suspeita sobre a divisão dual da categoria “sexo/gênero” sobretudo por deixar de lado debates sobre colonialidade e racismo. Donna Haraway, por sua vez, expande essa perspectiva ao explorar as interseções

entre gênero, ciência e tecnologia em *Manifesto ciborgue* (1985). Haraway, pensando os movimentos feministas socialistas do século XX (especialmente feminismos negros, lésbicos e latinos), desafia noções binárias de gênero e corpo, argumentando que as identidades são fragmentadas e fluidas, moldadas e contestadas por uma variedade de influências – culturais, biológicas, raciais, científicas e tecnológicas, entre outras tantas. Torna-se evidente na crítica de Haraway que não é mais possível pensar gênero a partir de categorias universalizantes e metafísicas, alheias a outros marcadores sociais da diferença.

No revolucionário *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (1986), Joan Scott argumenta que o gênero é uma construção social e histórica que molda as relações de poder fundadas sobre diferenças socialmente percebidas entre os sexos. Ela desafia a ideia de que a história das mulheres é uma narrativa separada e complementar à história dominante, em vez disso, propõe que o gênero seja integrado como uma categoria central de análise histórica. Não apenas para pensar as mulheres, ou mulheres e homens, mas a produção e reprodução de sentidos simbólicos, historicamente mutáveis, de gênero.

A crítica de Scott é fundamental ao se atentar que, na divisão entre masculinidades e feminilidades, há um discurso androcêntrico que afirma a centralidade da narrativa masculina (também branca, heterossexual e eurocentrada) em detrimento a narrativas femininas, às margens. A história, portanto, só poderia superar a ingenuidade de enxergar os gêneros como grupos uníssonos e, no caso feminino, unicamente marcado pela submissão e violência, a partir de uma análise multifacetada e não-determinista – incluindo gênero, raça, classe, subjetividade, trabalho, poder, sexualidade, desejo e demais modos de vida, tornando centrais as posições historicamente heterogêneas. Com isso, Joan Scott rompe a teoria de gênero com os estudos de sexualidade e extrapola o espectro binário homem/mulher e natureza/cultura, entendendo “gênero” como um significante das relações de poder.

Logo em seguida, Teresa de Lauretis reflete *A tecnologia do gênero* (1987) para descrever os processos pelos quais o gênero é codificado e regulado em uma variedade de contextos sociais e institucionais. Ela argumenta que o gênero não é uma característica fixa, mas um instrumento tecnológico que opera, aliado ao poder e ao discurso, na produção de subjetividades. Assim, o gênero é construído e performado a partir de técnicas e procedimentos atuantes em regular e disciplinar os corpos e as identidades (Lauretis, 1994, p. 208). Ao destacar a natureza performativa e fluida do gênero, Lauretis (1994) desafia noções essencialistas e marca múltiplas possibilidades de poder e resistência.

Na década de 1990, Judith Butler apresenta em *Problemas de gênero* (1991) uma nova filosofia da linguagem enquanto performance, entendendo gênero de maneira fluída e não-essencialista, não-normativa e irrestrita. Intérprete de Foucault, Butler não se inclinou a uma definição do termo para pensar a assimetria nas relações de gênero marcadas pela hierarquização e por dimensões de poder, afinal esse estruturalismo seria contrário aos seus anseios filosóficos. Como o próprio título propõe, a filósofa não está interessada em apresentar respostas inequívocas, mas um convite a criar problemas.

Um deles é a contestação do lugar de natureza relacionado ao sexo e oposto ao gênero. Butler (2018, p. 35) apresenta que o próprio sexo (supostamente biológico) é também gênero, pois macho/fêmea só é possível em relação a masculino/feminino e, em ambos os casos, há um dispositivo enunciativo do dimorfismo e da binariedade. O sexo, enquanto construção, pode ser observado em sua historicidade – como expôs Foucault em *História da sexualidade* (1976, 1984, 2018) e Thomas Laqueur em *Inventando o sexo* (1992).

Butler (2018, p. 22-23) se questiona, ante à recorrente afirmação de Beauvoir: quando o sujeito de fato se torna mulher (ou homem, ou ambos, ou nenhum)? A grande questão, contudo, é que nós, indivíduos, jamais chegamos a ser esses construtos reguladores que se baseiam em simbolismos culturais, marcados pela historicidade e discursividade do saber-poder (à foucaultiana) sobre o gênero. Aí se encontra a noção de melancolia de gênero: “por causa exatamente de sua estrutura melancólica, essa literalização do corpo oculta sua genealogia e se apresenta sob a categoria de ‘fato natural’” (Butler, 2018, p. 99). O gênero não passaria, portanto, de uma estilização que é repetida e cotidiana, baseada em uma norma.

Essas contribuições de diversas autoras para refletir gênero e sexualidade se tornaram centrais para o desenvolvimento destes campos de estudos e, posteriormente, a chamada *Teoria Queer*. Desde os anos finais do século XX até o momento, nota-se um crescimento e amadurecimento nas investigações sobre gênero, sexualidade e poder, inclusive nas pesquisas dos contextos e sociedades da Antiguidade, apresentando uma mudança significativa de foco nos estudos de História Antiga, pelo menos nestas últimas três décadas.

As referências à sexualidade do mundo antigo já estavam presentes nas obras aristocráticas desde o século XVIII e nos escritos feministas desde o século XIX, embora não de forma sistemática, surgindo apenas como exemplos pontuais. Com os estudos de gênero, o mundo clássico, outrora limitado a um espaço masculinista, militarizado e homogêneo, cujo feminino era tão somente caracterizado pela inferioridade, subordinação e completo silêncio,

passou a contar com investigações e leituras atentas às diversidades de gênero e de agenciamentos¹⁶ – inclusive em pesquisas de âmbito nacional.¹⁷

Sexualidade e gênero tornaram-se, ao longo do tempo, categorias relevantes para os estudos da Antiguidade.¹⁸ Uma das primeiras perspectivas neste sentido advém de Moses Finley que, em seus *The silent women of ancient Rome* (1965) e *Aspectos da Antiguidade* (1968), apontava à possibilidade de que, mesmo em meio ao silenciamento e opressão institucionalizadas, as mulheres possuíam formas de se organizar e resistir – por meio da religiosidade, por exemplo (Finley, 1991, p. 149-164). Para Finley (2002, p. 148), todavia, a ausência de fontes que refletissem as mulheres a partir delas mesmas era um fator complicador, pois, ainda que as mulheres tenham escrito, poucos destes textos chegaram a nós. As coletâneas *Sexuality and gender in the classical world* (1965) editada por Laura McClure, *Women in Antiquity* (1973) organizada por John Patrick Sullivan e o livro *Goddesses, whores, wives, and slaves* de Sarah Pomeroy (1975), foram marcos significativos para a virada feminista na historiografia clássica, reivindicando o espaço ativo das mulheres como agentes históricas, apesar da negação de Finley.

No final dos anos 1970, Kenneth Dover compôs um relevante estudo para reaver a *Homossexualidade na Grécia Antiga* (1978). Partindo de fontes arqueológicas e literárias dos Períodos Arcaico e Clássico, Dover compôs uma obra para advogar a favor dos estudos dos comportamentos sexuais e romper com as visões conservadoras da Antiguidade. Embora ele próprio já apresentasse a maior presença de fontes sobre a sexualidade masculina do que feminina, especialmente em relações homoeróticas (Dover, 2007, p. 13-14), reaver a multiplicidade das práticas sexuais dos gregos foi revolucionário. Foucault, analisou no segundo volume de *História da sexualidade* (1984) os “usos dos prazeres” na Grécia Clássica, demonstrando como os comportamentos sexuais e matrimoniais entre os gregos difere entre gregos, romanos e cristãos daqueles formados na modernidade (Foucault, 1998, p. 9-15). Convém ressaltar, contudo, que boa parte da produção acadêmica dos anos 1970 a 1990,

¹⁶ Em oposição ao reducionismo de analisar os sujeitos meramente enquanto indivíduos passivos, inseridos em realidades acabadas e preexistentes, o agenciamento, conceito de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011), pressupõe o constante criar e recriar dos sujeitos históricos, indivíduos ativos que produzem e são produzidos em uma multiplicidade de subjetividades. Nesse processo, as práticas constituem o sujeito, algo já notado na fase genealógica foucaultiana (Foucault, 2012, p. 236).

¹⁷ Recomendam-se as obras recentemente publicadas pela Editora Fi com base em pesquisas de âmbito nacional: *Gênero e poder na Antiguidade Clássica: perspectivas brasileiras* (Cavicchioli; Silva; Azevedo, 2024) e *Gênero e regulações do sexo entre antigos e modernos* (Balieiro; Silva, 2024).

¹⁸ Para uma análise mais profunda das perspectivas de gênero nos Estudos Clássicos, ver: Barbosa, 2009.

concentra-se na celeuma entre construcionistas e essencialistas.¹⁹ Atualmente a revisão de fontes textuais e materiais, juntamente a metodologias advindas dos estudos de gênero e críticas provenientes das terceiras e quartas ondas feministas, vem permitindo pluralizar as abordagens, ultrapassando a noção de masculinidade singularizada e feminilidade silenciada, bem como o binarismo construcionismo/essencialismo.

Um bom exemplo é *Gender: Antiquity and its legacy* (2012) de Brooke Holmes, no qual a autora se pergunta: Será que a demarcação genital seria o suficiente para compreender a masculinidade/feminilidade em contextos antigos? Seria a performatividade responsável por delimitar os espaços sociais marcados pelo gênero? Como se diferenciava o *ánthropos* (ἀνθρώπος), homem enquanto sinônimo da espécie humana, do *anír* (ἀνήρ), homem enquanto gênero? Haveria uma distinção entre homens e mulheres que foram designados a tais gêneros ao nascer e aqueles que “comprovavam” seus papéis de gênero a partir de ações, comportamentos ou características pessoais? Por fim, como ficam as questões de supostas continuidades entre as formas de organização sexual de antigos e modernos ante a tantas dúvidas? (Holmes, 2012, p. 110-111). Holmes (2012) interroga as concepções de gênero e sexualidade na Antiguidade a partir de variadas abordagens, como a teoria *queer*, interseccional e perspectivas arqueológicas, de modo a ampliar as interpretações.

Marta Mega de Andrade, Pedro Paulo Funari e Fábio de Souza Lessa, foram alguns dos primeiros historiadores brasileiros a apresentar pesquisas que relacionavam a temática de gênero com a Antiguidade, em meados dos 1990, fortemente influenciados pelos estudos de gênero, seus impactos na historiografia e preocupados, sobretudo, em ampliar as leituras dos papéis sociais das mulheres antigas. De lá para cá, as temáticas, fontes e perspectivas foram se heterogeneizando – história das mulheres, conceituações de feminilidades e masculinidades, homoerotismos, sexualidades, moralidades, identidades e presenças na literatura e cultura material. A partir dessas questões plurais, que congregam diversos debates acadêmicos e movimentos sócio-políticos, o gênero se constituiu como uma importante categoria para o estudo da Antiguidade.

¹⁹ De modo bastante resumido, desde os anos 1980, há entre os classicistas duas principais vertentes de análise das questões de gênero e sexualidade. Os construcionistas, influenciados por Foucault, percebem a descontinuidade entre os modelos de organização e discursos de sociedades modernas e pré-modernas. Em oposição, os essencialistas analisam uma continuidade coerente, ainda que com certas rupturas, entre os antigos e nós. Nas palavras de Amy Richlin (1992, p. xxvii) a dualidade essencialistas/construcionistas está em focar na “materialidade que implica igualdade em vez de alteridade, continuidade em vez de disjunção, universalidade em vez de construção social” [“material that implies sameness rather than otherness, continuity rather than disjunction, universality rather than social construction”]. Para maior explanação do assunto, ver: Godoy, 2022, p. 30-32.

Diferentemente do que ocorreu com frequência em meios mais conservadores dos Estudos Clássicos, com pesquisas reforçando pontos de vista hegemônicos e ignorando gênero e sexualidade considerando-as temáticas pouco relevantes ou mesmo anacrônicas, os esforços dessas novas pesquisas residem em “desconstruir visões monolíticas sobre as relações de poder no mundo antigo e, principalmente, na contemporaneidade” (Lessa, 2024, p. 16). Assim, mais recentemente, uma série de novas obras com novas perspectivas (das quais cito apenas algumas dentre diversas, como exemplificação) ampliaram as perspectivas que refletem o gênero enquanto aporte teórico para os estudos da Antiguidade. Oposições ao modelo tradicional de abordagem do gênero em contextos antigos surgiram no Brasil, sobretudo, para contrapor a ideia limitante de binariedade espacial e reclusão das mulheres – essas perspectivas críticas vem se ampliando, quantitativa e qualitativamente, nos estudos nacionais.

A partir dos anos 2000, sexualidade e gênero passaram a ganhar profícuo espaço nos Estudos Clássicos. *Mulheres de Atenas* (2001) de Fábio Lessa foi um dos expoentes das novas perspectivas de gênero, superando a visão estática do ideal ático de mulher-abelha,²⁰ até então utilizado para sustentar o papel “natural” da mulher na sociedade moderna. De análises como essa, seguiram-se as investigações de muitas outras historiadoras e historiadores brasileiros, como em *Amor, desejo e poder na Antiguidade* (2003) compilado por Lourdes Feitosa, Pedro Paulo Funari e Glaydson José da Silva; *Gênero, religião e poder na Antiguidade* (2012) por Gilvan Ventura da Silva, Leni Ribeiro Leite e Raimundo Carvalho; *Do amor e da guerra* (2014) por Pedro Ipiranga Júnior, Renata Senna Garraffoni e Anamaria Burmester; *Mulheres, gênero e Estudos Clássicos* (2019) por Manel García Sánchez e Renata Senna Garraffoni; e *Compêndio histórico de mulheres da Antiguidade* (2021) por Semíramis Silva, Rafael Brunhara e Ivan Vieira Neto. Essas coletâneas, além da ampliação de artigos, ensaios e resenhas sobre o tema, trouxeram importantes contribuições para os estudos da relação entre gênero e Antiguidade, especialmente a partir de interpretações e produções brasileiras.

Não deixaria de citar também as teses de Nathalia Monseff Junqueira, *Imagens da mulher grega* (2011), que a partir da contraposição entre a literatura de Heródoto e a cultura

²⁰ O modelo da *Melissa* (μέλισσα), ou mulher-abelha, constituiu um ideal de mulher amplamente defendido pela historiografia tradicional e edificou uma série de interpretações que relegam às mulheres atenienses unicamente ao papel de esposas confinadas no *gineceu* (aposento feminino do *oikos*), excluindo-as totalmente das esferas pública e política, exclusivamente masculinas. Por muito tempo os pesquisadores liam a *melissa* não como modelo ideal ou discursivo, mas como a única vivência social possível às mulheres da aristocracia clássica em Atenas. Trabalhos como os de Lessa (2010) e Junqueira (2011) são fundamentais ao demonstrar como outras práticas sociais femininas poderiam habitar o mesmo mundo imaginado para a *melissa*, a qual não chegava a constituir uma regra geral e imutável.

material (especialmente vasos áticos) pensou outras possibilidades de refletir o espaço feminino na pólis ateniense e Lorena Pantaleão da Silva que, em *Não tão exemplar* (2022), refletiu as masculinidades contrastantes nas sátiras romanas a partir de contextos sexuais e alimentares. Semelhantemente, a dissertação *Homens entre homens* (2022) de Fabrício Sparvoli Godoy, na qual expõe um estudo das diferentes dinâmicas de formação e expressão das masculinidades retratadas no *Satyricon*, de Petrônio. Por fim, os bastante recentes *Gênero e regulações do sexo entre antigos e modernos* (2024), organizado por Fernando de Figueiredo Balieiro e Semíramis Silva, e *Gênero e poder na Antiguidade Clássica: perspectivas brasileiras* (2024), organizado por Marina Cavicchioli, Semíramis Silva e Sarah de Azevedo, ambos publicados pela Editora Fi, apresentam uma série de investigações que refletem as multiplicidades que os estudos de gênero permitem à análise do mundo greco-romano, inclusive a partir de epistemologias do sul global. Azevedo, coordenadora do *Messalinas* (grupo de estudos sobre gênero e sexualidade na Antiguidade/USP), vem reivindicando a potencialidade dos estudos de gênero no ensino e pesquisa em história, afirmando que “muitos moralismos não vêm exatamente da Antiguidade” (Said, 2022).

Pensando nas possibilidades de estudar gênero a partir dos épicos homéricos, apenas recentemente as/os intelectuais brasileiros passaram a dar amplitude a tais investigações. Focando especialmente na história das mulheres alguns trabalhos acadêmicos, artigos e comunicações provenientes, sobretudo, das Letras Clássicas, Arqueologia e História Antiga vem sendo bastante relevantes para ampliar os debates. É o caso da tese de doutorado de Lilian Amadei Sais, *Mulheres de Homero* (2016), orientada por André Malta Campos, que traz significativas considerações para (re)interpretarmos o papel das mulheres nos épicos. Por certo, não se trata de negar o patriarcado ou a violência masculinizante presente na Antiguidade, mas buscar alternativas capazes de desviar a focalização dos estudos homéricos para abrir possibilidades a leituras menos estanques quanto às posições de gênero, eis o intuito dessas pesquisas e, também, o nosso.

Embora nosso foco não esteja, em sentido estrito, na observação de gênero, entendido como masculinidade, mas na análise dos comportamentos suscitados como adequados ou inadequados às masculinidades homéricas, os debates sobre a construção dos Estudos de Gênero e suas relações com os “clássicos” são fundamentais à compreensão das consciências que nos atravessam ao realizarmos a análise das fontes, evidenciando os elementos distinguidores de nossa pesquisa. Como propõe Scott (2017, p. 73-74), os estudos sobre gênero e sexualidade surgem como resultado de uma relação entre feminino e masculino, mas

não se limitam a essa binariedade e permitem reflexões sobre toda série de comportamentos, cidadanias e modelos de feminilidades e masculinidades, em contexto mais amplo.

Observamos, pois, como os padrões comportamentais e as expectativas sociais destinadas à masculinidade foram igualmente compreendidos ora como permanência divina/biológica/cultural, ora como uma doxa (nos termos de Bourdieu) universalizante e normativa que contemplava a existência de uma única masculinidade, a “hegemônica” – não surpreendentemente, também branca, heterossexual, burguesa e proveniente do norte global. O discurso acerca de homens e mulheres foi, para ambos, universalizado em visões essencialistas, contrapostas, metafísicas e binárias com relação ao gênero, embora hierarquicamente divergentes. Assim, os estudos das masculinidades na Antiguidade vêm contribuir com a percepção de alteridades e descontinuidades históricas, negando essencialismos e ampliando debates políticos contemporâneos.

Portanto, compreendemos a relevância de comentar, ainda que brevemente, sobre a construção dos saberes acerca da(s) masculinidade(s). Antes, porém, convém ressaltar que, ao falarmos em masculinidades e feminilidades, não pretendemos supor conceitos essencialistas, mas evocar diferentes historicidades, discursos e experiências com relação ao poder, ao gênero e às subjetividades a partir da hierarquização social dos corpos considerados homens ou mulheres, ambos ou nenhum, cis ou trans, em suas mais variadas performances, sexualidades e discursos – tanto na contemporaneidade quanto em outros períodos históricos. Em estrito acordo com o pensamento de Rita Segato (2018, p. 16), entendemos que as masculinidades (embora não todas elas) também são vítimas da normatividade, das hierarquias de poder e dos mandatos masculinistas – por isso acreditamos que convém revisitá-los clássicos e seus discursos sobre os padrões socioculturais neles suscitados.

Nesse sentido, as masculinidades também fazem parte de uma construção melancólica (nos moldes de Butler), artificial, ideológica, frágil, inatingível e constantemente vigiada para o exercício do gênero e da sexualidade, permitindo que sociologicamente se construa um sistema classificatório, relacional e dinâmico capaz de categorizar e distinguir as hierarquias de poder a partir do gênero (Godoy, 2022, p. 22). Hierarquias que não só dividem homens e mulheres de maneira binária, mas edificam categorias entre as próprias masculinidades – como fazem as direitas ao ler Homero. Nesse sentido, Miguel Vale de Almeida (2000, p. 266) apresenta a possibilidade de pensarmos as masculinidades a partir de três principais grupos de análise: 1) estudar os processos de atribuição de gênero; 2) analisar as metáforas dos discursos

de gênero no poder; e 3) refletir as relações de tensão e união entre as múltiplas masculinidades. Nossa estudo, como se notará adiante, relaciona-se mais à terceira análise apresentada por Vale de Almeida, uma vez que buscamos investigar não as questões de sexualidade expressas nas masculinidades homéricas, mas deslocar o olhar para os comportamentos masculinos socialmente performados. Isto é, apontar para as práticas reiteradas por meio das quais os homens afirmam, negociam ou mesmo subvertem suas posições dentro da ordem simbólica narrada pela épica, especialmente por intermédio das práticas dietéticas.

No estudo das masculinidades, o trabalho da australiana Raewyn Connell, *Masculinities* (1993), foi seminal – sem trocadilhos lacanianos. Connell entende gênero como uma espécie de corporificação de significados e comportamentos sociais e culturais por meio de inúmeras práticas que delimitam as estruturas e ordens de gênero. Essas estruturas podem (e devem) ser estudadas em diferentes dinâmicas históricas, sociais, políticas, culturais, geográficas e discursivas para historicizar também as noções “hegemônicas” de ser homem – isto é, a política de gênero que há dentro da masculinidade e seus efeitos nas experiências corporais, personalidades e culturas (Connell, 2005, p. 71). Segundo, justamente, as possibilidades assinaladas pelas perspectivas de Connell, é que edificamos nossa leitura de que os comportamentos ético-alimentares na poesia homérica podem servir à análise e reinterpretação dos modelos de masculinidade, idealizados ou criticados, pela mundividência poética da sociedade arcaica.

A partir de uma perspectiva foucaultiana, a cientista social assume que qualquer normatividade é uma espécie de política de gênero e busca superar conceitos polarizantes, ao contrário pensa as interações (por vezes conflituosas) que constroem poderes, discursos e sociabilidades sobre os corpos a partir do conceito de masculinidades hegemônicas.²¹ Segundo Connell (2005, p. 37):

Reconhecer a diversidade nas masculinidades não é suficiente. Devemos também reconhecer as relações entre os diferentes tipos de masculinidade: relações de aliança, dominação e subordinação. Estas relações são construídas através de

²¹ Abordamos as “masculinidades hegemônicas” (no plural) em referência aos modos de performance masculinas que ocupam posições socialmente mais centrais ou estão mais associadas ao exercício do poder, delimitando-se no topo da hierarquia do ser homem. Há, porém, uma grande ambiguidade nesse conceito, como bem apresentam Raewyn Connell e James Messerschmidt (2013). Ao mesmo tempo que o conceito se empenha em questionar o papel masculino normativo (aquele que anseia pela primazia nas estruturas de poder e hierarquias de gênero, ambições implícitas ao conceito gramsciano de hegemonia), também pode mascarar a enorme complexidade nos padrões de masculinidade e, ao tratar as lógicas de poder unicamente em termos de diferenças de gênero, desconsidera aspectos culturais, sociais, raciais, discursivos e de classe – como as perspectivas feministas já vinham refletindo.

práticas que excluem e incluem, que intimidam, exploram, e assim por diante. Existe uma política de gênero dentro da masculinidade.²²

Segundo Jefferson (2002, p. 71), há de se revisitar o padrão que leva certos estudiosos a evocarem a masculinidade hegemônica sempre no singular, o que poderia supor que a hierarquização dos modos de ser homem é um sistema autorreprodutor, ao invés de um processo histórico. Entendemos, portanto, que o estudo das ditas “masculinidades hegemônicas” deve ser questionado e não se limitar a reificações de gênero, mas compreender as dinâmicas socioculturais das “hegemonias” em suas numerosas configurações e variações históricas – incluindo suas oposições, desajustes, desobediências, tensões e resistências, sejam por papéis de transgressão ou pelo estudo de sociedades e períodos históricos que estruturam suas práticas de gênero de forma diversa à hegemonia moderna, como alegamos em Homero. Em outros termos, é preciso considerar que “o entendimento sobre norma e transgressão é estabelecido de forma contextual e, portanto, variável” (Silva, 2022, p. 12). A hegemonia, portanto, estaria na promoção de hierarquias aos padrões de masculinidades, ainda que não seja, necessariamente, “o padrão comum na vida diária de meninos e homens” (Connell; Messerschmidt, 2013, p. 263). Afinal, como apontou Butler, há uma cisão entre performatividade e modelo discursivo – nosso interesse está nos discursos.

Na análise das masculinidades em Homero pouco foi produzido a partir dos estudos de gênero. Ainda que a historiografia tradicional fosse essencialmente masculinizante, só se estudava um dos muitos aspectos das masculinidades, aquele que se tinha interesse em naturalizar – o mesmo responsável por apagar as práticas homoafetivas e o agenciamento feminino da Antiguidade. Em termos de teoria *queer* ou perspectivas críticas feministas, o estudo sobre as masculinidades ainda é algo recente nas Ciências Humanas e Sociais. Na Europa e Estados Unidos, já há algum tempo existe uma grande produção de pesquisas que relacionam gênero à narrativa homérica, embora boa parte ainda se limite às interpretações que hora criticamos. Artigos como *Homeric Masculinity* (2003) de Barbara Graziosi e Johannes Haubold, *Aspects of effeminacy and masculinity in the Iliad* (2011) de Christopher Ransom e *Homer's dream guy* (2023) de Beatrice Mellsoop, são exceções dignas de nota.

Não obstante, porém, nos últimos anos, experienciamos uma contrarreforma às teorias que refletem gênero e sexualidade. O medo constante e falta de informação a respeito dos

²² “To recognize diversity in masculinities is not enough. We must also recognize the relations between the different kinds of masculinity: relations of alliance, dominance and subordination. These relationships are constructed through practices that exclude and include, that intimidate, exploit, and so on. There is a gender politics within masculinity.” (Connell, 2005, p. 37).

Estudos de Gênero geraram debates acalorados e culminaram no espectro da “ideologia de gênero”, que recorrentemente suscita anseios de censura e restrição, não só às práticas sexuais e de gênero, também à liberdade acadêmica e docente. Eis o caso de Donovan e tantos outros líderes conservadores, para os quais defender o óbvio (a historicidade presente nas construções de gênero) é ameaçar a sociedade, a família e os direitos individuais, pois não lhes permite mais o direito de opressão e violência supostamente pautados na teologia, biologia ou nos princípios hipoteticamente morais para usos da biopolítica.²³ Os “heterocratas”, como os denomina Paul Preciado (2020, p. 68-69), voltaram a “sair do armário”. Por certo, essa não será nossa perspectiva, visto que buscamos pluralizar as perspectivas de masculinidades no contexto homérico e dissociá-lo das interpretações conservadoras. Adiante, apresentamos nossos recortes nos contextos de banquetes, as relações entre gênero e práticas alimentares e sua relevância na poesia épica.

2.2 O LUGAR DAS PRÁTICAS ALIMENTARES: GÊNERO E POÉTICA

Uma vez que tenhamos tratado como os estudos de gênero têm desempenhado um papel crucial na compreensão das dinâmicas sociais ao longo da história, convém refletir o porquê de nosso recorte nas cenas alimentares, dentre as muitas temáticas presentes na poesia épica e nossa interpretação de que, ao considerar as práticas alimentares como uma lente por meio da qual podemos examinar as construções de gênero na sociedade, é possível lançar novas luzes sobre os modelos e comportamentos de masculinidade constituídos na Antiguidade grega.

À luz das ideias de Raewyn Connell e Rebecca Pearse (2015), o gênero atua como a corporificação de relações sociais e destaca como as normas disciplinares são internalizadas, regularizadas e expressas pelos corpos. Isso inclui uma variedade de práticas sociais que moldam e são moldadas pelos corpos dos indivíduos, como, por exemplo, as práticas de cuidado com os “exercícios físicos, *pónoi* (πόνοι), os alimentos, *sítos* (σῖτος), as bebidas, *potá* (ποτά), os sonos, *hípnosi* (ύπνοι) e as relações sexuais, *aphrodisia* (αφροδίσια)”, citadas por Hipócrates (Hippoc. *Epid.* VI, I) no séc. IV AEC e retomadas por Foucault (1998, p. 92) na

²³ Por biopolítica, Foucault aborda a prática governamental de controle da vida e dos corpos, aquela que intenta gerir os “fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças” (Foucault, 2008, p. 431). Dentre os muitos focos de regulamentação disciplinar da biopolítica estão gêneros e sexualidades que, em meio a cuidadosas administrações dos corpos, projetam padrões de “normalidade” que os tornam úteis e obedientes ao biopoder.

pós-modernidade. Logo, as práticas alimentares também podem ser compreendidas no âmbito dos processos marcados pelo gênero, definindo comportamentos de masculinidade ética à mesa e edificando modelos socioculturais e mentalidades mediadas pela dietética.

A alimentação tem influenciado não apenas a saúde física e manutenção da fisiologia humanas, mas também a construção de prazeres, sociabilidades, identidades e práticas de gênero. Seguindo a linha interpretativa apontada por Carlos Roberto Antunes dos Santos (2005), Jean-Louis Flandrin e Massimo Montanari (2020), as práticas alimentares não se resumem apenas ao que se come, mas também, e, principalmente, ao complexo sistema simbólico de significados econômicos, sociais, políticos, culturais, religiosos, filosóficos, estéticos, sexuais e de gênero que as práticas alimentares evocam. Dentre essa multiplicidade de valores e signos sociais expressos em como, onde, com quem e por que comer, podemos destacar os “processos vinculados à percepção da masculinidade dos envolvidos” (Silva, 2022, p. 98).

A temática alimentar há muito interessa às Ciências Humanas, afinal a comida sempre desempenhou um papel vital nos rituais da vida humana. Mas, de maneira semelhante ao que ocorreu com a temática de gênero, a história da alimentação na Antiguidade só passou a ser sistematicamente investigada a partir dos anos 1970 e 1980 – especialmente entre os latinistas que constavam com um maior número de fontes para refletir os banquetes e as práticas alimentares, seus significados culturais, além de questões relativas à produção, distribuição e processamento de alimentos. De modo geral, ainda hoje conhecemos bem menos da alimentação no mundo grego do que a do período romano (Amouretti, 2020, p. 137).

Não obstante, a temática dietética, como tudo o que tem a ver com as práticas alimentares, está presente na literatura grega desde os seus primórdios onde têm função de elemento caracterizador das personagens. Desde os poemas homéricos os textos antigos produzidos pela cultura greco-romana – obras médicas, filosóficas, historiográficas e literárias – refletem vastas considerações acerca do valor da alimentação para o ser humano, ratificam consciências de gênero e, em nossa análise, edificam consciências ético-alimentares para os comportamentos das masculinidades heroicas.

É notório que a medicina grega antiga estava profundamente ligada à dietética. Hipócrates estabelece, em *Da medicina antiga* (5.2), que muitos não fazem uso da razão médica para orientar sua alimentação. Esses indivíduos levam suas vidas em função daquilo que é mais agradável, “orientados para o prazer”, *prós ēdonēn* ($\pi\text{ρ}\circ\text{ς}\ \text{ē}\text{d}\text{o}\text{n}\text{ē}\text{n}$), sem a privação

dos desejos ou controle das próprias vontades. Para o pai da medicina, a dieta mais indicada é aquela das pessoas saudáveis, a das “mesas terapêuticas” (orientadas pela medicina), assim como defende Platão em defesa das artes genuínas.

Não interpretamos que Platão negue o prazer à mesa ou creia que toda e qualquer refeição deva ser baseada exclusivamente em critérios nutritivos.²⁴ Porém, o excesso, *hybris* (ὕδρις), dos prazeres era lido como destruidor das virtudes humanas e, por conseguinte, potencialmente perigoso à saúde individual e coletiva da pólis. A visão de Sócrates no *Górgias* é de que a culinária representa um simulacro da medicina, mera “arte da adulção”, *techne kolastiké* (τέχνη κολαστική), defendendo que atribuir ao cozinheiro uma competência que é própria ao profissional clínico (a de saber distinguir os alimentos adequados dos inadequados para manutenção da saúde) é uma sobreposição da adulção ao Bem (Pl. *Grg.* 464d).

Logo, segundo a filosofia socrático-platônica, a melhor alimentação seria aquela orientada pela nutrição, não pela mesa das iguarias, e consciente em um consumo adequado à manutenção do bem-estar físico.²⁵ Encontramos tais noções em outros diálogos platônicos, como *Alcibiades* (I, 108e-109a), quando Sócrates reafirma que cabe ao médico julgar “o mais adequado ao corpo”,²⁶ e *Ion* (531e), dizendo que “dentre diversas pessoas que falam sobre quais são os alimentos saudáveis”²⁷ é o médico quem fala melhor. Platão se refere à relação entre culinária e medicina também no *Banquete* (187a-e), por meio do médico ateniense Erixímaco, para quem a medicina e a culinária se comparam a boa e má música, bem como ao bom e ao mau amor.

Epicuro compartilha da procura de Platão por prazeres moderados, mas acredita que a chave está na quantidade não na qualidade, afirmando que o verdadeiro sábio “não

²⁴ O filósofo parece buscar formas de autoconsciência e de vida filosófica que incluam ambas as práticas alimentares, pautadas na saúde médica e, de forma comedida, no prazer gastronômico. Compreendemos que Platão não se contrapôs aos prazeres à mesa, mas entendeu que a alimentação é uma dimensão capaz de corromper as virtudes, levando ao abuso dos prazeres. Assim coloca que: “Devemos proceder com cautela, de modo a colher o fruto do seu prazer, sem cair em nenhuma intemperança, tal como devemos servir-nos convenientemente das iguarias da arte culinária, de modo a colher, sem doença, o seu prazer” [“ον δεῖ εὐλαβούμενον προσφέρειν οῖς ἀν προσφέρη, ὅπως ἀν τὴν μὲν ἡδονὴν αὐτοῦ καρπώσηται, ἀκολασίαν δὲ μηδεμίαν ἐμποιήσῃ, ὥσπερ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ μέγα ἔργον ταῖς περὶ τὴν ὄψοποικὴν τέχνην ἐπιθυμίας καλῶς χρῆσθαι, ὥστ’ ἀνευ νόσου τὴν ἡδονὴν καρπώσασθαι”] (Pl. *Symp.* 187e).

²⁵ Para mais sobre a dualidade entre as “mesas terapêuticas” e as “mesas de iguarias” em Platão, ver: SOARES, 2018, p. 238-243.

²⁶ “περὶ μὲν τούτων ἔχειν εἰπεῖν ὅτι τὸ ὑγιεινόν νότερον, καίτοι οὐ προσποιῆ γε ἰατρὸς εἶναι.” (Pl. *Alc.* I, 108e-109a).

²⁷ “ὅταν πολλῶν λεγόντων περὶ ὑγιεινῶν σιτίων ὄποια ἔστιν, εἰς τις ἄριστα λέγῃ, πότερος μὲν τὶς τὸν ἄριστα λέγοντα γνώσεται ὅτι ἄριστα λέγει, ἔτερος δὲ τὸν κάκιον ὅτι κάκιον, ἡ ὁ αὐτός;” (Pl. *Ion*, 531e).

escolhe a comida mais abundante, mas a mais saborosa” (*Epistula ad Menoeceum*, 126).²⁸ A escola pitagórica e o orfismo se tornaram célebres na historiografia por suas numerosas regulamentações alimentares, baseadas em considerações morais que refletiam, por exemplo, o consumo e abstinência de carne – como nos rememora Aristófanes (Ar. *Ran.* 1032). Pitágoras e seus seguidores recorreram à dietética como forma de relacionar os cuidados do corpo à diligência da alma. Tanto nos tratados médicos quanto nas obras filosóficas, observa-se uma preocupação do Período Clássico em abordar as práticas dietéticas, suas potencialidades político-morais e relações de sexualidade, como analisado por Foucault (1998, p. 90).

Note, contudo, que as obras clássicas não correspondem ao período de composição dos poemas homéricos. Então, por que mencioná-las? Ao tratar da dietética (ou mesmo de muitos outros assuntos), Homero era entendido como uma autoridade para os antigos, talvez por isso seus versos fossem evocados para pensar as relações alimentares desde o Período Arcaico até a Antiguidade Tardia. A poesia épica, se não inaugurou essas preocupações entre os gregos, ao menos serviu como ponto de partida para inflexões ou continuidades dessa natureza nas múltiplas fontes literárias. As reflexões de hipocráticos, platônicos, epicuristas ou pitagóricos, só para citar os aqui mencionados, perpassava, invariavelmente, exegeses do texto homérico. No “divino”²⁹ Homero, os gregos encontravam, simultaneamente, seus modelos de masculinidade e de comportamento à mesa.

Em termos literários existem pelo menos três grandes gêneros particularmente interessantes, que mostram pontos de vista bastante relevantes sobre a temática alimentar: os épicos, com a dieta de deuses, heróis e perspectivas do impacto da alimentação (e da falta dela) nos muitos contextos suscitados pela narrativa; a lírica, profundamente associada à ritualística do simpósio; e a comédia clássica ateniense, gênero que, buscando retratar certa proximidade com a realidade cotidiana, apresenta um rico conjunto de informações sobre a relação do mundo grego com as práticas alimentares (cf. Soler, 2012, p. 12-13).

Especificamente no gênero épico, caso da *Iliada* e da *Odisseia*, a forma de comer é um elemento recorrente que distingue deuses, heróis, aristocratas, escravos e feras míticas. Como destacado pelo historiador François Hartog (1999), a poesia homérica pode ser lida como uma

²⁸ “Ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖστον πάντως ἀλλά τὸ ἥδιστον αἰρεῖται” (Epicurus, *Ep. Men.*, 126).

²⁹ O epíteto de “divino” é aplicado a Homero, *theitos Hómēros* (θεῖος Ὁμηρος), em mais de cinquenta textos diferentes, do Período Clássico à Era Bizantina, como mapeou Flore Kimmel-Clauzet (2020). A nomenclatura é afirmada em autores como Platão (*Fédon*, 95a; *Íon*, 530b) e Aristófanes (*Ran.* 1030-1036), mas seu uso é bastante anterior a eles.

“antropologia narrativa”, na qual a dietética funciona ora como elemento poético, ora como simbolismo das visões de mundo e dos modos de vida. Talvez, por isso, “não há canto em que não se coma e beba mais de uma vez, apresentando um verdadeiro catálogo de comidas e modos de comê-las que conferem ao poema o *ethos gastronômico* que o caracteriza” (Atienza, 2007, p. 42).³⁰

Compreendemos, pois, que os banquetes homéricos, marcadores de um período distinto dos tratados clássicos, são eventos sociais importantes nos quais os anfitriões demonstravam sua riqueza, generosidade e hospitalidade, quando os convidados desfrutavam de uma refeição comum. Para além do consumo de pão, carne e vinho, os festins são práticas de ocupação ativa consigo mesmo e com o próprio corpo; formas de preocupação direcionada aos indivíduos que estão ao redor e de respeito à hospitalidade sagrada, *xenia* (ξενία); e modos de promoção da sociabilidade pela comensalidade, refletindo valores culturais e sociais da Antiga Grécia.

Em Homero, como bem afirma Teodoro Rennó Assunção (2010a, p. 24-25), a ampla variedade de festins se diferencia dos banquetes platônicos (Pl. *Symp.* 175c-176a), nos quais havia duas etapas diversas – o consumo de alimento e posterior consumo de vinho, acompanhado por músicas, poesias, conversas e debates. Nos versos homéricos, a palavra trocada entre os convivas ocupa todo o curso das refeições, especialmente os momentos alimentares – não havendo uma divisão institucional marcando as etapas de comida/silêncio e vinho/fala.³¹

ώς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἄλλήλουν ἀγόρευον,
δαιτυμόνες δὲ ἐξ δώματ' ἵσαν θείου βασιλῆος,
οἱ δὲ ἦγον μὲν μῆλα, φέρον δὲ ἐνήνορα οἴνον:
σῖτον δέ σφι ἄλοχοι καλλικρήδεμνοι ἔπεμπον.

Mútua palavras os heróis reciprocavam,
quando os convivas do divino basileu
trazem ao paço ovelhas, vinho vigorante;
esposas de mantilhas belas mandam pão. (*Od.* IV, 621-624).

³⁰ “No hay canto en que no se coma y beba más de una vez desplegando un verdadero catálogo de alimentos y maneras de comerlos que otorgan al poema el *ethos gastronómico* que lo caracteriza” (Atienza, 2007, p. 42).

³¹ O espaço de fala e alimentação é presente nas mais variadas formas de banquetes da poesia homérica, seja entre heróis, deuses, monstros e mesmo na alimentação das almas do Hades, no canto XI da *Odisseia*, há o consumo de sangue pelos mortos atrelado à conversa com os vivos. Nas fórmulas comensais que pressupõem a presença de aedos ou rapsodos, o momento alimentar é, essencialmente, o espaço adequado às conversações e narrativas heroicas, demarcando a funcionalidade diegética nas múltiplas finalidades comensais – independentemente aos convivas, aos alimentos e bebidas e às múltiplas serventias de cada uma das formas dos banquetes.

A relação dos heróis homéricos com a comida é recorrente nos cantos da *Iliada*, uma vez que a guerra pressupõe abastecimento de comida (*Il.* XIX, 160-179) e bebida (*Il.* VII, 465-482) para que os soldados estejam aptos ao conflito. Deter a capacidade de alimentar os exércitos é também possuir o controle da vida, pois a inanição e a limitação de insumos são centrais à logística de guerra – especialmente nesse momento, quando já completava uma década de batalhas (*Il.* II, 134).

ἀλλὰ πάσασθαι ἄνωχθι θοῆς ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιοὺς
σίτου καὶ οἴνοιο: τὸ γὰρ μένος ἐστὶ καὶ ἀλκῆ.
οὐν γὰρ ἀνὴρ πρόποταν ἡμαρ ἐς ἡέλιον καταδύντα
ἄκμηνος σίτοιο δυνήσεται ἄντα μάχεσθαι:
[...] δὲς δέ κ' ἀνὴρ οἴνοιο κορεσσάμενος καὶ ἐδωδῆς
ἀνδράσι δυσμενέεσσι πανημέριος πολεμίζη,
θαρσαλέον νύ οἱ ἥτορ ἐνὶ φρεσίν, οὐδέ τι γνία
πρὶν κάμνει πρὶν πάντας ἐρωῆσαι πολέμοιο.

Ordene que se saciem de vinho e de comida junto
às naus velozes, pois isso é ardor, é força.
Durante um dia inteiro, até o sol se pôr,
não há quem possa em jejum guerrear.
[...] Já o homem saciado de comida e vinho luta o dia
inteiro contra o inimigo, coração
intrépido no peito, e os membros não se cansam
antes que todos abandonem o conflito. (*Il.* XIX, v. 160-163; 167-170)

Certamente, porém, as divergências sociais são evidentes nos contextos dietéticos do poema.³² Na *Odisseia*, por sua vez, o longo período de desventuras em peregrinação leva os personagens a se tornarem hóspedes em diversos domínios, reclamarem à falta de alimentos e temerem a inanição,³³ enquanto os pretendentes em Ítaca fartavam-se indiscriminadamente (*Od.* IX, 6-11). O medo da falta de alimento, nesse cenário, é um constante espectro pairando sobre a narrativa poética.

κέκλυτέ μεν μύθων κακά περ πάσχοντες ἔταιροι.
πάντες μὲν στυγεροὶ θάνατοι δειλοῖσι βροτοῖσι,
λιμῷ δ' οἴκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν.

Sem desconsiderar o que sofreis, ouvi-me!
Todas as mortes são amargurantes, mas
nenhuma é mais odiosa que minguar de fome. (*Od.* XII, 340-342).

O alimento atua como elemento de alteridade nos poemas, distingue os heróis dos deuses, que vivem apenas do néctar e ambrosia, mas também os separa da maioria das pessoas do Período Arcaico, que dificilmente teriam acesso àquela abundância de carne e vinho que a

³² Tais contrastes sociais podem ser observados em: *Il.* II, 402; VII, 313; IX, 89; IX, 165, por exemplo.

³³ Cf. *Od.* IV, 76-369; IX, 152-460; X, 150-186; XII, 340-342; XIV, 72-117.

narrativa reflete. A masculinidade modular dos heróis é evidente, entre outras coisas, na sua forma de comer e beber. Sua alimentação consiste essencialmente em abundante carne assada, pão de farinha branca e vinho doce. Reis, nobres, heróis, sacerdotes e diplomatas (aqueus e troianos) possuem à disposição os mais proeminentes cozinheiros que lhes proporcionam vultosos banquetes, nos quais aparecem também azeites, azeitonas, queijos, meles, farinhas, grãos, frutas (frescas e secas), legumes e algumas ervas e plantas (Atienza, 2007, p. 48-49; Pinto, 2021, p. 22-23).

καρπαλίμως δ' ἔξενξαν ὑφ' ἄρμασιν ὠκέας ἔππους.
ἐν δὲ γυνὴ ταμίη σῖτον καὶ οἶνον ἔθηκεν
ὄψα τε, οἴα ἔδουσι διοτρεφέες βασιλῆες.

[...] A despenseira
cuida de pôr o vinho, os víveres, o pão,
que os basileus, progênie imortal, deglutem. (*Od. III, 478-480*)

Interessa-nos tais passagens de práticas alimentares, uma vez que diversos comentadores da obra homérica as entendem como contrastes, ou complementos, às cenas de ação bélica (cf. Assunção, 2010a, p. 17; Atienza, 2007, p. 48-50; Benveniste, 1969, p. 344; Pinto, 2021, p. 22-23). Se buscamos construções de masculinidades para além dos entendimentos focados na virilidade, violência e potencialidade sexual e militar, convém mudarmos também as perspectivas de análise e focalizarmos na alimentação, suas ocorrências simbólicas, em contraste com as reproduções próprias à guerra. Por isso, buscando os comportamentos masculinos contrastantes, empreendemos um recorte diferente dos estudiosos que relacionam gênero com a poética de Homero.

Para investigarmos a alimentação arcaica e as relações à mesa nos poemas épicos de Homero, partiremos, inicialmente, dos debates da história da alimentação acerca da relação entre dietética e literatura antiga (Hunter; Koukouzika, 2015 p. 19-29), sobretudo os estudos focados na poesia épica (Hitch, 2017), as relações entre os banquetes e a ritualística da hospitalidade na Antiguidade grega (Candido, 2012, p. 161-169), a reprodução das “amizades” à mesa no Período Homérico (Assunção, 2010a, p. 15-29), associações entre guerra e alimentação na literatura de Homero (Pinto, 2021, p. 21-36) e as masculinidades heroicas reproduzidas pelos corpos guerreiros dos épicos (Wees, 1992). Além de uma série de autores que investigam diversas questões sobre gênero e alimentação na Antiguidade grega e nos versos homéricos, bem como documentos do Período Arcaico e Clássico que analisam ou dialogam com os épicos.

Os corpos que desfilam pela narrativa homérica são edificados por meio de uma série de práticas, treinamentos físicos, rituais religiosos, éticas e dietas específicas, vastamente suscitadas pela poesia épica, além do fundamental tempo livre – momento em que os convivas restauram suas forças, reafirmam laços sociais e satisfazem as necessidades orgânicas pelo alimento (Assunção, 2010a, p. 27), entendemos a centralidade dos contextos alimentares para a formação poética de Homero. Ante ao exposto, os trechos selecionados para a análise dizem respeito a momentos ligados à alimentação, em especial o cenário dos banquetes sociais, buscando observar quais os modelos de masculinidade presentes no corpus homérico e como eles são constituídos – isto é, quando as masculinidades são exemplares em suas práticas alimentares, quando elas transgridem os padrões socioculturais delimitados e como esses modelos contrastam com as interpretações violentas e solipsistas dos conservadores.

Em vista disso, para chegarmos a tais perspectivas, a análise histórica, de gênero e, de forma destacada, a compreensão das características literárias e narrativas das obras devem caminhar juntas, permitindo a análise do recorte suscitado. Assim sendo, seguimos ao próximo tópico para apresentar as relações entre a poesia épica e o pensamento mitológico, buscando compreender os regimes discursivos dos contextos de produção e propagação dos versos homéricos e como eles interessam à análise histórica dos poemas.

2.3 MITO, MEMÓRIA E NARRATIVA ÉPICA

Uma vez que tenhamos abordado a cultura literária que relaciona a tradição homérica ao estudo das dietéticas e suas projeções no desenvolvimento dos períodos posteriores da história grega, impõem-se a questão de como o mito apresentado na narrativa dos poemas se relaciona com o próprio tempo histórico dos helenos. Isso é: Qual seria a relação entre poesia e mito? Os mitos refletem realidades históricas? Exageram seus traços? Distorcem os hábitos cotidianos? Que simbolizavam os mitos para os antigos? Como pode o historiador portar-se ante à narrativa mito-poética?

Por certo o anseio textual da tradição que gerou a poesia homérica não se iguala àquele da literatura histórica, como em Heródoto ou Tucídides, por exemplo. Isto posto, antes de adentrarmos às questões homéricas, refletirmos as especificidades da narrativa épica ou os parâmetros advindos da estilística e métrica, há um primeiro obstáculo: pensar o lugar do mito. A historiografia tradicional limitou-se a pensar uma transição do pensamento mítico,

característico de uma sociedade supostamente “primitiva”, para a racionalidade e sofisticação do pensamento clássico. O declínio do mito e a apoteose da razão caminhavam de mãos dadas na análise do pensamento grego, de modo que as mitologias permaneceram ligadas ao fantasioso. Mas, entendendo que a história é sempre perpassada pela ficção, aproximamo-nos das análises que associam narrativas históricas e literárias, de modo a reposicionar suas fronteiras.

Em *Mito e religião na Grécia Antiga* (1987), Jean-Pierre Vernant apresenta que, a partir de uma arquitetura conceitual da composição mitológica, a própria tradição mítica limitaria as variações e apropriações do mito, de modo a manter nas formulações poéticas um referencial que permitisse a compreensão e coerência – algo além da composição literária (Vernant, 2009, p. 27-28). Desse modo, a relação entre mito e criação poética seria sempre perpassada por uma tradição (predominantemente oral) capaz de delimitar a arte dos aedos (ἀοιδός), ainda que não de maneira uniforme ou homogênea, mas profundamente relevante no desenvolvimento da vida social e religiosa na Grécia (Vernant, 2009, p. 13-16).

Walter Burkert, em *Mito e mitologia* (1991), apresentou a necessária negação aos modelos interpretativos que concebiam o pensamento mitológico como irracional ou inferior. Para ele, o mito deve ser compreendido enquanto uma narrativa tradicional aplicada às instituições sociais, apresentando sentidos que orientam as formas de vida na comunidade em que se insere (Burkert, 2001, p. 18). Burkert também estabelece uma divisão entre épica e mito. Em sua leitura, enquanto os mitos são estruturas iniciais, a poesia possui uma linguagem artificial e pormenorizada. O mito seria apenas uma ferramenta na composição poética, que os transforma e reformula dentro da limitação de sua estilística.

Autores fundamentais para pensar o mito, Vernant e Burkert, estruturalistas, preocuparam-se em compreender as regras da máquina mitológica, ou nas palavras de Lévi-Strauss (2000, p. 20), a “busca de invariantes ou de elementos invariantes entre diferenças superficiais”. Ao fim e ao cabo, busca-se o que há de comum na constituição do mito, aquilo que está por detrás da narrativa, não em sentido histórico – Burkert (2001, p. 17) já apontava que é duvidoso se é possível extrair do mito algum núcleo histórico – mas um ato de decifração de suas narrativas.

Diversos autores do Período Clássico se mostraram particularmente preocupados em distinguir a parte fantasiosa do mito daquela “historicamente correta”, em um momento no qual o conceito de verdade já se relacionava com a racionalidade. Seu intuito era separar o

joio do trigo, isto é, buscar os elementos reais das histórias (o núcleo autêntico), dispensando aqueles que tivessem sido concebidos pela inventividade do espírito humano (a lenda).

Para tanto, os autores faziam uso daquilo que Paul Veyne (2014, p. 41) nomeia “doutrina das coisas atuais”: o passado mantém relações de similaridade com o presente, de modo que a realidade mitológica deveria dialogar com a verdade cotidiana. Pausânias (*Graeciae descriptio*, I. 3. 3), por exemplo, fazendo uso desse método, afirmou que Teseu não foi um semideus matador do Minotauro, mas um líder que instituiu a democracia em Atenas. Ainda assim, uma tradição mítica, para os gregos, era verdadeira “apesar” das lendas que a cercavam (Veyne, 2014, p. 32).

Entendemos, porém, que não há uma verdade, e não apenas para o mito. Resta-nos, então, a mesma dúvida evocada no evangelho de João (18:38): “*tí estin alétheia?*” (*tí ἐστίν ἀλήθεια;*) – ou, “que é a verdade?”. Nesse sentido, recorremos à perspectiva de Paul Veyne em *Os gregos acreditavam em seus mitos?* (1983). Para ele, não há oposição entre mito e *lógos* (*λόγος*) – ou melhor, entre razão e ficção a divergência é subjetiva (Veyne, 2014, p. 45-46). A mitologia, nesse caso, não seria uma narrativa fantasiosa ou uma história aumentada, mas a experiência estética de uma outra consciência de verdade.

A própria História, aponta Veyne (2014, p. 26-29), nasce da consciência helênica de tradição, por isso os historiadores antigos citam os testemunhos uns dos outros e não se preocupam em apontar suas fontes – pelo menos não do modo que estamos acostumados. Assim como os gregos possuíam uma maneira própria de escrever sua história, também apresentavam um modo singular de acreditar em sua mitologia. A elaboração do mito constituído na narrativa poética, semelhantemente, possuía uma relação indissociável com a tradição, sendo a *vulgata* o estabelecimento da “verdade” daquele texto (Jácome Neto, 2013, p. 198; Veyne, 2014, p. 21). O mito, neste sentido, assumiria um terceiro estado, nem verdade, nem mentira – há nessa interpretação de Veyne (2014, p. 56) uma profunda influência de Foucault.

Essa análise também possui relação com as elucidações de Nietzsche (2005, p. 72). O filósofo prussiano entende o “mundo dos mitos” (*Mythenwelt*) enquanto verdade artística, cuja razão possui um caráter estético, o qual não carecia de provas hipotético-dedutivas para configurar realidades. Esses fenômenos artísticos não opõem verdade e ficção, pois a “ilusão artística” (*Künstlerische Täuschung*) é a expressão de um outro regime de consciência que constrói sentidos e significados que não necessitavam de explicações racionais para existir e

serem “verdades” (Nietzsche, 2019, p. 26-32; Garcia, 2021, p. 325-326).³⁴ Assim resume Veyne (2014, p. 44):

Longe de se opor à verdade, a ficção não é apenas um subproduto dela: basta abrir a *Ilíada* para entrar na ficção e perder o norte; a única nuance é que em seguida não acreditamos nela. Existem sociedades em que, depois de fechar o livro, as pessoas continuam a acreditar, e outras em que elas deixam de acreditar.

O estudo dos mitos, em estrito contato com a narrativa homérica, não deve ser ignorado pelo historiador na análise da épica. Afinal, como afirmou Heródoto, Homero e Hesíodo foram aqueles que primeiro descreveram e deram nome aos deuses, distinguindo suas imagens e estabelecendo uma primeira tradição mitológica (Hdt. *Historia*, II, 53). Há, portanto, uma relação imanente entre a arte poética do Período Arcaico e o desenvolvimento da religiosidade no mundo grego, como aponta Vernant (2009, p.16):

Se não existissem todas as obras da poesia épica, lírica, dramática, poder-se-ia falar de cultos gregos no plural, mas não de uma religião grega. Sob esse aspecto, Homero e Hesíodo exerceram um papel privilegiado. Suas narrativas sobre os seres divinos adquiriram um valor quase canônico; funcionaram como modelos de referência para os autores que vieram depois, assim como para o público que as ouviu ou leu. Sem dúvida os outros poetas não tiveram uma influência comparável.

Há de se ter em mente que entre mito e *mythos* (μυθος) figura uma grande diferença conceitual. O mito (como pensavam os antigos) comportava diversas interpretações e regimes de verdade, de modo que não simbolizava entre os gregos a mesma definição que damos hoje à palavra. Como enunciavam as Musas a Hesíodo, em sua *Theogonia*, elas poderiam lhe inspirar verdades ou mentiras – melhor dizendo, verossimilhanças, discursos símiles ao real, não completamente falsos. Assim, o próprio poeta apresenta as contradições em alguns versos, contrapondo suas genealogias às de Homero.

τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῆθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὄλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο:
ποιμένες ἄγρανθοι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἴον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὄμοια,
ἴδμεν δ’, εὗτ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.
ώς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι:

Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas
Mosas olímpias, virgens de Zeus porta-élide:
“Pastores agrestes, vis infâncias e ventres só,
sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”.
Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas (Hes. *Theog.*, v. 24-29, trad. JAA Torrano).

³⁴ Para uma mais completa análise das considerações de Nietzsche sobre a obra homérica, ver: Garcia, 2021.

Isso ocorre porque o contexto maior da memória divina pertence às Musas, sendo que o papel do aedo é determinar o programa narrativo e compô-lo em sua tradição. Deste modo, ele solicita às deusas – filhas da Memória, *Mnemósine* (Μνημοσύνη) – seu recorte específico e compartilha com elas a narrativa. Esse tema toca diretamente a questão da poética oral e da inspiração divina na tradição homérica, estabelecendo o poeta (ou melhor, o cantor)³⁵ como um “fazedor” diante da memória cultural helênica (Brandão, 2005, p. 24). O poema épico homérico não é composto em terceira pessoa, apagando-se a figura do aedo, mas este se apresenta em pedido às Musas para iniciação da narrativa. Assim, Homero inicia seus dois poemas por um proêmio em diálogo com as deusas:

μῆνιν ἄειδε Θεὰ Πηληϊάδεω Αχιλῆος
A fúria, ó **deusa**, canta, do Peleio Aquiles (*Il.* I, 1, grifo nosso).

ἄνδρα μοι ἔννεπε, **μοῦσα**, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
Canta, ó **Musa**, o homem multiversátil de muitas errâncias (*Od.* I, 1, grifo nosso).

Acreditamos que, no compartilhamento da narrativa com o divino, reside uma distinção da tradição grega de Homero de outras formulações épicas. Por exemplo, a epopeia romana de Virgílio é iniciada pelo poeta expondo que ele próprio se encarregará de cantar os feitos do herói, servindo a Musa apenas de figura inspiradora. Esse é o caso de sua *Eneida* (séc. I AEC), cujo canto sobre os feitos de Eneias é estreado pelo autor e a figura divina só é invocada a posteriori, no décimo quinto verso, demarcando o contraste entre a abertura dos versos virgilianos e homéricos. Se o grego invoca as divindades inspiradoras ao mesmo passo em que define seu recorte temático e se apresenta ao público, compartilhando com ambos a narrativa, o latino apresenta, ele próprio, o seu tema – condição observada no uso do verbo *cano*, em latim, “canto”, com sujeito oculto em primeira pessoa do singular, e a iniciação dos quatro primeiros versos espúrios³⁶ com o termo *ego*, “eu”. A estrutura de invocação à Musa aparecerá adiante, após o proêmio e a definição narrativa do poeta, porém, de maneira mais

³⁵ Como bem apontou Jacyntho Brandão (2005), a ideia de poeta não corresponde ao Período Arcaico, ao menos não nessa nomenclatura, visto que a tradição poética era relacionada aos aedos, cantores versados na tradição poética oral que narravam os poemas à audiência: “o poeta (aparentemente) ainda não existe – ou, com mais exatidão, sem dúvida ainda não se trata por esse nome. Sabe-se como ele se entende como cantor (*aidós*), entende sua produção como canto (*aidé*) e sua atividade como cantar (*aeidein*). Entretanto, o aedo nos interessa como *arkhé* do poeta, motivo por que uso este último termo para indicar tanto a função daquele que compõe o poema, quanto a do narrador ou enunciador” (Brandão, 2005, p. 23).

³⁶ Manuel Odorico Mendes optou por manter na *Eneida* os quatro primeiros versos latinos (cinco em sua tradução de 1854) considerados espúrios – isso é, ilegítimos – e comumente excluídos do poema virgiliano. Optamos por mantê-los para demonstrar a continuidade da narrativa em primeira pessoa, a qual se mantém com ou sem a adição desses versos.

alegórica, como uma figura literária, sem estabelecer conexões com o poeta e com a audiência.

*Ille ego qui quondam gracili modulatus avena
Carmen, et egressus silvis vicina coegi
Vt quamvis avido parerent arva colono,
Gratum opus agricolis; at nunc horrentia Martis
Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris [...]
Musa, mihi causas memora, quo numine laeso,*

Eu, que entoava na delgada avena
Música rude, e egresso das florestas,
Fiz que as vizinhas lavras contentassem
A avidez do colono, a campesinos,
Grata empresa; de Marte ora as horríveis
Armas [eu] canto e o varão que, êxul de Troia [...]
Musa, as causas me aponta, o ofenso nume, (Verg. *Aen.* I, 1-6 e 15).

A elaboração instaurada pelo poeta da Roma Antiga deu origem à tradição formular amplamente utilizada na literatura sobre influência latina, especialmente na Renascença e no Barroco. Podemos notar tal orientação das formulações estilísticas de Virgílio na iniciação de *Os Lusíadas* de Luís de Camões (1572), em que o varão é pluralizado aos navegadores portugueses, ou *Jerusalém Libertada* de Torquato Tasso (1581), cujas armas e heróis são convertidos à piedade cristã para narrar a Primeira Cruzada, ou mesmo, *Paraíso Perdido* de John Milton (1667), no qual o varão é convertido à própria humanidade representada na mitologia bíblica cristã e as armas se tornam a árvore e o fruto do conhecimento do bem e do mal.³⁷ A estrutura de invocação às divindades artístico-memoriais gregas também segue o mesmo modelo formular virgiliano, veja:

As armas e os barões assinalados
Que da Ocidental praia Lusitana [...]
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se elevanta. (Camões, *Lusíadas*. I, 1 e 3).

*Canto l'arme pietose, e 'l Capitano
che 'l gran sepolcro liberò di Cristo [...]
O Musa, tu che di caduchi allori
non circondi la fronte in Elicona,*

Canto pias armas, e capitão
que libertou de Cristo a sepultura, [...]
O Musa, tu que a fronte não coroas
O Helicon com os louros morredores, (Tasso, *Gerusalemme Liberata*. I, 1 e 2)

*Of Man's first disobedience, and de fruit
Of that forbidden tree whose mortal taste [...]*

³⁷ As traduções para o português, em decassílabos, dos versos épicos de Torquato Tasso (1961) e John Milton (1992), são de nossa autoria, tendo por base o texto original em língua italiana e inglesa, respectivamente.

*Sing, Heavenly Muse, that, on the secret top
Of Oreb, or of Sinai, didst inspire*

Do Homem prima rebeldia, e do fruto
Sabor mortal d'Árvore proibida [...]
Canta, diva Musa, que, do secreto
Topo do Horeb, ou do Sinai, inspiraste (Milton, *Paradise Lost*. I, 1-2 e 6-7).

A frente do Período Arcaico, como se pode observar nos versos exórdios desses épicos, a Musa não mais aparece em operação mutuamente compartilhada com o aedo e o público, passando a figuras literárias que alegorizam a inspiração poética. No caso da épica grega da tradição arcaica, contudo, as Musas são intermediárias entre a memória do mito narrado e o poeta capaz de transmiti-lo a uma audiência que também o conhece e que limita a operação desses dois primeiros durante a performance poética (Brandão, 2005, p. 42). Ao invocar as deidades no início de seus cantos, Homero não apenas reforça a legitimidade de sua narrativa ou demonstra a capacidade inspiradora delas, mas se insere em uma tradição oral em que a verdade do mito depende da memória coletiva, dotada das Musas e compartilhada pelo poeta e audiência. Em suma, não se trata de um discurso impessoal que é todo das deusas, subordinando o aedo, nem todo do aedo, subordinando as deusas, mas interdependente entre eles e o público.³⁸

Nesse sentido, o modelo homérico difere-se ainda de parte da narrativa bíblica, como enuncia Jacyntho Brandão (2005, p. 32-35), tendo como exemplo o narrador do *Sefer Bereshit* (בראשית), ou Gênesis na tradição cristã, que não sente a necessidade de se colocar ou se justificar ao leitor, supondo que toda diegese é, por essência, palavra divina. Não há, nesse caso, compartilhamento entre deidade, autor e público, o texto pertence tão somente ao deus que subordina os demais em ideia de revelação divina que não se enquadra ao modelo grego. Apaga-se, portanto, o autor e, também, a audiência, exprimindo impessoalidade e objetividade que amplia a perspectiva de “verdade” presente na literatura. Em outros termos, o discurso do gênesis hebraico não se abre ao espaço da ficção tal qual a associação homérica.

בראשית ברא אֱלֹהִים אֶת הָשָׁמִים וְאֶת הָאָרֶץ
וְהָאָרֶץ קִיְּתָה תֹּהֵן וּבָהֶן וְחַשְׁךְ עַל־פְּנֵי הָעוֹם רֹוחַ אֱלֹהִים מְרַחְפֶת עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ
וְאַךְ אֱלֹהִים יְהִי אָרֶץ וְקִיְּמָה

No princípio criou Deus o céu e a terra.

³⁸ Nota-se o papel ativo do público na limitação da função poética, por exemplo, nos banquetes feácos em que se interrompe a performance de Demódoco frente a comoção da audiência, especialmente de Odisseu, no oitavo canto da *Odisseia* (VIII, v. 537-543). Ou no caso do aedo Fêmio que em dois momentos diversos, no primeiro e no vigésimo segundo cantos, é suscitado pela narrativa por ter sido obrigado pelo público a cantar nos banquetes do palácio em Ítaca, contrariando sua vontade (I, v. 153-155; XXII, v. 330-333).

E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas.
E disse Deus: Haja luz; e houve luz. (Gn 1: 1-3).³⁹

Para Homero, todavia, os “pressupostos poéticos” não podem ser implícitos. Por tal razão, o aedo evoca as deusas inspiradoras ao longo de sua feitura, apontando como ele canta, não em possessão ou resignação das Musas, mas em cooperação mútua, determinando as circunstâncias relacionais comunicativas para o poeta, para o poema e para seu público – isso é: quem fala, sobre o que fala e para quem fala. A Musa possui o contexto mítico em seu tempo presente, são testemunhas oculares dos eventos a serem evocados pelo poeta que só pode acessá-lo através da memória coletiva e da formulação artística. Algo que podemos observar na célebre passagem do catálogo das naus na *Ilíada*, possivelmente o fragmento mais mnemônico desse poema, considerando-se o contexto de uma cultura de tradição oral. As deusas, neste trecho, poderiam apontar todos os presentes, mas tal possibilidade extrapola a capacidade do cantor. Nesse sentido, mostra-se o papel ativo do poeta ao delimitar às deusas o recorte a ser narrado – somente os heróis e seus navios.

ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὄλύμπια δώματ' ἔχουσαι:
ὑμεῖς γὰρ θεάι ἔστε πάρεστέ τε ἵστε τε πάντα,
ἡμεῖς δὲ κιλέος οίον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν:
οἵ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἥσαν:
πληθὺν δ' οὐκ ἀν ἐγώ μυθήσομαι οὐδ' ὄνομάνω,
οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἰεῖν,
φωνὴ δ' ἄρρητος, χάλκεον δέ μοι ἥτορ ἐνείη,
εἰ μὴ Ὄλυμπιάδες Μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοι
θυγατέρες μητσαίαθ' ὅσοι ὑπὸ Ἰλίου ἥλθον:
ἀρχοὺς αὖτις νηῶν ἐρέω νῆάς τε προπάσας.

Dizei-me agora, Musas, que habitais o Olimpo,
– sois deusas, presenciais o que é, oniscientes,
e nós a glória ouvimos, conhecendo nada –
quem eram hegômenes e guias dânaos;
não poderia nomear a massa imensa,
nem se dez línguas e dez bocas possuísse,
voz instancável, peito brônzeo, nem assim,
a não ser que as olimpíadas Musas me recordem,
filhas de Zeus, o nome de quem foi a Ilion.
Mencionarei sem lapso os líderes e os barcos. (*Il.* II, 484-493).

Perceba que Homero não dialoga diretamente com Mnemósine, a própria memória personificada, mas com suas filhas, as Musas. Logo, como as deusas das artes nascem da alteração da memória pela fecundação divina de Zeus, também o aedo edifica a poética a partir da memória e não em estrita fidelidade a ela – por isso a declaração hesiódica no

³⁹ Versão original e tradução provêm da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).

proêmio da *Teogonia*, de que as divindades poderiam suscitar verdades ou verossimilhanças, e a nossa interpretação de que Homero não remonta a um período específico da história grega. A solicitação do aedo, portanto, não é mera súplica de um devoto para revelação de fatos, mas uma solicitação de compartilhamento com as deusas do ato produtor do canto a partir do contexto mnemônico. Dessa forma aparece a função do cantor diante da memória mítica em associação à tradição poética, assumindo a concepção religiosa da narrativa épica (Brandão, 2005, p. 35). O aedo homérico, como Demódoco na *Odisseia*, não cria a narrativa de forma independente, recebe a memória divina das Musas e o dom da composição poética, é cercado pela audiência e compõe o canto a partir de um programa narrativo delimitado.

Μοῦσ' ἄρ' ἀσιδὸν ἀνήκεν ἀειδέμεναι κλέα ἀνδρῶν,
οἵμης τῆς τότ' ἄρα κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἵκανε,
νεῖκος Ὄδυσσηος καὶ Πηλεΐδεω Αχιλῆος,
ώς ποτε δηρίσαντο θεῶν ἐν δασὶ θαλείῃ

a Musa o instiga a celebrar a glória heroica,
de algum viés, a resplender o céu urânia,
a rusga entre o Peleide Aquiles e Odisseu,
como se desentendem num banquete lauto (*Od.* VIII, 73-76).

Os mito-poetas da Antiga Grécia estabeleciam a diegese e reelaboravam os sentidos e significados mitológicos, por meio da linguagem poética, acessados por meio da memória divina (Brandão, 2005, p. 23). Nesse caso, as Musas tanto garantem a fundamentação do canto quanto impõem limites à imaginação poética, como coloca Brandão (2005). Esse acesso à verdade mítica é uma característica da poesia oral, que se opõe a uma noção moderna de autoria individual (Assunção, 2010b, p. 186; Foucault, 2009, p. 277).

Literatura de antes da literatura, nem verdadeira nem fictícia, porque externa ao mundo empírico, porém mais nobre que ele; o mito tem outra particularidade: como indica o nome, ele é uma narrativa, mas uma narrativa anônima, que podemos recolher e repetir, mas da qual não podemos ser o autor. (Veyne, 2014, p. 45).

Há de se destacar, portanto, o papel da memória na formação da mitologia e da narrativa épica, especialmente no caso de Homero. Ao pensar em como a memória ajudou a construir a poética homérica, é importante considerar o caráter oral da tradição. As histórias transmitidas de geração em geração, muitas vezes de forma performática, são ressignificadas e adaptadas ao longo do tempo, mantendo, contudo, suas raízes na memória coletiva da comunidade (Belleboni-Rodrigues, 2011, p. 162).

Como sociedades orais dependiam da transmissão verbal de conhecimento, a preservação e a continuidade das histórias dependiam da capacidade dos aedos de memorizar

e recitar os longos poemas épicos. A memória não apenas assegura a fidelidade da transmissão, mas também permite a adaptação e atualização dos versos conforme o contexto da performance (Jácome Neto, 2013). A repetição de episódios e a evocação de temas recorrentes dentro das narrativas contribuíam para reforçar a identidade cultural dos ouvintes, que se reconheciam nas histórias contadas.

No estudo da tradição oral, a teoria da composição oral-formulística, bem desenvolvida por Milman Parry (1971), demonstrou que a poesia épica grega era sustentada por expressões fixas e padrões repetitivos que auxiliavam na memorização e na improvisação dos poetas. Essa recriação poética pode ser lida por um lado como a função central dos aedos, por outro uma possível alteração do texto “original”. Nesse sentido escreve Marcel Detienne (1998, p. 105) que “o ouvido é infiel e a boca é sua cúmplice, frágil, a memória é igualmente enganadora: ela seleciona, interpreta, reconstrói”.

Ainda assim, a imortalidade do mito está atrelada à memória, permitindo a repetição, revisitação e ressignificação constante das narrativas, levando-o ao texto escrito e garantindo sua permanência ao longo dos séculos (Belleboni-Rodrigues, 2011, p. 157). No contexto da Antiguidade, a performance das epopeias homéricas não era apenas um ato de repetição mecânica, mas um momento de renovação cultural e reafirmação identitária. A participação ativa da audiência, que reconhecia os padrões e podia antecipar certos trechos, reforçava o senso de pertencimento e continuidade da tradição (Jácome Neto, 2013, p. 216).

A memória não apenas preservava a epopeia, mas também a revitalizava constantemente, garantindo sua relevância em diferentes períodos da história e afirmando a identidade comunitária pan-helênica. Dessa forma, a memória coletiva consolidava valores, crenças e práticas da sociedade grega antiga, transformando a epopeia em um repositório de conhecimento histórico, social e religioso. Logo, o mito edifica um feixe de sentidos, que perpassa a memória ritualística que se manteve na tradição grega por meio da dimensão estética da linguagem (Ruzene, 2024, p. 18). A relação entre memória e narrativa épica em Homero evidencia a importância da oralidade na construção e na perenidade da tradição mítica. Mais do que um meio de registro, a memória se apresenta como um agente dinâmico que molda, adapta e eterniza os mitos, garantindo sua sobrevivência na cultura ocidental até os dias atuais.

O papel da memória às poéticas se justifica ainda pelo passado homérico dizer respeito a um outro tempo e realidade: a era dos heróis – apartada, espacial e temporalmente, dos

gregos que narravam/ouviam/liam seus poemas (Veyne, 2014, p. 54). Ainda assim, muitos estudiosos entendem as masculinidades épicas apenas pela virilidade embasada na potência sexual e militar da narrativa épica, considerando-a o perfeito reflexo de uma sociedade grega pré-homérica. As extremas direitas e os conservadorismos, por seu turno, deram conta de projetar essa visão monolítica nas redes sociais. Entendemos, porém, que a arte de Homero não representa a organização exata de um passado grego (seja Clássico, Arcaico ou da Idade do Bronze), seus versos expõem um mundo heroico que, em estrito contato com deuses e com as verdades das Musas, apresenta lógicas e ordenações singulares – ainda que influenciadas e influenciadoras do mundo helênico.

Tais apontamentos são necessários para apresentar o modo como lidaremos com o texto homérico ao analisar tal fonte. Não cremos que se possa remover de Homero um núcleo historicamente autêntico que evoque aos modos de vida dos gregos no Período Arcaico (ou anterior), tampouco supomos que as formulações de seus poemas se deram de maneira unicamente fictícia e desconexa com a realidade dos antigos. Como apontou Félix Jácome Neto (2013, p. 216):

Depois de tal empreitada, pode não nos restar uma história dos eventos, coerente e ordenada para preenchermos um período da história da Grécia, mas certamente os restos simbolizados do passado existentes em Homero nos farão refletir sobre as formas como o poeta do passado e sua audiência conceitualizaram seu(s) mundo(s) a partir de suas condições materiais de existência.

Além dos caracteres mitológicos brevemente enunciados neste tópico, uma abordagem histórica da obra homérica deve estar consciente das características literárias específicas do registro discursivo épico, também do contexto cultural que informa a produção e transmissão dos poemas, bem como as problemáticas relativas à figura de seu “autor”. Se quisermos chegar, portanto, aos modelos de comportamento masculino nas passagens alimentares da épica de Homero, é preciso, primeiro, conhecer a tipologia desta fonte para não incorrermos no mesmo erro que vislumbramos nas leituras provenientes das extremas direitas – descontextualizar e literalizar os versos homéricos. Logo, nosso intuito no próximo capítulo será apresentar as “questões homéricas”, os aspectos literários que envolvem a *Iliada* e a *Odisseia* e as possibilidades historiográficas ante aos dispositivos estilísticos dos poemas.

3 O CICLO ÉPICO: ASPECTOS HISTÓRICOS E LITERÁRIOS

Deve haver, no mais pequeno poema de um poeta, qualquer coisa por onde se note que existiu Homero. A novidade, em si mesma, nada significa, se não houver nela uma relação com o que a precedeu.

Ricardo Reis⁴⁰

Ao tratarmos algumas fontes antigas, como os textos homéricos, surge uma primeira e inescapável dificuldade ao historiador da Antiguidade que decorre do fato da datação, autoria e circunstâncias de composição de determinados escritos não serem definitivas, mas presumidas. Quem é o “Homero”⁴¹ ao qual nos referimos? Como nos portamos diante das características distintas de suas obras? O objetivo deste capítulo, portanto, é explorar algumas particularidades literárias dos poemas homéricos, *Ilíada* e *Odisseia*, bem como alguns de seus aspectos narrativos. Isso porque entendemos ser essencial que uma abordagem histórica esteja totalmente consciente do estilo de escrita com o qual lida e do contexto cultural que permeia a criação da epopeia homérica.

As denominadas “questões homéricas” se referem a um conjunto de debates acadêmicos em torno da origem, composição e autoria dos poemas épicos atribuídos a Homero. Sem nenhuma solução definitiva e com mais de dois milênios de debates, essas discussões têm implicações profundas, não apenas para a literatura, e tocam na maneira como percebemos e interpretamos a história antiga e suas conexões com o presente – dada a relevância cultural dessas obras para a Grécia Antiga e para o que veio a ser a arte ocidental.

Ao longo dos séculos, estudiosos de diferentes épocas se debruçaram sobre essas questões, tentando desvendar os mistérios que cercam a origem, a autoria e a composição dos poemas homéricos. De fato, desde a Antiguidade, já se colocavam questões sobre a existência, naturalidade e tradição homéricas, como aparecem em Porfírio e Aristóteles. Em finais do século XVIII, Friedrich August Wolf reergueu tais problemáticas a partir de análises críticas sobre a concepção tradicional de Homero. Mais tarde, no século XX, Milman Parry trouxe

⁴⁰ Ver: Pessoa, 1996, p. 390.

⁴¹ Por conveniência, empregamos ao longo deste texto o nome “Homero” para nos referirmos ao autor ou tradição que deu origem à *Ilíada* e *Odisseia*, sem entendê-lo, necessariamente, como um autor singular e indivíduo histórico que compôs, ineditamente, ambos os épicos. Essas questões, chamadas homéricas, serão objeto de breve elucidação adiante. Para mais, ver: Fowler, 2004; Jácome Neto, 2013.

uma nova perspectiva ao demonstrar a profunda oralidade inerente a esses textos. Mais recentemente, uma série de estudiosos permanecem analisando as questões homéricas e expondo suas interpretações para reconsiderar perspectivas da obra homérica – como Martin West (1999), Gregory Nagy (1992), Barbara Graziosi (2002), Robert Fowler (2004), Johannes Haubold (2005), Teodoro Rennó Assunção (2010b) e Félix Jácome Neto (2013), por exemplo.

Seguimos, portanto, com uma exploração mais detalhada dos debates sobre a autoria e a composição dos poemas homéricos, bem como sobre o uso dessas obras como fontes para a pesquisa histórica. Entendendo que a complexidade e a riqueza das obras épicas não apenas as ressignifica enquanto criações literárias, mas também como fontes relevantes ao ofício do historiador.

3.1 DAS “QUESTÕES HOMÉRICAS”

Neste primeiro tópico de análise dos aspectos históricos e literários da poesia épica, faz-se fundamental abordarmos a problemática de autoria e composição presentes naquilo que se convencionou chamar “questões homéricas”. Essas discussões devem ser levadas em consideração pelas interpretações historiográficas centradas no texto de Homero, uma vez que sua autoria e estilística impactam diretamente no modo como o historiador pode fazer uso desse tipo de fonte. Para tanto, apresentamos um breve estado da arte das questões homéricas, não com o intuito de alcançar uma resposta definitiva para o problema da autoria dos épicos, mas buscando entender como os principais (e diferentes) posicionamentos diante da figura de Homero podem alterar a leitura das obras a ele atribuídas.

Optamos, assim, por um embasamento teórico pautado nas conferências *Homero e a filologia clássica* (1869) de Friedrich Nietzsche e *O que é um autor?* (1969) de Michel Foucault. Ademais, partimos das pesquisas bem desenvolvidas e extensas por Gregory Nagy (1992), Martin West (1999), André Malta (2012) e Barbara Graziosi (2021), no sentido de apresentar as diferentes linhas de pesquisa já existentes sobre a temática homérica. Assim, buscamos estruturar uma espécie de linha do tempo das mais comentadas interpretações acerca da figura homérica.

Partindo da leitura de Gregory Nagy (1992, p. 17), podemos resumir as questões homéricas como as dúvidas sobre: Quem foi Homero? Onde e quando Homero viveu? Houve

um Homero? Existe um autor da *Iliada* e da *Odisseia*, ou existem autores diferentes para cada uma? Houve, aliás, uma *Iliada* unitária e uma *Odisseia* unitária? Se sim, os textos que conhecemos hoje correspondem aos poemas que conheciam os antigos?

Os questionamentos iniciais dizem respeito à identidade e existência desse poeta-mítico intitulado Homero. As primeiras evidências sobre os épicos e sua autoria surgem em fontes do século VI AEC, sendo que tais referências se multiplicam nos séculos V e IV, a partir de pensadores como Heródoto, Platão e Aristóteles. Quando voltamos aquém do século V AEC, os vestígios sobre a origem, composição e transmissão dos épicos homéricos são dispersos e inconclusivos.

Segundo apresenta Heródoto (*História*, II. 53.2), Homero viveu cerca de quatrocentos anos antes dele (meados do séc. V AEC), o que colocaria o poeta entre os séculos IX e VIII AEC. Essa datação vai de acordo com o ordenamento filológico que, por razões linguísticas, coloca os poemas épicos arcaicos na seguinte ordem de produção: a *Iliada*, em seguida a *Odisseia*, de Homero, por volta do século VIII, seguidos pela *Teogonia* e *O trabalho e os dias*, de Hesíodo, no século VII. Desse modo, entendemos que em algum momento entre os séculos VIII e VI os versos dos épicos homéricos foram transladados a uma versão escrita e a imagem de seu “autor” foi sendo moldada.

Pouco ou nada se sabe sobre a existência de Homero. De modo geral, algumas informações sobre sua vida e morte foram sendo repetidas e contestadas ao longo de todo o período antigo. Apesar da fama de seu nome, tudo ao seu redor é incerto – sua existência, sua morte, o local de seu nascimento e mesmo a autoria de suas obras. Atualmente, apenas a *Iliada* e a *Odisseia* estão associadas ao nome do poeta mítico. Na Antiguidade, porém, como apontam Barbara Graziosi e Johannes Haubold (2005, p. 24-26), um grande número de outras obras foram (por vezes e não unanimemente) atribuídas a ele, incluindo hinos, poemas, epigramas e outros épicos do que se conhece por poemas cílicos, especialmente aqueles do ciclo troiano.⁴²

Alguns estudiosos, como apresenta Claude Mossé (1989, p. 21), consideram não ser possível afirmar que a *Iliada* e a *Odisseia* possuam a mesma autoria, por suas divergências

⁴² Sabe-se que a narrativa da *Iliada* e da *Odisseia* não cobre todos os eventos que os helenos associavam à guerra de Troia. A vista disso, existiam poemas mais curtos (com autoria e datação discutíveis) que buscavam preencher as lacunas deixadas pelos épicos. Também criados durante o Período Arcaico, sobreviveram apenas poucos fragmentos ou resumos de comentadores. A maior parte desses poemas pode ser agrupada em dois principais ciclos: o troiano (relativo à guerra de Troia) e o tebano (anterior ao troiano, relacionado a Édipo e seus descendentes).

estruturais e diversos focos narrativos, defendem múltiplos autores ou compiladores. Outros, seguindo a ideia de Dionísio Longino (*De sublimitate*, IX. 13),⁴³ atribuíam as diferenças estilísticas dos dois épicos ao período da vida de seu autor: um Homero jovem, em seu ápice criativo, teria composto a *Iliada* e, em velhice, no ocaso de sua potência, redigiu a *Odisseia*. Como observou Nietzsche (2006, p. 185), nesse argumento reside um juízo de valor acerca dos poemas, afirmando certa superioridade literária da *Iliada* sobre a *Odisseia*.

Após a Antiguidade, sobretudo durante o Renascimento, há um retorno aos antigos e, por conseguinte, à fonte homérica. Quando o poeta grego foi redescoberto pela intelectualidade europeia, nos séculos XV e XVI da nossa era, Homero era considerado um escritor como qualquer outro. Nas palavras de André Malta (2012, p. 167): “algum que produzira solitariamente, com toda a sua força criativa, e segundo determinadas convenções, poemas que eram lidos pelos que se interessavam por literatura, por suas qualidades literárias e pelo universo que descrevia”. Assim, observamos que somente a partir dos séculos XVII e XVIII houve uma guinada crítica a respeito da autoria homérica.

Um dos primeiros autores modernos a afirmarem com veemência que Homero jamais existiu foi François Hédelin, o Abade d’Aubignac, em meio à querela dos Antigos e Modernos,⁴⁴ em finais do século XVII. Para o dramaturgo, as inconsistências narrativas da obra homérica permitiam observar que os poemas não poderiam ser resultado do trabalho de um só autor, mas fruto da compilação de cantos, e que Homero, portanto, jamais existiu enquanto escritor (Magnien, 1925, p. 33). Por certo, o argumento de Hédelin encontrou profunda resistência – possivelmente por isso foi publicado tardia e anonimamente. Não apenas porque àquela altura, antes dos estudos de Friedrich Wolf, a oralidade dos poemas homéricos ainda não era muito bem mapeada, também porque, ao “matar” Homero, colocava-se em xeque os textos considerados fundadores da literatura ocidental.

O proeminente poeta Johann Wolfgang von Goethe (1960, p. 592), por exemplo, foi um dos autores mordazes em relação às questões homéricas – embora ele próprio tivesse sido em algum momento, nas palavras de Nietzsche (2006, p. 182), “um seguidor da visão

⁴³ Na tradução de Marta Isabel de Oliveira Várzeas, afirma Longino: “penso que é por este mesmo motivo – por ter sido escrito no auge da inspiração – que todo o corpo da *Iliada* é dramático e cheio de energia enquanto o da *Odisseia* é mais narrativo, como é próprio da velhice. Por isso se poderia comparar o Homero da *Odisseia* ao pôr-do-sol cuja grandeza permanece, embora lhe falte o vigor.” (Longinus, *Subl.*, IX. 13).

⁴⁴ Resumidamente, o evento conhecido por “Querela dos Antigos e Modernos” foi uma acalorada discussão intelectual da Academia Francesa entre os anos de 1687 e 1716. Por um lado, alguns autores argumentavam a superioridade da literatura moderna, por outro, havia os que defendiam a prevalência dos modelos greco-romanos. Neste período, instaurou-se uma celeuma baseada na reflexão da superioridade ou inferioridade dos autores da Antiguidade Clássica perante o avanço do pensamento moderno (cf. Malta, 2012, p. 168).

wolfiana de Homero". Em seu poema *Homer wieder Homer* (1827), censura os filólogos por terem se empenhado em revelar (ou desconstruir) a figura de Homero, mostrando que "a *Ilíada* era apenas uma colcha de retalhos".⁴⁵ Também, em *Der Wolfische Homer* (1797), escrito por Goethe e Schiller (1852, p. 160), os autores se voltaram, com sarcasmo, à filologia wolfiana dizendo: "sete cidades discutiam por tê-lo dado à luz;/ agora que lobo [Wolf] o rasgou, que cada uma tome seu pedaço".⁴⁶ Observe que, ao mesmo passo que evocam às diversas narrativas mitológicas acerca do nascimento do poeta grego, os autores brincam com o sobrenome de Friedrich August Wolf (lobo, em alemão) tornando-o o carrasco de Homero. De todo modo, como sintetizou Malta (2012, p. 169), a filologia apresentou que o mais célebre dos poetas gregos talvez não tenha sido outra coisa senão um nome.

No século XVIII, o debate moderno em torno da figura de Homero aflorou significativamente. O político inglês Robert Wood (1775, p. 248-249), diferentemente de Hédelin, defendeu que, apesar dos elementos orais presentes nos poemas, Homero teria efetivamente existido e a verdadeira questão seria a possibilidade de acesso à escrita no Período Arcaico – ou seja, pouco tempo depois da incorporação da escrita fenícia. Semelhantemente, em 1788, Jean-Baptiste-Gaspard de Villoison editou e publicou escólios da *Venetus A*,⁴⁷ um manuscrito bizantino da *Ilíada* datado do século X EC com relevantes notas provenientes da biblioteca de Alexandria no século III AEC. Villoison (1788, p. xxxiv) argumentou, com base nos estudos de Wolf, que os poemas que conhecemos foram compilados por estudiosos que viveram muito depois de Homero, um simples rapsodo das canções heroicas do Período Arcaico.

Ainda no mesmo século, o filósofo Giambattista Vico, via em Homero não um indivíduo singular, mas "a reunião, numa figura só, do que era característico dos rapsodos" (Malta, 2012, p. 172). O poeta, portanto, não teria uma existência real, mas uma existência simbólica que alude à própria arte poética e ao ofício dos aedos (Tarnas, 2011, p. 31-33). Martin West (1999, p. 364) deu continuidade às teses, interpretando a figura de Homero como sendo "inventada" ao longo do tempo, um nome fictício, não um personagem histórico. Richard Tarnas (2011, p. 32) sintetizou tais hipóteses, afirmando que a figura homérica é, simultaneamente, "um poeta humano e uma personificação coletiva de toda a memória grega antiga".

⁴⁵ "[...] daß *Ilias* nur ein Flickwerk sei" (Goethe, 1960, p. 592).

⁴⁶ "Sieben Städte zankten sich drum, ihn geboren zu haben,/ Nun, da der Wolf ihn zerriß, nehme sich jede ihr Stück." (Goethe; Schiller, 1852, p. 160).

⁴⁷ Para mais sobre a *Venetus A* e a conservação dos textos homéricos, ver: Fowler, 2004, p. 220.

Friedrich Nietzsche, em seu discurso de posse na Universidade da Basileia, proferido em 28 de maio de 1869, abordou sobre *Homero e a filologia clássica*. Segundo o filósofo, há uma incompatibilidade entre o gênio pessoal de Homero e os contextos epocais e estilísticos de formulação dos versos épicos. A grande preocupação nietzschiana é a relação entre filologia e filosofia nos discursos sobre a personalidade e obra de Homero. Para Nietzsche (2006, p. 194), Homero, enquanto poeta, “é um juízo estético”, isso é, não diz respeito a um indivíduo, mas a uma tradição que reúne em si fragmentos de diferentes épocas e estilos. Um ser sobrenatural, um ícone da poesia épica heroica, um lugar de reverência onde todos os poetas podem apoiar suas obras e reservar suas láureas, derramando suas canções como afluentes em direção aos vastos e imensuráveis mares do passado grego (Nietzsche, 2006, p. 186). Logo, para o filósofo, ainda que nem todas as palavras da *Iliada* e da *Odisseia* fossem verdadeiramente homéricas, ou mesmo que o autor de seus versos não tenha sido o (único) Homero, ele permaneceria sendo um elemento essencial da tradição helênica e não menos verdadeiramente material porque irreal (Nietzsche, 2006, p. 196).

Creemos que a interpretação de Nietzsche figura entre as mais coerentes acerca da figura homérica – tenha sido ele um único indivíduo ou não, sua ideia configurou um entendimento estético-moral capaz de canonizá-lo como modelo de ideal poético grego e, portanto, uma autoridade (em quase todos os aspectos) entre os helenos. Entendemos, ainda, que negar a existência do poeta-mítico não implica, necessariamente, contestar qualquer forma de “autoria” para os poemas épicos. Alguém, que não um poeta cego dotado dos dons legados pelas musas, foi o responsável por passar à linguagem escrita um conjunto, ordenado ou não, de poesias provenientes da tradição oral que remonta ao Período Arcaico ou Micênico. Ainda assim, é possível que os textos tenham sido produzidos mais tarde e diretamente de maneira escrita, mantendo relações pontuais com os poemas orais.

Para Nietzsche (2006, p. 194) esse foi (ou foram) o verdadeiro gênio homérico, aquele(s) que compilou(aram) a inúmera variedade de tradições orais que se conheciam sob a autoria (literal ou metafórica) de Homero. Também, há outros tantos autores que creem que a temática da existência ou inexistência material de Homero é secundária ante ao impacto sociocultural de sua obra. Para os historiadores, porém, como bem afirma Félix Jácome Neto (2013, p. 197), há certa diferença discursiva entre um texto que remonta à tradição e oralidade ou aquele deliberadamente pensado para compor uma fonte escrita. Estar ciente dessas diferenças altera nossas interpretações diante do texto.

Perceba que as questões homéricas estão envoltas em uma interpretação moderna acerca da “autoria” que, como sugeriu Foucault (2009, p. 277), está pautada em critérios definidos pela crítica literária tradicional, bastante próxima da exegese cristã. O autor é entendido como unidade estilística e como nome capaz de caracterizar um certo modo de ser do discurso. Isso é, para haver discurso há de se ter um nome que possa invocá-lo, afinal “o anonimato literário não é suportável para nós” (Foucault, 2009, p. 276). Todavia, na Antiguidade Arcaica, como aponta Martin West (1999, p. 365), o anonimato era, se não a regra, ao menos um lugar-comum. É possível, portanto, que até o Período Clássico os discursos circulassem e fossem aceitos como verdadeiros sem a necessidade da figura do autor, distantes das ideias modernas de originalidade, plágio ou direitos autorais. Talvez por isso as menções a Homero só apareçam no século VI AEC, quando seus textos passaram a ser recitados integralmente durante eventos na pólis ateniense por decreto de Hiparco, filho do tirano Pisístrato. Note que, nesse caso, haveria uma distinção entre a formação da figura de Homero e a composição dos poemas a ele atribuídos.

Em resumo, as perspectivas sobre a autoria dos poemas épicos se sustentam, correntemente, sobre um dos cinco argumentos seguintes, como apontou Jácome Neto (2013, p. 201): 1) um aedo, por volta dos séc. VIII ou VII AEC, versado nas tradições narrativas orais, teria ditado os poemas heroicos a um escriba; 2) em semelhante período, um poeta, consciente tanto da arte escrita quanto oral, teria redigido as narrativas tradicionais dos rapsodos arcaicos; 3) existiam poemas orais do Período Arcaico que só foram reunidos e compilados no Período Clássico, especialmente após a ascensão de Pisístrato em Atenas, meados do séc. VI AEC; 4) embora influenciados por poemas tradicionais arcaicos, os versos só foram compostos, já sob a forma escrita, por encomenda de Pisístrato ou Hiparco; e 5) o conteúdo dos poemas já existia em tradições narrativas variadas, desde o Período Micênico até o Clássico, só sendo estabelecida uma vulgata tardivamente, com a intervenção dos escoliastas.

Observe que nas hipóteses 1 e 2 a figura do “autor” poderia refletir sobre a composição textual dos poemas enquanto os transcrevia, contudo sem se sobrepor à tradição pré-existente. Também, tais teses argumentam uma formação mais longeva dos poemas homéricos, datando sua versão escrita entre os séculos VIII e VII AEC. Não obstante, as hipóteses 3, 4 e 5 pressupõem uma “autoria” ativa, capaz de modificar ou compor, ligadas ou não às tradições orais do passado arcaico e cuja fixação se deu tardivamente, não antes do século VI. Parece-nos que, em virtude das características orais presentes nos épicos e pela

linguagem arcaica empregada na poesia homérica (mesmo quando comparada a outros textos deste período, inclusive Hesíodo, comumente datado do séc. VII), há razões para se inferir uma relação bastante próxima entre os escritos que conhecemos e a tradição oral arcaica. De todo modo, em finais do século VI AEC, “os poemas eram bem conhecidos por todo o mundo grego” (Graziosi, 2021, p. 67).

Como menciona Teodoro Rennó Assunção (2010b, p. 185-186), não há evidências disponíveis para se afirmar quem seriam os responsáveis e quando teriam sido compostos os poemas atribuídos a Homero, nem mesmo o quanto ficcional ou verdadeira é sua identidade. Logo, mesmo que os poemas já existissem ou estivessem sendo gestados, a figura de seu autor pode ter se formado mais adiante, em períodos posteriores. Como argumentamos anteriormente, em momentos de necessidade política ou por sua inserção na formação educativa na *pólis*, a figura de um poeta cego e próximo das deusas das artes pode ter surgido para garantir a hegemonia dos poemas e seus caracteres pan-helênicos. Assim, Homero seria o nome capaz de exercer o papel em relação ao discurso, não um mero elemento nominativo – aproximando-se da ideia de autoria investigada por Foucault (2009, p. 273).

O próprio nome atribuído ao artista, *Hómēros* (Ὁμηρος), serviu para ratificar teorias acerca de sua existência. Esse não era um nome comum entre os gregos, nenhum outro Homero é mencionado até o Período Helenístico, de modo que, desde a Antiguidade, há questionamentos sobre tal nomenclatura (West, 1999, p. 366). Uma das possíveis etimologias para a palavra afirma que poderia derivar de um termo que significa “refém”, *ómira* (ὅμηρα), talvez uma alusão a um passado como prisioneiro de guerra ou escravo – embora pareça pouco provável que alguém recebesse um epíteto por tal fato. Outra possibilidade está ligada a um grupo de aedos que se auto conclamavam *Homerídai*, mencionado por Píndaro em sua *Segunda Nemeia*. A partir de comentaristas, West (1999, p. 373) formulou duas hipóteses para essa origem: 1) Houve um poeta chamado Homero e dele se originaram os *Homerídai*; e 2) os *Homerídai*, a partir do nome de seu grupo, deram origem a um fundador mítico. Uma vez que o sufixo *-ídai* (ιδαι) era comumente empregado para definir atividades profissionais, West supõem a segunda opção como mais provável.

Há ainda uma hipótese apresentada por Éforo de Cime, o historiador (séc. IV AEC), de que o significado para Homero seria “cego”, apoiada na personagem de Demódoco⁴⁸ (cf.

⁴⁸ Demódoco é um personagem apresentado no Canto VIII da *Odisseia*. Trata-se de um poeta feácio, amado pelas Musas, a quem as deusas haviam removido a visão para lhe conceder o dom dos cantos épicos. Ele narra alguns eventos da *Ilíada* para a corte de Alcínoo, onde Odisseu está disfarçado. Com base em tais descrições e

Cristofolini, 2006, p. 95), ou na concatenação das palavras gregas *ho me horon* (ὅς μὴ ορῶν), “aquele que não vê”, como apresenta Graziosi (2021, p. 37). Interpretamos, porém, que a cegueira mítica do poeta é um elemento alegórico e pode estar apoiado em sua simbologia entre os antigos, não como fonte etimológica de seu nome.⁴⁹ Segundo Jean-Pierre Vernant (1990, p. 135-138), adivinhos e poetas são dotados de uma visão imaterial. Destituídos do sentido da visão, os deuses lhes atribuem o dom de enxergar aquilo que está além do alcance dos olhos – “cegos para a luz, eles veem o invisível” (Vernant, 1990, p. 137). Neste sentido, Homero seria cego, pois vê pelos olhos das musas, enxerga muito além do que poderia um mortal, passa por campos de batalha, ilhas e reinos, viaja por toda a Grécia, alcança a morada divina e o submundo, sabe o que pensam e sentem humanos, feras e deuses. Como canta Chico Buarque, “mesmo porque estou falando grego com sua imaginação [...] os poetas, como os cegos, podem ver na escuridão”.⁵⁰ Os próprios poemas homéricos apresentam essa ideia:

κῆρυξ δ' ἐγγύθεν ἥλθεν ἄγων ἐρίπον ἀοιδόν,
τὸν πέρι μοῦσ' ἐφίλησε, δίδου δ' ἀγαθόν τε κακόν τε:
όφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ' ἡρεῖαν ἀοιδήν.

O arauto conduziu o aedo insigne. Sobre
(a Musa) amou-lhe, concedeu-lhe o bem e o mal:
privou-o de visão, mas não do canto doce. (*Od.* VIII, 62-64)

De todo modo, o real sentido do nome dado ou adotado pelo poeta ainda é motivo de discussões entre os especialistas. Contudo, como mencionado, as questões acerca da arte de Homero não se limitam à existência do poeta, por trás dela se espreitam outros problemas – especialmente acerca da autoria dos épicos e de sua estilística. Assim, seguimos na análise destas questões que, embora não sejam o foco da pesquisa aqui desenvolvida, certamente impactam na forma como interpretaremos as fontes e os fragmentos selecionados no capítulo final. Nosso intuito é apresentar uma visão que leve em consideração a relação entre literatura e história, sem perder de vista a distinção entre texto e contexto. Assim, a importância da análise literária dos poemas homéricos para o historiador é enorme, permitindo que estejamos cientes das diversas e, muitas vezes, contraditórias textualidades presentes na obra poética.

por cantar os mesmos feitos mencionados no épico anterior, Demódoco foi considerado por muitos como um autorretrato de Homero (cf. Vieira, 2001, p. 129).

⁴⁹ Uma das argumentações mitológicas para a cegueira de Homero, conta que o poeta teria pedido aos deuses, diante do túmulo de Aquiles, para contemplar o herói em sua armadura divina. A petição teria sido concedida, mas o brilho da armadura adornada por Hefesto cegou Homero. As musas, apiedadas pelo caso, concederam-lhe o dom poético como reparação à visão perdida (Graziosi, 2021, p. 75-76).

⁵⁰ Trecho da música “Choro bandido”, de Chico Buarque em parceria com Edu Lobo, lançada em 1985 no álbum *O corsário do rei*.

3.2 DA POÉTICA

Em 1795, o filólogo alemão Friedrich August Wolf revolucionou os questionamentos em relação à autoria da *Iliada* e *Odisseia* em seu *Prolegomena ad Homerum*. Seus estudos modificaram a compreensão acadêmica dos poemas épicos, atribuindo novas dimensões e complexidades à investigação sobre sua origem, composição e autoria. As teses de que os poemas homéricos não eram originalmente escritos por um único poeta, mas resultantes de uma longínqua tradição oral, reformularam os Estudos Clássicos e, a partir da filologia wolfiana, formalizaram a questão homérica na Modernidade.

A abordagem de Wolf incluiu uma análise filológica rigorosa, examinando as discrepâncias linguísticas e estilísticas dentro dos textos homéricos. Ele identificou inconsistências e anacronismos que sugeriam diferentes camadas de composição, reforçando sua tese de que os poemas eram uma organização de várias tradições orais. Sua crítica textual meticulosa, como apontou Malta (2015, p. 46) buscou distinguir as adições posteriores dos núcleos mais antigos dos poemas, estabelecendo uma investigação das narrativas homéricas desde sua origem até o Período Helenístico.

De modo geral, pode-se resumir os argumentos de Wolf (2014, p. 43-51) da seguinte maneira: as bases dos épicos seriam pequenos cantos datados do Período Homérico (por volta do século IX AEC), antes da difusão da escrita e produção de narrativas extensas. Esses poemas foram transmitidos, adaptados e expandidos durante séculos por variadas tradições de aedos. Somente no século VI AEC, sob atuação de Pisístrato, essas variantes foram reunidas e compiladas como textos escritos, unificando as narrativas da *Iliada* e da *Odisseia*. Ainda assim, o conteúdo dos épicos continuou a sofrer intervenções pelo menos até finais do Helenístico. Homero, nessa hipótese, poderia ser o autor da maior parte dos cantos originais, mas não de todo o poema, de modo que se deveria identificar as intervenções para alcançar um texto livre de emendas.

Para tanto, o projeto de Wolf era mapear as alterações textuais ao longo de um extenso período de tempo: entre o poema original e aquele redigido à época de Pisístrato (séc. VI AEC); entre o tirano ateniense e Zenódoto (séc. III AEC), considerado o primeiro gramático a editar a obra homérica; entre Zenódoto e Apião, estudioso de Homero em Alexandria (séc. I EC); de Apião a Longino e Porfírio de Tiro, exegetas dos épicos (séc. V); desses a Demétrio Calcondilas (séc. XV), responsável pela primeira publicação de Homero; e, por fim, da

primeira impressão até sua contemporaneidade (séc. XVIII). Pela ambição de sua tarefa, Wolf só foi capaz de chegar à terceira etapa de seu projeto, elucidando, ao longo dos cinquenta e um capítulos de seus prolegômenos, até as alterações de Zenódoto e Apião.

Ainda assim, as inovações de Wolf transformaram os estudos homéricos, abrindo caminho para uma nova era de investigação acadêmica. Sua ênfase na oralidade e na composição fragmentária dos poemas homéricos influenciou profundamente gerações posteriores de estudiosos. A obra de Wolf estabeleceu as bases para o trabalho de outros pesquisadores, como Milman Parry, que posteriormente desenvolveria a teoria da fórmula oral, confirmando e expandindo as ideias iniciais de Wolf.

Como apontado, até o século XVII, os épicos homéricos eram entendidos como produtos letrados da inventividade de um só poeta e as características singulares de sua obra eram fruto da genialidade de seu autor, não provenientes de uma outra lógica literária. Uma análise complexa da distinção entre estilo oral e estilo escrito, como forma de (re)analisar a composição e transmissão da *Iliada* e da *Odisseia* só foi amplamente examinada no trabalho do classicista estadunidense Milman Parry. Suas incursões de pesquisa de campo com rapsodos da ex-Iugoslávia na década de 1930 resultaram em conclusões e acervos de valor incalculável aos Estudos Clássicos e Literários, observando em Homero as “pistas textuais”, como nomeia Graziosi (2021, p. 43), de suas origens orais.

Entre 1933 e 1935, Milman Parry e seus assistentes da Universidade de Harvard acompanharam poetas orais iletrados de tradição muçulmana que eram capazes de citar épicos como *O casamento de Smailagic Meho*, com mais de 12 mil versos (aproximadamente a mesma extensão da *Odisseia*). Wolf (2014, p. 114) havia argumentado que não seria possível que os poemas homéricos possuíssem tamanha extensão sem o auxílio da escrita e que o sistema alfabético ainda não era bem disseminado no Período Arcaico, de modo que os épicos deveriam ser bem mais curtos à época de Homero do que em suas versões escritas. As pesquisas de M. Parry (1971, p. 324), contudo, demonstraram que era possível que rapsodos profissionais, mesmo sem o suporte do texto escrito, recitassem cantos extensos em virtude das características textuais dos poemas orais. Desta forma, embora Wolf fosse um grande defensor da oralidade intrínseca aos épicos homéricos, o *modus operandi* desse estilo poético só pode ser compreendido após os resultados apresentados pelos Parry, Milman e Adam.

Milman Parry trouxe uma grande inovação com suas pesquisas, publicadas entre 1928 e 1935, sendo capaz de fornecer uma explicação satisfatória para o padrão presente na

narrativa homérica, algo que já havia sido notado por críticos antigos ao destacarem a presença das repetições nos poemas. A ideia de que Homero pertencia a uma cultura oral e poderia ser um poeta oral remonta à obra de Wolf, mas, como argumenta Adam Parry (filho e compilador do trabalho de Milman), até então não se compreendia bem o funcionamento dos épicos orais. O trabalho de M. Parry, embora interrompido por sua morte prematura, aponta para uma diferença, não apenas estilística, também filosófica, cultural, de composição e recepção entre oralidade e escrita (Malta, 2015, p. 128-129). Dessa forma, suas pesquisas e comentários revolucionaram os estudos homéricos, comprovando linguisticamente as características de oralidade⁵¹ presentes em Homero. Note, porém, que as marcas de uso da técnica oral não implicam, necessária e indubitavelmente, uma composição exclusivamente oral.

As características observadas por M. Parry (1971) foram as repetições de “fórmulas” prontas que permitiam aos poetas um recurso mnemônico para constituição e resgate dos versos ao longo de sua performance. Isto é, tanto em Homero quanto na poesia oral iugoslava, há estruturas que se repetem, quer sejam através de palavras, versos, motivos ou mesmo cenas inteiras (Parry, 1971, p. 272). Ainda, apresentam-se certas inconsistências narrativas próprias do estilo oral, dando materialidade à tese de que a poesia homérica tem origem em obras coletivas de tradição oralista. Na análise de Jácome Neto (2013, p. 203-204), portanto, independentemente da data exata em que foram compostos ou organizados, podemos observar que os poemas homéricos surgiram de uma extensa e próspera tradição de poesia oral, que se baseava em motes mitológicos relacionados às epopeias da guerra de Troia e às aventuras que circundavam a cidade de Tebas.

A existência deste padrão de repetições foi observada desde os comentadores da Antiguidade, contudo figuravam como falhas textuais, não de Homero, mas da desfiguração dos versos por rapsodos ou escribas menos prodigiosos. Segundo Nietzsche (2006, p. 189), a repetição homérica era compreendida como “um defeito que era preciso atribuir à tradição, não ao poeta”. Essa tese levou os exegetas alexandrinos aos estudos de interpolação e aos escólios dos textos homéricos que buscavam rastrear aquilo que seria originalmente do poeta e o que poderia ter sido adicionado a posteriori, justamente por apresentar incoerências ou reincidências. Os escoliastas, portanto, deram origem às tradições de compiladores que

⁵¹ O próprio termo “oral” para se referir à poesia épica foi uma reivindicação de Milman Parry em um dos únicos artigos que publicou em vida, *Versos inteiramente formulares em cantos heroicos gregos e sul-eslavos* (1933). Em sua análise, Parry argumenta que o rótulo era mais adequado do que aqueles utilizados até então – poesia “popular”, “primitiva”, “natural” ou “heroica”.

buscavam remover das fontes homéricas suas supostas falhas textuais – em sentimento similar ao expressado por Horácio em sua *Ars Poetica*: “indigno-me quando até mesmo o bom Homero cochila”⁵² (v. 359). Os tradutores modernos, anteriores às pesquisas de Milman Parry, também buscaram suprimir esses “defeitos” da poesia homérica, alterando ou apagando as repetições textuais. A célebre tradução do maranhense Manuel Odorico Mendes (1874), a primeira que se tem notícia da *Iliada* integralmente em português, diminui significativamente o número de versos (15.674 versos gregos para 13.116 portugueses). Em parte, pela alternância da métrica, passando o hexâmetro dactílico para decassílabo, mas também pela troca dos epítetos por sinônimos e pela supressão das repetições que “seriam enfadonhas”, segundo o tradutor (Mendes, 1874, p. 21).

Portanto, uma das centrais inovações advindas da pesquisa de campo de M. Parry está em ter sido capaz de relacionar esse padrão que regia as repetições com as qualidades distintivas da poesia oral, apresentando uma explicação convincente para seu recorrente uso ao longo das obras homéricas. O uso de fórmulas e repetições deixa de ser uma imperfeição nos épicos, passa a ser lido como alguns de seus atributos estilísticos. Assim, Milman Parry (1971, p. 13) argumenta que, “na dicção da poesia bárdica, a fórmula pode ser definida como uma expressão regularmente utilizada, nas mesmas condições métricas, para expressar uma ideia essencial”.⁵³

Mesmo desconhecendo os trabalhos de Wolf e os textos compilados por A. Parry, aquele que se dedicar à leitura dos versos homéricos logo perceberá, possivelmente surpreendido, as constantes repetições apresentadas nesses textos. Em alguns momentos as recorrências aparecem de forma sucinta, outros de maneira longa, repetindo inúmeros versos ou toda uma mesma cena. Por exemplo, quase sempre que uma refeição é finalizada um mesmo grupo de expressões é usada por Homero:

αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἔξ ἔρον ἔντο

Depois, saciados [do desejo] de comer e de beber (*Il.* I, 469; *Od.* XVI, 55, grifo nosso).

O mesmo ocorre quando o poeta intenta expressar a alvorada ou a passagem de tempo de um dia para outro:

⁵² “*indignor quandoque bonus dormitat Homerus*” (Hor. *Ars P.* 359).

⁵³ “*In the diction of bardic poetry, the formula can be defined as an expression regularly used, under the same metrical conditions, to express an essential idea.*” (Parry, 1971, p. 13).

ὢμος δ' ἡριγένεια φάνη ρόδοδάκτυλος Ἡώς

Quando a Aurora dedos-rosáceos surge (*Il.* I, 477; *Od.* II, 1).

Se o intuito do poeta é expressar a mesma ideia semântica, mas há necessidade de ser mais específico, os versos são compostos a partir da fórmula típica para gerar uma variação mínima, por exemplo:

‘αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπημεν ἐδητύος ἡδὲ ποτῆτος,

Mas, saciados de comer e de beber, iniciei a fala (*Il.* XI, 780).

καὶ νύ κ' ὁδυρομένοισι φάνη ρόδοδάκτυλος Ἡώς

E enquanto choravam, Aurora dedos-rosáceos surge (*Od.* XXIII, 241).

Ainda, há passagens nos poemas em que um grande conjunto de versos é repetido com pouca ou nenhuma alteração. Duas amostras dessa ocorrência nos textos são: a lista de presentes que Agamemnon, rei de Micenas, pretende ofertar a Aquiles em troca de seu retorno à guerra, na *Ilíada* (IX, 121-299), e a reação de Telêmaco e Penélope aos presságios do profeta Teoclímeno em momentos diversos da narrativa, na *Odisseia* (XV, 535-538; XVII, 162-165). No primeiro caso, o catálogo de presentes é apontado por Agamemnon a Odisseu que se dirige a Aquiles para repetir-lhe os mesmos versos usados pelo rei anteriormente. A única diferença entre os discursos é a omissão por parte de Odisseu dos versos finais, nos quais Agamemnon provoca Aquiles. Já no segundo, tanto Telêmaco no canto XV quanto Penélope no canto XVII pronunciam a exata mesma fala, palavra por palavra, em reação ao agouro proveniente do adivinho de Argos. O contexto e o conteúdo da premonição de Teoclímeno é significativamente dessemelhante nas duas passagens, ainda assim o poeta duplica as respostas antes de prosseguir com a narrativa.

No campo da literatura comparada, Albert Lord apresentou investigações bastante significativas para compreensão da composição oral, especialmente a partir de seu *The singer of tales* (1960). Resumidamente, Lord, com base nos estudos das repetições assinaladas por Milman Parry, concentrou-se na performance dos poetas orais, demonstrando que os aedos não eram meros reprodutores de um texto estanque, tampouco poderiam modificá-lo livremente, visto que seguiam a dicção e modelos formulares da tradição. Ou seja, o poeta era capaz de criar e compor ao longo de sua apresentação, apoiando-se no conhecimento da narrativa, da métrica e das técnicas formulares – como esses modelos de repetições. Albert Lord (1971, p. 68) chama essas ações recorrentes que são descritas com muitos detalhes e

palavras semelhantes de “temas”, mantendo a nomenclatura usada por Parry, enquanto Walter Arend (1933) as denomina “cenas típicas” – como preferimos.⁵⁴

Em ambos os casos, sejam extensas ou curtas, as repetições funcionariam como recurso mnemônico comum à poesia oral, permitindo ao aedo resgatar e organizar os versos seguintes a partir de uma passagem formular. Isso também se aplica, segundo Parry (1971), ao estudo sistemático do uso de nomes-epítetos em Homero. Os epítetos são palavras ou expressões, muito recorrentes nos poemas, que Homero associa às personagens e são bastante funcionais na estilística do poema, a depender do enquadramento métrico que ocupam no verso (Parry, 1971, p. 14-17). Há, portanto, nos usos desses recursos formulares, uma notável finalidade poética.

Os exemplos são inúmeros: Aquiles é também “Pelida” (Πηληϊάδεω Αχιλῆος), “filho de Tétis” (Αχιλεὺς Θέτιδος πάις), “de pés-velozes” (πόδας ὀκὺς Αχιλλεύς) ou “o melhor dos Aqueus” (ο τ' ἄριστον Αχαιῶν). O herói da *Odisseia*, por seu turno, é nomeado como “muito astuto Odisseu” (πολύμητις Όδυσσευς), “divino Odisseu” (δῖος Όδυσσευς), “sofredor Odisseu” (πολύτλας Όδυσσευς) ou pelo mais extenso “sofredor e divino Odisseu” (πολύτλας δῖος Όδυσσευς). Há, ainda, termos frequentemente relacionados a outros elementos narrativos – o mar é sempre “cor de vinho” (οἶνοψ πόντος) e a aurora, como já mencionado, a de “rosáceos-dedos” (ρόδοδάκτυλος). Na análise de Milman Parry (1971, p. 5), o que define o epíteto usado pelo poeta não é o sentido que se dá à sentença, mas a extensão métrica que ocupa no verso. Exemplo disso é a menor recorrência de epítetos para nomes mais extensos e seu uso, quase garantido, para os menores – como observado por Jácome Neto (2013, p. 207). Aquiles, portanto, pode ser “pés-velozes” ainda que esteja parado e Odisseu “sofredor”, mesmo que esteja em momento fortunoso, a ideia essencial transmitida pelo poeta permanecerá sendo, tão somente, suscitar ao personagem referenciado. Assim, M. Parry (1971, p. 13) conclui que o “essencial em uma ideia é o que permanece depois que toda estilística supérflua for retirada”.

Observe o caso de Egisto, amante da rainha Clitemnestra com quem planejou o assassinato do marido traído, Agamemnon. Na *Odisseia* (I, 29), ele é evocado como “irrepreensível” (ἀμύμονος Αἰγίσθοιο) justamente enquanto Zeus, rei dos deuses, admoesta-o

⁵⁴ Fazemos uso da nomenclatura de Arend, “cenas típicas”, em detrimento dos “temas” de Lord e Parry, uma vez que o termo “tema” já é frequentemente usado nos estudos literários para designar o assunto central de uma obra, não as estruturas que se repetem em uma composição oral. Assim, para evitar confusões provenientes da repetição dos nomes, adotamos a denominação defendida por Walter Arend.

por seus atos censuráveis. Também, o humilde porqueiro Eumeu, servo de Odisseu, a quem se dispensa nobres epítetos, reservados apenas aos maiores heróis do poema, como “divino” (δῖος Εῦμαιε) (*Od.* XVI, 461; XVII, 508; XXI, 80, 234; XXII, 157). Por certo, como coloca Graziosi (2012, p. 45), isso não significa que os nomes fossem aleatoriamente usados ou que não mantivessem quaisquer relações com as imagens que suscitavam, contudo são as características da poesia metrificada que primeiro atestam sua operação nos textos.

A incongruência no uso de determinados epítetos ao longo da narrativa é forte argumento de sua pragmática utilidade métrica, ainda que o sentido poético dos epítetos possa ter sido usado por Homero. Como afirma Félix Jácome Neto (2013, p. 210-211), a teoria oral não deve ser levada ao extremo de supor que nada se tenha de singular na poesia homérica ou que novas investigações estão limitadas aos estudos linguísticos. Em verdade, quem quer que tenha composto a *Iliada* e a *Odisseia*, empregava uma quantidade significativamente maior de elementos não convencionais do que se acreditava previamente, o que lhe conferia maior margem para experimentar do que Milman Parry supunha. Dessa forma, a linguagem utilizada por Homero não estava completamente sujeita às expressões formulares.

Não obstante, o investigador que se dedica à obra homérica deve sempre manter à memória que se trata de uma obra poética, ritmada e metrificada, cuja operacionalidade e composição não é a mesma da literatura escrita convencional. Os dispositivos estilísticos da poesia épica, conforme as pesquisas desenvolvidas por Friedrich Wolf e Milman Parry, apresentam como a relação dos helenos com a literatura oral está apartada da nossa experiência moderna de textualidade escrita. Por conseguinte, o apuramento das investigações provenientes da literatura e da filologia também são pontos centrais para desenvolvemos análises históricas coerentes, capazes de gerar interpretações conscientes das características e contextos próprios às fontes, do contrário aceitariam interpretações equivocadas.

3.3 DO PERÍODO HISTÓRICO

Para além das questões poéticas, aos historiadores resta ainda um outro problema: seriam os poemas homéricos portadores de narrativas mitológicas ou fontes de algum período da história grega? Caso sim, a que período e cultura estariam relacionados? Perceba que estudar os versos épicos, quer como obras literárias ou como vestígios históricos, pressupõe refletir possibilidades de relação entre Homero e sua(s) época(s). Para os antigos, porém, não

parecia haver dúvidas da historicidade da épica. Na visão de Camila Zanon (2013, p. 175), ainda que os poemas não fossem obras de um historiador, era recorrente a interpretação de que seus versos evocavam um passado comum aos helenos. Exemplo disso, aponta Charles Segal (1994, p. 3), são as inúmeras tentativas de situar as paisagens homéricas no mundo real, buscando relações entre o passado e o presente gregos a partir da geografia.

Tal anseio, contudo, não se restringiu aos antigos. No final do século XIX, as famosas (e controversas) escavações de Frank Calvert e Heinrich Schliemann na suposta Troia encontrada em Hissarlik, na Turquia, reacenderam as discussões sobre a historicidade da narrativa homérica.⁵⁵ Essas questões ocuparam lugar de destaque na historiografia, arqueologia e estudos literários por mais de um século, inspirados pelo anseio de revelar o mundo que Homero descreve.

Na busca pelo período histórico retratado em Homero muitas foram as hipóteses levantadas, tomando por base tanto os textos épicos quanto as evidências arqueológicas. A arqueóloga Susan Sherratt (1990) acredita que a sociedade épica pode estar relacionada a um Período Pré-Palaciano Micênico (séc. XV AEC), pautando-se nas descrições de armas e fortificações presentes nos poemas e que desapareceram antes do Período Arcaico. Assim, mesmo que compilada em época posterior, o texto homérico possuía “ecos de um passado ainda mais antigo, lembrado oralmente”⁵⁶ (Sherratt, 1990, p. 807). Já o historiador Moses Finley (1982), baseado na aparente coerência da sociedade homérica ao redor de um código heroico exemplar e na divergência com as evidências palacianas micênicas, constrói sua argumentação a partir da ideia de que Homero apresenta um símile da sociedade arcaica, aquela dos séculos VIII e VII AEC, evocando a Idade do Bronze apenas como validação histórica para a narrativa.

Não de imediato, alguns pesquisadores passaram a ter a percepção de que não haveria necessidade dos épicos recomporem um período ordenado da história grega para que pudessem servir de fontes históricas. O historiador Pierre Vidal-Naquet (2002, p. 25), por exemplo, afirma ao analisar as pesquisas de Schliemann que:

É impossível fazer coincidir uma epopeia com uma escavação. É tão razoável buscar a Troia de Homero em Troia quanto esperar encontrar a trompa de Rolando em Roncesvalles. Se vocês querem fazer uma ideia da Troia de Homero, não devem ir à

⁵⁵ Para um estudo pormenorizado da relação entre a arqueologia e os versos homéricos, bem como das tentativas de comprovação dos poemas por Calvert e Schliemann, ver: Zanon, 2013.

⁵⁶ “but it is clear that they [the Homeric poetry] contain echoes of an even older, orally remembered past” (Sherratt, 1990, p. 807).

colina de Hissarlik. Mesmo o *Guide bleu* da Turquia é obrigado a constatar que o sítio é decepcionante. É melhor ler a *Iliada* ou contemplar uma coleção de vasos gregos nos quais se representaram diversos episódios da guerra lendária.

Acreditamos que Vidal-Naquet (2002, p. 28-36) e Jácome Neto (2013, p. 215) se aproximam ao argumentar que é preciso questionar a aparente coerência do poema, visto que a coesão da sociedade descrita no texto homérico não pode ser entendida como uma “representação”, seja direta ou indireta, de uma realidade ou período histórico helênico. Ante a conclusões como as de Sherratt, ao alegar uma sociedade micênica representada na épica, pode-se contra-argumentar que “o fato de Homero ter desejado evocar a Grécia micênica não significa que ele a tenha efetivamente descrito” (Vidal-Naquet, 2002, p. 29). Semelhantemente, um alegado código heroico arcaico, ainda que coerente na textualidade poética, “não é um fenômeno histórico, apesar de Finley” (Jácome Neto, 2013, p. 215).

A análise historiográfica do texto de Homero, portanto, requer uma examinação detalhada de todas as particularidades estilísticas e linguísticas discutidas até aqui, compreendendo a singularidade de um épico oral. Não obstante, deve considerar que, para além de tentar mapear o período retratado nos poemas, é possível refletir sobre a forma como Homero e seu público interpretaram seus contextos históricos, ao analisarmos os sinais discursivos e lógicas sociais retratadas em suas obras. Isso não significa que a sociedade homérica é, tão somente, fruto da inventividade de seu(s) autor(es), mas uma ação simbólica que dialoga com as questões relevantes ao seu tempo, ainda que não expresse com exatidão uma comunidade e temporalidade específicas. Logo, incita-nos a considerar como o poeta e seus ouvintes/leitores entenderam as condições materiais de existência com base na simbologia poética empregada para retratar seu passado e conservar sua memória. Neste último tópico, portanto, para finalizarmos as análises estilísticas da obra homérica, buscamos apresentar brevemente as temáticas dos poemas a serem examinados no capítulo seguinte.

3.4 DO ENREDO

Até aqui, identificamos que os épicos homéricos ocupam um lugar de destaque nos Estudos Clássicos, sendo considerados não apenas obras literárias de grande valor estético, mas também importantes fontes históricas e culturais. Também, que foram provavelmente compostas em uma era que antecede a invenção, ou pelo menos a disseminação, da escrita alfabetica na Grécia. Essas narrativas épicas foram transmitidas oralmente por gerações antes

de serem finalmente fixadas por escrito e, por isso, são marcadas por uma série de complexidades particulares às obras de transmissão oral, refletida em sua estrutura, estilo e conteúdo. A estrutura e estilo dos poemas foram suscitados no tópico anterior, de modo que nos resta apresentar o conteúdo de suas narrativas antes de adentrarmos à análise dos textos.

Conhecer as narrativas e os contextos dos poemas de Homero é essencial para qualquer investigação textual mais aprofundada. A análise de fragmentos específicos desses textos só pode ser plenamente compreendida e apreciada quando se tem uma visão panorâmica das obras como um todo. Os elementos recorrentes, como os epítetos formulares e as cenas típicas, revelam muito sobre a tradição oral e a técnica poética utilizada na composição épica e alteram nosso posicionamento ante ao texto.

Portanto, este tópico pretende apresentar um breve resumo das narrativas presentes nos épicos estudados, compreendendo a importância de um abarcamento abrangente das narrativas da *Iliada* e da *Odisseia* antes de proceder a uma análise de fragmentos selecionados ao desenvolvimento de nosso argumento. Tal abordagem não apenas enriquece a interpretação textual, mas ilumina as técnicas literárias e culturais que moldaram esses monumentos da literatura antiga. Ao explorar a profundidade e a riqueza desses poemas, buscamos demonstrar o porquê dos múltiplos significados observados nos discursos e nos silêncios, por vezes conflitantes, que disputam espaço na simbologia poética de Homero.

3.4.1 *Iliada*

A *Iliada*, um dos mais antigos textos aos quais temos acesso, é considerada a primeira obra da autointitulada literatura ocidental. É surpreendente que, mais de dois milênios após sua composição, ainda possua tamanho apelo entre leitores e estudiosos. A cadeia de transmissão de seus versos, quer remonte ao Micênico ou Arcaico, permanece vívida até o presente. O título da obra (Ιλιάς) faz menção à cidade de Troia, ou *Ílion* (Ιλιον) como também era conhecida. Sua narrativa se concentra nos eventos do último ano da Guerra de Troia, um conflito (possivelmente lendário) entre uma coligação grega e as forças troianas. Composta por vinte e quatro cantos e mais de quinze mil versos, o poema tem como ponto central de sua narrativa a ira do heroico Aquiles, rei dos mirmidões.

Aristóteles, em sua *Poética* (1459a 30-38; 1459b 12-18), elogia a poesia homérica por não se ocupar de todos os eventos do ciclo troiano, mas somente um pequeno fragmento de seus eventos. Ao invés de apontar todos os acontecimentos de uma década de guerra, o narrador opta por pouco mais de cinquenta dias. Sobre os fatores que deram início à guerra e seus resultados finais, pouquíssimo é dito, não mais que breves menções, analepses e prolepses – ainda que suas causas e consequências estejam sempre rondando os poemas, condicionando as ações presentes e refletindo nas futuras.

Mēnis (μῆνις), uma palavra anosa e pouco comum ao grego, é usada no início do texto para evocar a temática do poema: a “fúria”. A cólera do herói, responsável por vultosos sacrifícios aos exércitos helênicos, como nos informa Homero, desponta em uma rusga com o rei de Micenas, Agamemnon, sobre a posse da escrava Briseida. Essa mesma temática pauta todo o enredo da narrativa, a *Iliada* apresenta as causas, as consequências e a conclusão dos eventos que envolvem a ira de Aquiles. Esses são os episódios que o poeta solicita à musa nos versos iniciais:

Μῆνιν ἄειδε θε Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
οὐλομένην, ἦ μνῆ' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε
πολλάς δ' οἰθίμους ψυχάς Ἀΐδη προΐαψεν
ήρωων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν

A fúria, deusa, canta, do Pelida Aquiles,
fúria funesta responsável por inúmeras
dores aos dânaos, arrojando magnas ânimas
de heróis ao Hades, pasto de matilha e aves. (Hom. *Il.* I, 1-4).

Após uma praga enviada por Apolo, em virtude do rapto da filha do sumo-sacerdote, Criseida é restituída ao seu pai para acalmar a ira do deus. Briseida, até então concubina de Aquiles, é então reclamada por Agamemnon. O incômodo, advindo das posições provenientes da hierarquia militar, é o primeiro motor para a fúria que levará ao afastamento de Aquiles do exército e ao enredo do poema. Agamemnon vê sua liderança ameaçada pelo dom heroico de Aquiles que, por sua vez, sabe ser o maior em batalha, embora preterido nas assembleias. De modo conflitante, apesar de ser reconhecidamente o maior dos guerreiros aqueus, na maior parte do poema Aquiles permanece distante de qualquer conflito armado.

Uma virada se dá com a morte de Pátroclo, companheiro de Aquiles, no canto XVI. A ira de Aquiles, até então voltada contra o líder grego, altera-se no canto XIX, dirigindo-a para Heitor, príncipe troiano e assassino de Pátroclo. Ainda assim, a cólera pélida permanece sendo a força motriz dos acontecimentos, exatamente como apontado no recorte definido por Homero nos quatro primeiros versos do poema. O herói retorna ao campo de batalha,

inflexível em seu anseio de vingar o falecido amigo. Sua fúria segue até infligir a morte de Heitor no canto XXII, momento em que prepara as exéquias de Pátroclo e ultraja o corpo do falecido príncipe, arrastando-o com seu carro ao redor dos muros de Troia.

O poema culmina com o encontro entre Aquiles e Príamo, rei de Troia e pai de Heitor. Príamo suplica pelo corpo de seu filho, e Aquiles, movido pela compaixão e pelo reconhecimento da dor compartilhada, devolve o corpo de Heitor para um funeral digno. A *Ilíada* termina com a preparação do funeral do príncipe troiano, deixando a conclusão da guerra fora de sua narrativa. Como bem sintetizou o poeta argentino Jorge Luis Borges (2000, p. 52) sobre a narrativa da *Ilíada*:

Talvez Homero, ou o homem que chamamos Homero (pois essa é uma velha questão, claro), tenha pensado que escrevia o seu poema sobre um homem furioso, e isso de algum modo nos desconcerta. Pois entendemos a fúria como os latinos: “*ira furor brevis*” – a fúria é uma loucura breve, um acesso de loucura. O enredo da *Ilíada*, em si próprio, não é mesmo dos mais atraentes – a idéia do herói amuado na sua tenda, sentindo que o rei o tratara injustamente, e que então move a guerra como uma rixa privada porque o seu amigo fora morto, e depois disso vende o homem que matara ao pai desse homem.

A morte de Heitor, portanto, é também o fim de Troia e a conclusão do poema. Talvez por esse motivo, autores como James Redfield (1994), afirmam que o foco do poema está na “tragédia de Heitor” que, diferentemente de Aquiles, não pode escolher estar ou não na guerra que se impunha frente aos muros de sua cidade. O caso de Heitor é, de fato, notável, mas não diminui o drama emocional e a tragédia pessoal de Aquiles. Frederico Lourenço (2019, p. 14) bem assinala que “a capacidade de sentir mais dor do que o comum dos mortais é apanágio do homem homérico”, de modo que, apesar do foco no espaço de tempo da fúria de Aquiles, o confronto com a morte perpassa todas as personagens. Morrer, na *Ilíada*, parece ter significado muito maior do que viver (Lourenço, 2019, p.16). Por isso diria Jasper Griffin (1983, p. 94) que o foco homérico não está na guerra, mas na morte.

Barbara Graziosi (2021, p. 86) argumenta que a mortalidade de Aquiles, sendo ele semidivino, é um dos cernes da fúria narrada na épica homérica. Neste sentido, a classicista italiana percebe elementos de semelhança entre os argumentos centrais da *Ilíada* e do poema babilônico *Epopéia de Gilgamesh* (possivelmente compilado no século VII AEC). Ambos os heróis possuem ascendência divina, rebelam-se contra suas limitações humanas, enfurecem-se pela morte de seu melhor amigo, passam pelo luto, vingança e buscam, incessantemente, a perenidade (Graziosi, 2021, p. 89-94). O foco de Gilgamesh em sua jornada é a imortalidade, nada tão distante do caso de Aquiles, mas há limites para as comparações entre os épicos. No

texto grego a imortalidade não é tão literal como no caso babilônico, mas uma alegoria para a glória eterna, *kléos* (κλέος), advinda da bela morte, *kalós thánatos* (καλός θάνατος), do herói trágico homérico. A contradição da situação heroica de Aquiles é que, para ser imortal, será necessário morrer antes da vitória na guerra.

A ideia da bela morte foi bastante trabalhada por Jean-Pierre Vernant (1978), partindo justamente da *Iliada*, ele apresenta uma concepção de morte heroica que glorifica aquele que pagou com a vida pela derrota em combate. Tal concepção caminha em recíproco entendimento com a escolha solicitada por Tétis ao filho, Aquiles, entre uma vida breve de glória imorredoura ou uma existência longeva, mas ausente de qualquer glória (*Il.* IX, 412-416). O escrito de Vernant é, de fato, admirável em sua argumentação e mapeamento do poema, porém, consideramos bastante precisa a crítica de Teodoro Rennó Assunção (1995) ao apontar uma “lei do heroísmo radical” presente na concepção de que uma vida breve e morte em batalha culminariam, automaticamente, na “bela morte” vernantiana. Veja, por exemplo, que a morte de seu protagonista não aparece na narrativa do poema, apenas o espetro de sua inevitabilidade já caracteriza o modelo heroico de Aquiles.

Observa Assunção (1995, p. 56-57) que, à exceção de Heitor e Pátroclo, não são retratadas as mortes dos grandes nomes do épico. Nesses dois casos, diferentes de Aquiles, os personagens não escolhem seu destino, morrem como consequência da guerra. O classicista afirma que “na sequência de alguns erros fatídicos de Heitor, é a trapaça de Atena, antes que o desejo de glória do herói, o último responsável manifesto por esta morte” (Assunção, 1995, p. 60). Outrossim, há de se considerar os reconhecidos exemplos heroicos longevos, como é o caso de Nestor, o eloquente ancião, e, também, será o de Odisseu e Eneias. De modo que a glória não repousa tão somente na morte, mas nos atos heroicos realizados mesmo quando sob o risco iminente da morte. Assim, há uma nova contradição da situação heroica, é necessário se manter vivo, engendrando feitos até que a morte traga efetiva glória. Ficam, portanto, múltiplas interpretações da personalização do heroísmo e glória homéricos e, por mais que possuam coerência no contexto dos poemas, não podem ser instantaneamente transladados como realidades históricas. Como bem resumiu Maria Helena da Rocha Pereira (2014, p. 92): “Em tudo o que é relativo a Homero, não há teoria ou opinião que não tenha sido contraditada, e as mais notáveis apenas conseguem ter aceitação durante algumas dezenas de anos”.

Embora não esteja narrado no tempo presente da *Iliada*, apenas mencionado, sabemos as razões míticas atribuídas ao início do conflito: o rapto da bela Helena, esposa de Menelau e rainha de Esparta. Paris (também chamado Alexandre), um jovem príncipe troiano, foi incentivado por Afrodite a sequestrar Helena após ser prometida a ele como recompensa por escolher a deusa como a mais bela na célebre discórdia do pomo de ouro.⁵⁷ Esse ato provocou a ira de Menelau, que, junto com seu irmão Agamemnon, rei de Micenas, convocou os reis e heróis da Grécia para formarem uma coalizão e resgatar Helena, iniciando a longa e devastadora guerra. Sabemos, ainda, alguns acontecimentos relacionados ao fim da guerra, em parte pelas promessas e prolepses feitas no poema. É o caso da morte de Aquiles, ferido por Páris com auxílio de Apolo, da invasão aos muros troianos e destruição da cidade. O famoso ardil de Odisseu, o cavalo de Troia, só é brevemente mencionado no canto VIII da *Odisseia* pelo aedo Demódoco. Entremos, portanto, no conteúdo do próximo poema.

3.4.2 *Odisseia*

Enquanto a *Iliada* se ocupa da glória, a *Odisseia* é o poema do retorno (vόστος). Dentro os muitos que se deram após o fim do conflito com Troia, Homero foca em um único regresso, o mais extenso e tortuoso deles, o de Odisseu (ou Ulisses, na tradição latina), rei de Ítaca. Apesar dos milênios de estudos técnico-especializados em torno de seus versos, a *Odisseia* ainda permanece proporcionando uma grandiosa satisfação literária mesmo aos leitores que jamais tenham ouvido falar das questões homéricas. Diferentemente do cenário bélico do primeiro poema, esse segundo é um título de aventura, cujo enredo é focado em errâncias e contextos palacianos.

A *Odisseia* teve uma influência imensa na literatura e na cultura, ousamos dizer, talvez superando a *Iliada* no imaginário ocidental. Ela não apenas consolidou os arquétipos do herói astuto e do retorno aventuroso, mas também inspirou inúmeras obras ao longo dos séculos. Não à toa, ao abrir *Os Lusíadas*, Luís de Camões primeiro pede, antes de cantar seu épico à

⁵⁷ Durante o casamento de Peleu e Tétis (pais de Aquiles), todos os deuses foram convidados, exceto Éris, a deusa da discórdia. Segundo o mito, indignada por ter sido excluída, Éris lançou um pomo de ouro entre os convidados, com a inscrição “Para a mais bela”. As deusas Hera, Atena e Afrodite reivindicaram o prêmio, e Zeus, para evitar (justamente) a “discórdia” entre elas, delegou a tarefa de escolha a Paris. Cada deusa tentou subornar o troiano com promessas generosas: Hera ofereceu poder e realeza, Atena prometeu sabedoria e vitórias militares, e Afrodite garantiu-lhe o amor da mulher mais bela do mundo. Paris escolheu Afrodite, recebendo o amor de Helena e desencadeando uma série de eventos que culminaram no conflito. O “julgamento de Paris”, como ficou conhecido, aparece em breve menção na *Iliada* (XIV, 25-30) e, supostamente, era parte dos *Cantos Cípios*, poema épico perdido que apresentava os acontecimentos anteriores ao texto homérico.

portuguesa, que interrompam as narrativas gregas e latinas, bem como o canto das musas de outrora. Interessante notar que, embora muito se tenha advogado em favor da superioridade literária da *Iliada*, ao iniciar seus versos, é a *Odisseia* e a *Eneida* (de Virgílio) que Camões evoca como modelos a serem superados pela primeira epopeia da literatura lusófona.

Cessem do sábio Grego e do Troiano
As navegações grandes que fizeram;
Cale-se de Alexandre e de Trajano
A fama das vitórias que tiveram;
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,
A quem Neptuno e Marte obedeceram.
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se elevanta. (Camões, *Lusíadas*. I, 3).

Frutos de uma mesma tradição, passando-se no mesmo universo e apresentando semelhante rol de personagens, a *Iliada* e a *Odisseia* são, em verdade, bastante diferentes em termos narrativos e literários. Desde a Antiguidade, essas dessemelhanças levaram a teorias sobre a autoria dos épicos. Os gramáticos, chamados “separatistas”, Xénon e Helânico (séc. V AEC) parecem ter sido um dos primeiros a propor que diferentes autores compuseram cada um dos poemas épicos. Como bem apontou Frederico Lourenço (2018), em nota introdutória a sua tradução da *Odisseia*, apesar da linguagem épica tradicional que ambos os poemas herdaram e de algumas repetições formulares, há muitas divergências nas visões e estilos narrativos de ambos os textos. Desse modo, parece ser “altamente improvável que o poeta de *A Cólera de Aquiles* tenha sido quem compôs *O Regresso de Odisseu*” (Lourenço, 2018, p. 13).

Evidente exemplo disso, que quase todo leitor se apercebe, está na temática narrativa recortada logo no início dos poemas. Se na *Iliada* o texto se mantém devotamente ligado aos eventos da ira de Aquiles, suplicados às musas nos versos incipientes, na *Odisseia* o recorte não é tão indeclinável. Segundo canta os três primeiros versos do poema, as musas são evocadas para narrar as errâncias de Odisseu em sua longa e atribulada jornada de retorno para casa após a queda de Troia. Todavia, os eventos dessa heroica jornada se limitam ao ínterim dos cantos V a XII, com maior foco nos relatos de Odisseu, os *Apólogos*, a partir do IX, quando narra suas aventuras aos feácios. Os cantos I a IV, chamados *Telemaquia*, focam na figura de Telêmaco, filho de Odisseu, e sua busca por notícias do pai, passadas duas décadas desde sua viagem para lutar contra os teucros. A partir do canto XIII, rumo à *Mnesterofonia*, Odisseu, já em Ítaca, dá início ao plano para reaver seu palácio e exterminar os pretendentes de Penélope, sua esposa. Segundo aponta Lourenço (2018, p. 14), é possível

que houvesse uma versão mais antiga do texto odisseico, sem os cantos I a IV, XI e XXIV e com as narrações das aventuras em terceira pessoa pelo narrador. Ainda assim, quando comparada à constância da *Iliada*, os desvios narrativos da *Odisseia* que conhecemos hoje são notáveis e, embora não reduzam a qualidade literária do poema, demonstram certa divergência estilística, apresentando uma construção formal mais complexa e não-linear da estrutura narrativa.

Composto nos mesmos vinte e quatro cantos, mas com cerca de três mil versos a menos, há também uma considerável alternância na tratativa das personagens. Ao mesmo tempo que a temática da *Odisseia* desvia de seu recorte mais do que a *Iliada*, o protagonismo e heroísmo de Odisseu é intransigente. Enquanto *mēnis* é a palavra usada para abrir o primeiro poema, aludindo à “fúria” que guia o enredo, esse segundo é principiado por *ándra* (ἄνδρα), “homem”, levando-nos diretamente à figura que norteia o épico. Desde o advento do texto aparece uma clara distinção entre o protagonista e seus antagonistas que usurpam de sua casa e o mantém distante de sua família. Se no épico da glória não há mocinhos e vilões, permitindo que nos levemos pela narrativa do lado grego ao troiano, no poema do retorno a divisão é objetiva e desde o começo ouvimos cientes da necessidade de morte dos pretendentes que se aglutinam no palácio em Ítaca. Não obstante, porém, boa parte dos eventos é narrado em primeira pessoa, o que adiciona complexidade a essas considerações morais da figura ulisseia e apresenta marcas da não-neutralidade do narrador homérico, diferente do que argumentam alguns críticos.

A tese da narratologia, produzida em finais dos 1980, permitiu reconsiderar abordagens que interpretavam o narrador das épicas como objetivo e imparcial, inclinado a descrever os eventos sem proximidade, comentário ou julgamentos. Todavia, o fato de o narrador não estar inserido no âmbito interno à história, não significa neutralidade. Homero é capaz de colocar diversos argumentos em jogo, dar voz a personagens conflitantes, ir e voltar na linearidade do tempo narrativo e, ainda que de maneira sutil e menos direta, posicionar-se no texto. Nas palavras de Jácome Neto (2013, p. 212):

[...] reconhecer o caráter sutil ou discreto do narrador homérico é diferente de entendê-lo como “neutro” ou “objetivo”: ele possui várias “técnicas” indiretas ou implícitas para orientar a audiência e o leitor a seguir seu ponto-de-vista, como, por exemplo, a descrição de situações hipotéticas; prolepses e analepses; sumários; pausas e comentários indiretos.

Por exemplo, retornemos ao proêmio do Canto I:

ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίς ιερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν:
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἵδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα δὲν κατὰ θυμόν,
ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἔταιρων.
ἀλλ' οὐδ' ὡς ἐτάροντος ἐρρύσατο, ιέμενός περ:
αὐτῶν γάρ σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὅλοντο,

O homem multi-versátil, Musa, canta, as muitas
errâncias, destruída Troia, pólis sacra,
as muitas urbes que mirou e mentes de homens
que esculinou, as muitas dores amargas
no mar a fim de preservar o próprio alento
e a volta dos sócios. Mas seu sobre-empenho não
os preservou: pueris, a insensatez vitima-os (*Od. I, 1-7*).

O narrador homérico, logo de início, apresenta um julgamento de seu principal personagem e articula elementos sutis para obter a simpatia de seu público. Desde já nos é dito que os companheiros de Odisseu serão mortos e que ele, líder e rei desses homens, será incapaz de salvar se quer um deles, ao contrário, vários deles padecem por suas escolhas e atos. Apesar disso, sua imagem é logo absolvida pela alegação de que muito havia sofrido e que, mesmo sem sucesso, o herói desejava o regresso dos companheiros. A invocação das Musas nos versos imediatamente anteriores, servem de elemento ratificador ao argumento elencado em favor de Odisseu. Há, porém, no canto XII (v. 262-452), uma acusação contra o herói a partir do discurso de Euríloco, apresentando que Odisseu dormia enquanto seus companheiros passavam fome. Os soldados decidiram comer o gado de Hélio, únicos animais disponíveis na ilha, o que resultou na fúria do deus e em sua morte. Para o narrador parece, todavia, que Odisseu tentou salvar seus conterrâneos, punidos tão somente por sua própria insensatez.

A figura heroica é bastante diversa entre os dois poemas, na *Iliada* o colérico e sanguinário Aquiles, na *Odisseia* o astuto e ardil Odisseu. Enquanto ambos são reverenciados como heróis, suas características, motivações e métodos diferem significativamente, refletindo variadas concepções de heroísmo na literatura homérica. Odisseu é o arquétipo do herói sagaz, cujas aventuras são marcadas por sua engenhosidade e habilidade em superar adversidades através do intelecto. Esse é o caso do cavalo de Troia e da fuga na ilha dos ciclopes. O primeiro adjetivo usado para caracterizá-lo, logo no primeiro verso do poema, é *polytron* (πολύτροπον), “multiversátil” na tradução de Trajano Vieira ou “de muitas guinadas” na de Barbara Graziosi, uma alusão à sua capacidade de adaptação e sobrevivência. A reconquista do palácio por Odisseu, já em Ítaca, é marcada por paciência e estratégia, estendendo-se ao todo onze dos vinte e quatro cantos. A vivência no espaço do *oikos* (οἶκος) e

a humanidade do herói, distante da divindade e severidade de Aquiles, tornam-no um herói mais próximo da audiência.

A história deste épico começa com Odisseu preso na ilha da ninfa Calipso, que o mantém cativo há sete anos. Enquanto isso, em Ítaca, Penélope e Telêmaco enfrentam a pressão de vários pretendentes que desejam se casar com a rainha, substituindo o lugar do rei, considerado morto. Atena intervém, ajudando Telêmaco a partir em busca de notícias de seu pai. Paralelamente, os deuses decidem que é hora de o herói retornar. Partindo da ilha de Calipso, Odisseu chega ao país dos Feácios onde é recebido no palácio de Alcínoo. Ali o herói relata suas aventuras, passando por inimigos, monstros, ciclopes, lotófagos, tempestades, pela ilha da feiticeira Circe e pelo Hades.

Findas as histórias, o multiversátil segue disfarçado para Ítaca, no intuito de voltar à família e por fim aqueles que atentavam contra seu palácio. Novamente auxiliado por Atena, Odisseu se revela primeiro ao filho e depois a alguns leais servos, elaborando uma estratégia para recuperar seu lar. Participa de um concurso de arco onde apenas ele, em seu disfarce, consegue encordoar o arco e disparar uma flecha através de doze machados alinhados. Após provar sua verdadeira identidade, Odisseu, com o apoio de Telêmaco e seus aliados, enfrenta e mata os pretendentes em uma batalha violenta no salão do palácio, restaurando a ordem e a honra de sua casa. O poema encerra-se com a reunião de Odisseu e Penélope, trazendo um desfecho à longa e árdua jornada do herói e reintegrando-o à sua vida e posição em Ítaca.

Diante desses complexos poemas e entendendo as múltiplas mundividências dos personagens épicos, intentamos prosseguir com a análise de fragmentos das obras e observar, dentro do sistema poético tradicional explicitado na narrativa homérica, os comportamentos éticos e transgressores desempenhados pelas masculinidades heroicas que circulam nos textos épicos. Em outros termos, que entendiam os gregos ao abordar os “homens de Homero”? Seria possível pensar um modelo comportamental de masculinidade suscitado pela narrativa homérica? Se sim, quais suas relações com a alimentação? Estamos fadados às interpretações conservadoras das direitas ou é possível heterogeneizar os clássicos?

4 OS BANQUETES DE HOMERO

*Eu comi com o apetite dum herói de Homero...
E meio adormecido, encantado, incessantemente avistava, longe, na
divina Hélade, entre o mar muito azul e o céu muito azul, a branca
vela, hesitante, procurando Ítaca.*

Eça de Queiroz⁵⁸

Como mencionado no segundo capítulo desta pesquisa, a poesia épica, profundamente relacionada com a cultura grega arcaica, destaca a importância dos banquetes não apenas como ocasiões de refeição, mas elementos fundamentais para a organização das relações sociais, políticas e religiosas. A comensalidade transcende o mero ato de se alimentar; trata-se de um ritual que expressa valores sociais e simbólicos – como hospitalidade, hierarquia social, cosmovisões, éticas e conexões com o sagrado. Nesta seção, buscamos investigar a significância da alimentação, especialmente por intermédio dos significantes dos banquetes adequados e das carnes nas narrativas poéticas, analisando suas funções distintas nos contextos poéticos da *Iliada* e da *Odisseia*. Para tanto, levaremos em conta os aspectos histórico-literários da épica arcaica, demarcados no capítulo anterior, bem como as discussões iniciais que sintetizam as relações alimentares e de gênero possibilitadas pela obra homérica.

O banquete na poesia épica de Homero atua como um microcosmo da sociedade heroica, um espaço onde as hierarquias são afirmadas, as relações são negociadas e os valores fundamentais são reforçados (ou transgredidos). Através da partilha de alimentos e bebidas, os banquetes revelam as dinâmicas de poder e os ideais éticos que regem o mundo homérico. Entre narrativas que combinam guerra, viagem, heroísmo e intervenção divina, Homero constrói um universo rico em simbolismo e significado, no qual os elementos aparentemente cotidianos – como a alimentação e os banquetes – assumem um papel fundamental. Esses momentos de compartilhamento de comida e bebida não são meros detalhes descritivos, mas elementos estruturantes que organizam a narrativa, revelam aspectos da cultura grega e carregam significados simbólicos profundos. Os atos, as expectativas sociais e as práticas que excluem ou incluem, suscitam formas de vida que modelam as performances de gênero – como já destacado por Butler (2018, p. 35), Connell (2005, p. 37), Haraway (2004, p.

⁵⁸ Ver: Queiroz, 1901, p. 79 e 220.

211-216), Scott (1995, p. 75) e Segato (2018, p. 41), conforme sintetizado anteriormente. Em nossa análise, no contexto diegético do texto homérico, tais expectativas podem ser traçadas a partir das relações e comportamentos éticos suscitados pela alimentação – seja por sua ratificação ou retificação dos padrões de masculinidade traçados na poética.

Logo, o estudo dos banquetes na poesia épica transcende a mera análise das práticas alimentares da Grécia Arcaica, configurando-se como uma investigação profunda na tessitura simbólica que entrelaça possibilidades éticas, sociais, de gênero e corporeidade na cultura heroica. Os banquetes, notadamente aqueles que envolvem o consumo de carne, retratam momentos de revelação – rituais que, para além da nutrição física, fomentam a coesão social, estabelecem hierarquias e performam masculinidades.

Na *Iliada* e na *Odisseia*, como argumentaremos, encontramos dois polos em tensão: os banquetes equilibrados, marcados pelo sacrifício ritualístico, pela redistribuição justa da carne e pela comunhão entre guerreiros e deuses; e os banquetes desmedidos, caracterizados pelo excesso alimentar, pela ruptura da ordem social e pela transgressão das normas religiosas e ético-alimentares. Essa oposição não é meramente dietética, mas simbólica: ela circunscreve o espectro das masculinidades admissíveis e sanciona ou reprova determinadas formas de existência.

Nesse sentido, o estudo dos banquetes na épica homérica oferece uma chave para compreender os agenciamentos de gênero que operam nos poemas. A masculinidade não é uma essência, mas uma performance construída socialmente e regulada por gestos culturais, incluindo ético-alimentares, que moldam corpos e identidades. Os desvios desse modelo não são apenas falhas morais, mas possibilidades de reconfiguração social. A desmesura masculina na épica pode, por exemplo, marcar a “feminilização” indesejável do herói (como ocorre nos insultos dirigidos a Páris)⁵⁹ ou, em outros casos, denunciar sua bestialização (como nas associações em símiles animalescos).⁶⁰

A análise dos banquetes equilibrados e dos desmedidos – sobretudo em relação ao consumo de carne – permite delinejar não apenas o ideal de masculinidade homérica, mas

⁵⁹ Embora não seja objetivo desta pesquisa, convém ressaltar como a masculinidade do príncipe troiano contrasta com outros modelos heroicos suscitados pela poesia épica. Páris é frequentemente associado à feminilidade, paixão e sedução, sendo criticado por outras personagens como o responsável pela guerra entre gregos e troianos em virtude do sequestro de Helena e por não cumprir com as expectativas sociais. Não obstante, é no mínimo curioso que o nome mais recorrentemente aplicado ao herói (Aléxandros) possa elucidar, em tradução literal, o protetor do que é relativo ao homem – justaposição do verbo “proteger”, *aléxiō* (ἀλέξω), e do substantivo “homem”, *ándros* (ἀνδρός). Para maior aprofundamento, veja: Suter, 1984.

⁶⁰ Tais associações serão tratadas adiante, no quarto item do quinto capítulo.

também suas zonas de instabilidade e transgressão. O alimento torna-se um marcador de fronteiras entre o humano e o monstruoso, o masculino e suas alteridades possíveis. É por isso que esse campo temático se revela fértil para o estudo das masculinidades na Antiguidade, abrindo caminhos para pensar gênero como prática incorporada, situada e historicamente modulada.

Nos banquetes moderados, a masculinidade heroica é afirmada por meio da contenção e do respeito ao *ethos* coletivo. A partilha justa da carne sacrificial, por exemplo, reafirma a posição social dos heróis e sua adesão ao código de honra. Os banquetes equilibrados e as carnes, surgem-nos como forma de investigar as relações e, a posteriori, refletirmos sua contraposição, os banquetes desmedidos, que permitem analisar os discursos éticos e dietéticos às masculinidades homéricas. As transgressões, neste caso, tornam-se centrais para pensarmos os desvios sociais e de gênero – comer em excesso, apropriar-se dos bens alheios e violar os limites da hospitalidade e da religiosidade. Este capítulo explora a relevância da temática alimentar na poesia homérica, destacando o papel dos banquetes moderados e das carnes como elementos centrais à compreensão dos discursos da narrativa épica. Então, como nos convocou Ateneu de Náucratis (*Deipnosophistai*, V. 186e), “falemos agora dos banquetes homéricos”.⁶¹

4.1 ASPECTOS DO DAÍS (ΔΑΙΣ) HEROICO

Na sociedade retratada por Homero, o banquete é um evento que transcende a mera satisfação física. Ele é um espaço de convivência, onde se estabelecem e reforçam laços de “amizade”, alianças e hierarquias, frequentemente associado à distribuição equitativa de alimentos, partilhados de acordo com o status e os méritos de cada indivíduo – especialmente no caso das carnes, como trataremos adiante. Essa prática reflete consciências de justiça, ordem social e práticas religiosas, valores fundamentais para o contexto heroico épico, irradiados na cultura das sociedades do Período Clássico e Arcaico. Isto posto, compreendemos que o entendimento dos banquetes e dos consumos alimentares, temas centrais aos poemas, mostram-se essenciais à sua interpretação.

⁶¹ “Ημεῖς δὲ νῦν περὶ τῶν Ὄμηρικῶν συμποσίων λέξομεν” (Ath., *Deipnosophistai*, V. 186e).

O termo mais utilizado por Homero para se referir aos banquetes (ocorrendo 29 vezes na *Iliada* e 59 na *Odisseia*)⁶² é *dais* (δαις) – ou sua variação genitiva *daitós* (δαιτός) –, cujo significado literal seria “partilha”, proveniente do verbo *daiomai* (δαιομαί), “repartir” ou “dividir”.⁶³ Isso se verifica no fato de jamais ser descrito em Homero uma refeição solitária, sempre há ao menos um outro com quem se compartilha o alimento (Assunção, 2010a, p. 26). O banquete homérico, como modo basilar relacional no contexto ritualístico da épica, apresenta a comensalidade e partilha refeitorial como ocasiões e instâncias de sociabilidade por excelência, uma vez que pressupõe a companhia ritualística do outro e a constante reciprocidade. Não à toa, esse é o espaço, especialmente na *Odisseia*, destinado à troca de discursos, narrativas históricas e ao canto dos aedos.

Canção e comida estão intimamente ligadas no mundo homérico, seja nos banquetes aristocráticos, ocasiões principais para a execução de poemas pelos bardos aos convivas, ou mesmo em contextos alimentares mais humildes, o ato de comer fornece o ambiente ideal para a contação de histórias, atuando como metalinguagem na narrativa poética. Por exemplo, os banquetes no palácio de Alcínoo, rei dos feácios, servem como um cenário para Odisseu narrar suas aventuras anteriores – curiosa demonstração da elisão temporal que caracteriza a estrutura narrativa singular e sofisticada da *Odisseia*. Esses momentos não apenas avançam a trama, também permitem uma reflexão sobre os eventos passados, organizando essa narrativa não linear e enriquecendo a caracterização do herói.

O banquete, nesse contexto, funciona como um dispositivo narrativo que conecta diferentes partes da história, unindo o passado e o presente. No canto de Demódoco durante o festim no salão feácio (*Od.* VIII. 62-82, 471-520), ou mesmo na pequena refeição dentro da cabana de Eumeu, realizada apenas entre ele e Odisseu após seu retorno (XV. 398-402), o banquete serve como elo conector. A canção, *molpē* (μολπή), companheira dos banquetes, conecta o ato alimentar à poesia e à situação heroica, por isso o aedo cego é evocado pelo epíteto de herói, *hérō* (ἥρω), ao receber do rei ítaco uma porção de carne nobre durante a refeição.

ώς ἄρ' ἔφη, κῆρυξ δὲ φέρων ἐν χερσὶν ἔθηκεν

⁶² Convém ressaltar a ocorrência, embora única, dos termos *eilapinē* (εἰλαπίνη) e *éranos* (έρανος) para aludir às refeições na *Odisseia*. Todavia, nesses casos, o primeiro nome indica uma festividade e o segundo um festim no qual não há a figura do anfitrião para prover os convidados, de modo que cada um fazia sua contribuição de alimento e/ou bebida. Ainda, *deípnon* (δεῖπνον) é utilizado nos poemas para se referir ao jantar e *ārīston* (ἄριστον) ao café da manhã.

⁶³ A tradição arcaica do banquete homérico (*dais*) em contraste com a prática clássica do *sympósion* (συμπόσιον), é aprofundado em: Assunção, 2013.

ἢρῳ Δημοδόκῳ: ὁ δ' ἐδέξατο, χαῖρε δὲ θυμῷ.

O arauto põe na mão do **herói** Demódoco
a posta [de carne]. Ele a recebe, e o coração alegra. (*Od.* VIII, 482-483, grifo nosso).

Hérōs é uma das denominações mais aplicadas aos personagens masculinos nos poemas homéricos, termo que, quando dicionarizado, apresenta múltiplos significados em virtude de seus usos, também polissêmicos, na épica arcaica. Como apontou, Christian Werner (2013, p. 29), no âmbito da poesia hexamétrica, tal termo se refere, primordialmente, a homens de uma época relativamente distante, podendo ser, assim, considerados distintos daqueles da audiência em virtude das suas qualidades e tempo excepcionais, levando à tradução (semanticamente coerente) como “herói”. Dizemos “relativamente distante” entendendo que, ao mesmo passo que se pode observar um apartamento entre o passado homérico e a contemporaneidade da audiência, de certo modo havia valores, perspectivas e instituições compartilhadas por ambos, tornando o conteúdo diegético do poema próximo ao público extradiegético.

Persiste, contudo, a dúvida se, no Período Arcaico, o público que assistia às apresentações dos aedos reconhecia as figuras homéricas como parte de uma categoria cultural mais ampla – ou seja, entidades religiosas, igualmente nomeadas como “heróis”, conectadas a locais específicos e capazes de atuar no mundo dos vivos. Convém advertir que afirmações sobre as relações diretas entre a poesia épica e as práticas litúrgicas do Período Arcaico não são consensuais, apesar de inúmeras contribuições significativas.⁶⁴

Observe o fato de o termo “herói” ser amplamente empregado nos épicos para diferentes performances de masculinidade, como no já citado caso do aedo Demódoco (*Od.* VIII, 483), mas também de Eumeu (*Od.* XIV, 514), evocado pelo mesmo título heroico atribuído a deuses, aristocratas e guerreiros. O porqueiro, por exemplo, é tratado pelo epíteto aristocrático *órchamos andrón* (ὄρχαμος ἀνδρῶν), “condutor de homens”⁶⁵ (*Od.* XIV, 22 e 121; XV, 351 e 389; XVI, 36 e 184).

τὸν δ' αὐτέ προσέειπε συβώτης, ὄρχαμος ἀνδρῶν:

E então Eumeu se pronunciou, **pastor de homens** (*Od.* XV, 389, grifo nosso).

⁶⁴ Veja, por exemplo, as discussões apresentadas por Gregory Nagy (2010).

⁶⁵ Note que alguns termos em grego serão traduzidos ao longo do texto, visando apresentar o sentido literal das palavras e associá-los aos nossos argumentos. Contudo, na citação direta aos versos, mantivemos a tradução de Trajano Vieira inalterada, por isso podem ocorrer algumas dissonâncias.

Sabemos, como apresentado pelos estudos de Milman Parry, que há terminologias estilísticas em Homero, logo a recorrência às menções heroicas sugerem: ou um demarcado motivo na poética hexametal, ou uma consciência plural na definição do heroísmo homérico.⁶⁶ Em outros termos, frente à amplitude da ideia do herói em Homero, a épica ou evoca personagens como heróis por razões métricas-formulares, ou a visão de heroísmo ali edificada não se limita à atividade guerreira e à divinização religiosa, mas inclui variadas concepções de masculinidades não apenas da aristocracia guerreira. Em ambos os casos, portanto, entendemos que não seria possível afirmar uma definição *sui generis* dos caracteres que diferenciam um herói dos demais personagens evocados por Homero – ou melhor, ao menos não nos baseando apenas na análise de nomes-epítetos.

A característica heroica parece-nos, portanto, intrínseca ao tempo histórico e à geração dos personagens homéricos, sendo que mesmo não-guerreiros permanecem sendo “heróis” (Souza, 2014, p. 101) e sua atitude heroica é ratificada pelo respeito à moralidade e às instituições que configuram o funcionamento da sociedade épica – algo evidente na figura de Eumeu e Demódoco, até mais do que em alguns dos personagens aristocráticas. Segundo Werner (2013, p. 22), “os poemas homéricos tratam de ações de homens ‘melhores’ (mais fortes, mais poderosos) que os que compõem o público dos poemas, ou seja, da linhagem, já extinta, dos heróis, e de façanhas divinas que interferem diretamente no mundo dos heróis”. De fato, apesar da inegável força ímpar e virilidade presentes nas personagens bélicas da épica homérica, há de se considerar o fato de que esses mesmos heróis-guerreiros também são responsáveis pelas guerras que os dizimam. De maneira menos direta, como na busca de Aquiles por glória e no enfurecimento divino por Odisseu, ou de modo bastante axiomático, como no caso de Páris pelo rompimento com a instituição hospitalar arcaica.

Dentre as instituições que caracterizam e mantêm a sociedade heroica, estão aquelas que circundam as relações alimentares. Desse modo, o estatuto dos heróis homéricos parece estar constantemente associado aos padrões alimentares, uma vez que, nos poemas, “o prazer do vinho e das ovelhas gordas é uma compensação pelas dificuldades e altos riscos da vida heroica” (Bakker, 2013, p. 37).⁶⁷ Se a retribuição pela morte em batalha é *kléos* (κλέος), a glória épica (como estudado por Vernant, 1978), em vida a gratificação dos grandes guerreiros está na multiplicidade de acesso ao alimento – sobretudo na disponibilidade de alguns

⁶⁶ Segundo contagens extraídas da *Perseus Digital Library*, o termo herói (ἥρως) e algumas variações (como ἥρωα, ἥρωες, ἥρων ou ἥρωεστι) aparecem 67 vezes no texto da *Iliada* e 35 na *Odisseia*.

⁶⁷ “Conversely, the enjoyment of wine and fattened sheep is compensation for the hardships and high risks of heroic life.” (Bakker, 2013, p. 37).

insumos altamente considerados naquela sociedade. Neste sentido, desfrutar dos pães finos, das carnes selecionadas e do vinho abundante é, para o herói enquanto vivo, recompensa análoga à glória após sua morte.

Como mencionado, portanto, a alimentação dos heróis homéricos consiste essencialmente em carne assada, pão de farinha branca e vinho doce. Esses elementos alimentícios, embora não sejam os únicos, são os mais recorrentes na formulação dos versos épicos⁶⁸ – não à toa, Homero (*Od.* IX, 191) evocou os dânaos como *sitophagos* (σιτοφαγος), “comedores de pão”. Em seus múltiplos elementos simbólicos, o *daís* homérico é fundamental para a compreensão da sociedade épica. A cultura que a gerou reflete, não apenas as práticas alimentares que influenciaram os costumes de toda a Antiguidade, mas também seus valores, suas crenças e suas tensões. Na *Ilíada*, o banquete é um símbolo da ordem heroica e da honra guerreira; na *Odisseia*, ele se torna um espaço de conflito, de injustiças e de restauração da justiça, adquirindo singular importância ao desenvolvimento narrativo. Em ambas as obras, portanto, o banquete evoca uma ritualística essencial, que articula as relações entre os homens e entre homens e deuses.

Na *Ilíada*, por exemplo, interpretamos os banquetes como momentos de pausa entre as narrativas centrais dos combates, onde os guerreiros se reúnem para fortalecer os corpos e os espíritos. Mais do que simples interrupções para o descanso e a nutrição, os banquetes assumem um papel central na narrativa épica. À mesa, os heróis não apenas restauram suas energias físicas, também fortalecem os laços de companheirismo e reafirmam os valores que sustentam a sua cultura guerreira. Em nossa análise, a distribuição das porções de carne, a libação do vinho e a devoção mediante ao sacrifício aos deuses refletem a ordem social e a distribuição de poder entre os guerreiros e, portanto, suportam diálogos com as masculinidades homéricas. Nestes momentos de confraternização, a narrativa épica ganha profundidade e complexidade, as conversas ou narrativas que se desenrolam durante os banquetes revelam as motivações, as ambições e os conflitos que impulsionam os heróis. As histórias contadas, os desafios lançados e as alianças forjadas ou revogadas moldam o curso

⁶⁸ Referências ao consumo de pão, *sítós* (σίτος) ou *maza* (μαζα), carne, *kréas* (κρέας), e vinho, *oínos* (οίνος): *Il.* I, 59-94; I, 456-476; I, 584-611; II, 399-433; IV, 336-348; VII, 465-482; VIII, 496-554; IX, 50-94; IX, 165-224; IX, 205-221; X, 570-579; XI, 628-643; XI, 725-733; XV, 80-89; XVII, 248-255; XVIII, 558-572; XXIII, 155-183; XXIV, 120-140; XXIV, 281-313; XXIV, 599-670. *Od.* I, 20-27; I, 85-128; II, 288-400; III, 1-68; III, 330-345; III, 417-497; IV, 47-67; IV, 76-89; IV, 620-627; V, 265-269; VI, 309; IX, 5-11; IX, 191; X, 150-186; X, 210-260; XIV, 72-117; XV, 499-501; XVI, 1-53; XVII, 212-259; XX, 110-119; XX, 250-289; XXIV, 213-218. Há ainda o uso do termo *méthy* (μέθυ), palavra antiga que possivelmente já existia no grego micênico (Atienza, 2007, p. 47) e que designa qualquer bebida alcoólica: *Od.* IV, 746; IX, 9; IX, 162; X, 184; X, 477. É também na *Odisseia* que encontramos os primeiros relatos da mistura de vinho com a água para tornar a bebida mais aprazível e diminuir o teor alcoólico: *Od.* I, 110; III, 390; X, 356.

da guerra e o destino das personagens – especialmente dos homens, dado ao teor masculinista dos banquetes.

Como aponta Christian Werner (2019, p. 181), “embora predomine no poema uma qualificação negativa da guerra, o tema da saciedade pode sugerir ao receptor que desejo e prazer também têm um papel na representação da atividade do guerreiro”. Entendemos, assim, que sentar-se à mesa, mais do que partilhar simples refeições, é integrar à comunidade que oferece o alimento, fazer parte daquela sociedade e abraçar as ritualizações da comensalidade que permitem a manutenção de sua cultura – inclusive quando deslocados nos acampamentos militares em Troia. Ainda que reduzido a um mínimo formal, o ato alimentar pressupõe um profundo significado social em Homero e as cenas típicas dos banquetes são, nos termos de Assunção (2013, p. 104), contexto básico da sociabilidade homérica.

Na *Odisseia*, por seu turno, o banquete adquire um caráter mais complexo, dialogando diretamente com os acontecimentos narrativos e pautando as ideias centrais à interpretação da narrativa. No contexto de errâncias deste poema, a hospitalidade e as ritualizações sociais (incluindo suas transgressões) ganham destaque nas relações alimentares refletindo as tensões e as transformações das sociedades retratadas. O abuso da hospitalidade ou a monstruosidade dos banquetes dos pretendentes no palácio, dos ciclopes em sua ilha ou dos tripulantes na ínsula do deus solar, são marcas da desordem mediada pelas práticas alimentares. Em oposição aos banquetes prolongados e inapropriados, mencionados em variados contextos, o poema também revela as capacidades civilizatórias da dietética, destacando especialmente a importância da carne na sociedade heroica como capital simbólico.

O banquete é, portanto, um elemento fundamental para a compreensão da sociedade e da cultura retratadas na épica de Homero. Ele reflete não apenas as práticas alimentares dos heróis homéricos, também os valores que circundam o poder simbólico da comensalidade entre os gregos arcaicos, envolvendo suas consciências, crenças, tabus e tensões. Na *Iliada*, o banquete é um símbolo da ordem heroica e da honra guerreira; na *Odisseia*, ele se torna um espaço de tensão entre diferentes padrões de existência, de relações de alteridade e de mundividências cósmicas. Em ambas as obras, portanto, o banquete permanece como um ritual essencial, que articula as relações entre os homens e entre os homens e seus deuses. Em síntese, embora o banquete seja um elemento comum às duas obras, suas funções e significados variam de acordo com o contexto narrativo e temático de cada poema.

Neste sentido, propomos compreender a importância dos banquetes e dos contextos alimentares na poesia de Homero, destacando seu duplo papel como dispositivos narrativos e como veículos de significação cultural. Os banquetes, enquanto espaços de convívio e ritual, servem não apenas para avançar a trama ou apresentar versos formulares necessários à continuidade da poesia oral, mas para expor as relações de poder, os valores sociais e as tensões que permeiam o mundo homérico, edificando padrões que afirmam ou infringem os modelos de masculinidade heroica da sociedade épica. As cenas alimentares permitem exemplificações de hospitalidade e generosidade, também de conflito e desordem, refletindo a complexidade cultural homérica.

Como ponto de partida nos debates sobre as masculinidades contrastantes nos contextos alimentares, trataremos sobre o destacado papel das carnes como capital simbólico no desenvolvimento de modelos ideais de comportamentos masculinos ou na retratação de desvirtuações morais atravessadas pela alimentação – observados tanto pela historiografia dos Períodos Clássico e Arcaico quanto pela épica dos poemas de Homero. Argumentamos que as carnes, centrais à ritualística dos banquetes homéricos e profundamente destacadas pelos estudos históricos, estão recorrentemente presente nas encenações dos banquetes inapropriados, das masculinidades transgressoras e dos crimes alimentares e religiosos na poética, permitindo contextualizar os modelos violentos e solipsistas de masculinidade como um problema destacado na narrativa. Assim, a análise dos banquetes equilibrados e dos desmedidos – sobretudo em relação ao consumo de carne – permite delinear não apenas o ideal de masculinidade homérica, mas também suas zonas de instabilidade e transgressão. Ver-se-á como o banquete e a partilha da carne se tornam arenas nas quais as virtudes e vícios são dramatizados e a masculinidade é medida em termos éticos, corporais e socioculturais. Contudo, para entendermos adequadamente o texto é preciso considerar seus contextos, por isso voltamos à historiografia antes da análise das fontes.

4.2 OS SIGNIFICADOS DAS CARNES

Como mencionado outrora, os vinhos, pães, e carnes são os mais recorrentes alimentos na poesia épica, todavia, não escapa a este último o mérito de vigorar como o mais simbólico dos insumos homéricos (Ruzene, 2022a, p. 328). Nos banquetes evocados pela poesia de Homero, exemplificados com afinco tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*, as mais almejadas e

preeminentes iguarias eram as carnes grelhadas, de modo que possuíam importância singular na sociedade heroica. Buscando analisar os comportamentos contrastantes de masculinidade nos contextos alimentares, nossa intenção é apresentar uma análise histórico-literária das dimensões da carne, uma vez que as práticas ao redor de seu consumo possuem profundos valores simbólicos para a compreensão das personagens homéricas, afirmando ou contrapondo dinâmicas sociais. Baseando-nos em alguns autores da historiografia da alimentação no Período Arcaico em contraste com as fontes homéricas e seus comentadores, apresentamos uma leitura singular que visa compreender os papéis simbólicos das carnes na épica para relacioná-las com as consciências culturais da época e, então, chegar às masculinidades e aos padrões comportamentais que surgem nos versos. Embora os autores e autoras aqui suscitados tenham apresentado significantes contribuições quanto às carnes no período e na obra de Homero, as associações com os modelos heroicos de masculinidade são leituras nossas.

Voltando-nos à historiografia do Período Arcaico e tendo por base a heterogeneidade da cultura alimentar helênica, observamos que, apesar dos versos homéricos, o pão, o azeite e o vinho parecem ter detido o papel central na alimentação, enquanto as carnes eram mais discretas em termos quantitativos, restringindo-se a ocorrências específicas, sobretudo aos momentos de ritualística religiosa, isto é, no sacrifício aos deuses. A carne, *kreas* (κρέας), circulou profundamente no imaginário social helênico desde o Período Homérico, mas era comumente associada ao ritual sacrificial prometeico (Candido, 2012, p. 13). Mesmo no Período Clássico e Helenístico, conservou-se o espírito religioso e o caráter ritualístico destinado ao consumo da carne.

O principal modelo de sacrifício helênico, *thysia* (θυσία), era um ritual complexo com um elemento central: o abate de um animal doméstico – normalmente ovelhas, cabras, porcos e, em menor recorrência, bovinos (Ruzene, 2024, p. 26-29). A carne do animal sacrificado era então dividida em duas partes: uma destinada aos deuses, ou a uma divindade específica a ser homenageada, e a outra destinada ao consumo pelos cidadãos que participavam do ritual. Essa partilha da carne simbolizava uma comunhão entre o divino e o humano, reforçando os laços da comunidade e sua relação de proximidade com o panteão grego (Ekroth, 2007, p. 250).

Alguns estudiosos, como Gonçalves e Pinto (2012, p. 24), apontam que a Filosofia Clássica aparenta certa preferência pelos animais domésticos em detrimento dos animais selvagens para oblação nos rituais de sacrifício, reflexo de uma visão da sociedade políade

sobre a relação entre o mundo urbano e o mundo natural. A caça, associada à obtenção de carne de animais selvagens, era vista como uma atividade que colocava o mundo “civilizado” da pôlis em uma posição de dependência e submissão ao mundo “natural”. A domesticação de animais, por outro lado, simbolizava o domínio humano sobre a natureza e a capacidade de produzir alimentos de forma controlada e previsível. Compreendemos, contudo, que, embora a caça não ocupasse um lugar central na dieta e nos rituais religiosos da Grécia Clássica, ainda desempenhava um papel significativo na cultura e na sociedade do Período Arcaico. Ademais, um suposto contraste binário entre “cultura” e “natureza” tem sido frequentemente discutido e reinterpretado pela historiografia antiga.

A caça era um tema recorrente na arte e na literatura, sua ilustração em pinturas, cerâmicas, esculturas e poemas é uma evidência de sua importância simbólica e cultural, inclusive em momentos posteriores ao Período Homérico (Ruzene, 2022a, p. 327). A persistência da caça como temática, mesmo após ter deixado de ser uma necessidade para a sobrevivência (ao menos para a maioria da população urbana), demonstra sua importância cultural e simbólica na Grécia Antiga. A caça retratava um elo com o passado, um lembrete das origens da sociedade políade e da relação do homem com o ambiente, ao mesmo passo que evocava uma fonte alimentar mais contingente, cuja disponibilidade não é tão garantida ou autoevidente. Observando a presença da caça como uma temática relevante aos antigos, Judith Barringer destacou seu “papel significativo na Grécia arcaica e clássica muito depois que a caça deixou de ser uma necessidade para a sobrevivência na vida cotidiana” (Barringer, 2001, p. 312).⁶⁹

Nos versos homéricos as carnes de caça marcam presença no cardápio heroico, como aparece no canto IX da *Odisseia*. Notavelmente, porém, nesse caso o sacrifício religioso está ausente da prática alimentar. Essa situação pode ser assumida como uma distinção entre animais selvagens e domésticos no contexto da prática religiosa grega. Uma hipótese é a de que animais de caça, não sendo propriedades do caçador, não poderiam ser dados aos deuses; ou que sua selvageria poderia contrapor as oposições homens-deuses e homens-animais, fundantes do rito sacrificial prometeico (Gonçalves; Pinto, 2012, p. 24). Presumivelmente, como argumenta Barringer (2001), as sociedades gregas já usufruíram uma maior necessidade da caça como meio de subsistência do que na época da composição homérica. Porém, a historiografia demonstra como a caça poderia ser enquadrada no contexto sacrificial,

⁶⁹ “(...) significant role in archaic and classical Greece long after hunting had ceased being a necessity for survival in everyday life” (Barringer, 2001, p. 312).

possivelmente a partir de regras religiosas específicas a ela. O que a literatura demonstra é que, possivelmente, os animais domesticados se mostravam mais desejáveis do que aqueles provenientes da caça, todavia apresentam uma constante associação entre caça e guerra – como elucidaremos adiante.

ὤρσαν δὲ νύμφαι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,
αἴγας ὀρεσκώους, ἵνα δειπνήσειαν ἔταιροι.
αὐτίκα καμπύλα τόξα καὶ αἰγανέας δολιχαύλους
εἰλόμεθ' ἐκ νηῶν, διὰ δὲ τρίχα κοσμηθέντες
βάλλομεν: αἴγα δ' ἔδωκε θεός μενοεικέα θήρην.
νῆες μέν μοι ἔποντο δυνάδεκα, ἐς δὲ ἔκαστην
ἐννέα λάγχανον αἴγες: ἐμοὶ δὲ δέκι' ἔξελον οἴω.

As ninfas, prole do Cronida porta-égide,
tocavam cabras das montanhas, com o intuito
de alimentar meus companheiros. Dos navios
trouxemos o arco oblongo e a lança, longa-cúspide;
em grupos triplos, adotamos e um dos deuses
nos deu a caça pingue: nove por baixel,
em frota de uma dúzia. Dez, só eu obtive. (*Od. IX, 154-160*).

Segundo Marie-Claire Amouretti (2020, p. 143) todas as carnes, independente das espécies abatidas, poderiam ser consumidas nos rituais de sacrifício cruento. Há discordâncias, Ekroth (2007, p. 257-258) apresenta a tese de que muitos percebem a fauna silvestre, os cães e os equídeos como incompatíveis com a esfera sacrificial prometeica, entretanto a arqueologia vem retificando tal tese – evidências osteológicas encontradas nos santuários helênicos apresentam vestígios de uma heterogeneidade de outros animais que parecem ter participado dos rituais e, talvez, dos cardápios gregos.⁷⁰

Segundo pesquisas de Jean-Pierre Vernant (2018, p. 57-58), após o abate, o animal era aberto e suas vísceras cuidadosamente removidas para inspeção, etapa crucial para confirmar se a oferenda havia sido aceita ou não pela divindade (Ekroth, 2007, p. 250). A aparência e condição dos órgãos internos eram interpretadas como sinais divinos. O fígado, em particular, tinha um significado especial na mitologia grega, devido à sua ligação com o mito de Prometeu, o titã que roubou o fogo dos deuses e foi punido com o tormento eterno de ter esse mesmo órgão devorado diariamente por uma ave de rapina, segundo Hesíodo.

⁷⁰ Gunnar Ekroth (2007) cita trabalhos que apresentam a ocorrência de variados animais relacionados aos sacrifícios – bovinos, ovinos, caprinos e suínos compõem a maior parte dos ossos recuperados nos santuários gregos (cerca de 90% do material osteológico recuperado), mas aparecem também carnes de caça (javalis, veados, lebres, raposas e ouriços), burros, cavalos, cachorros, aves (pombos, patos, perdizes, galos, rolas, gansos e galinhas), uma multiplicidade de peixes e crustáceos, além de lobos, gatos, doninhas, tartarugas, cobras, gazelas, camelos, abutres e até leões. Há, ainda, vestígios de ursos e crocodilos, mas estes ossos não parecem ser restos de vítimas sacrificiais, mas provavelmente de oferendas votivas aos deuses (Ekroth, 2007, p. 256-257).

δῆσε δ' ἀλυκτοπέδησι Προμηθέα ποικιλόβουλον
δεσμοῖς ἀργολέοισι μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας:
καὶ οἱ ἐπ' αἰετὸν ὥρσε τανύπτερον: αὐτὰρ ὁ γ' ἡπαρ
ἥσθιεν ἀθάνατον, τὸ δ' ἀέξετο Ἰσον ἀπάντη
νυκτός ὅσον πρόπαν ἡμαρ ἔδοι τανυσίπτερος ὅρνις.

E prendeu com infrágeis peias Prometeu astuciador, cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna, e sobre ele incitou uma águia de longas asas, ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite todo igual o comera de dia a ave de longas asas (*Theog.* 521-525).

O ritual do sacrifício animal era um momento de intensa comunicação com o sagrado, no qual os participantes buscavam estabelecer uma conexão direta com o divino através da oferenda do animal a ser consumido. A cuidadosa preparação da vítima, a procissão solene, o abate ritualístico e a inspeção das vísceras eram etapas essenciais desse processo, que visava garantir a aprovação e o favor da divindade, assegurando a prosperidade e o bem-estar da comunidade (Vernant, 1989, p. 54). De todo modo, a carne atuava como elemento da associação simbólica entre homens e deuses intermediada pelas práticas alimentares e religiosas da Antiga Grécia.

Homero ratifica os elementos da prática sacrificial prometeica em diversas ocasiões, por exemplo no canto VII da *Iliada*, em um ritual realizado na tenda de Agamemnon, no qual é retratado o retalho de um bovino, o cozimento da carne em espetos e a partilha e consumo do animal consagrado.

οἱ δ' ὅτε δὴ κλισήσιν ἐν Αἴτρεῖδαο γένοντο,
τοῖσι δὲ βοῦν ιέρευσεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
ἄρσενα πενταέτηρον ὑπερμενέι Κρονίωνι.
τὸν δέρον ἀμφὶ θ' ἔπον, καὶ μιν διέχεναν ἄποντα,
μίστυλλόν τ' ἄρ' ἐπισταμένως πεῖράν τ' ὀβελοῖσιν,
ὅπτησάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα,
αὐτὰρ ἐπεὶ παύσαντο πόνου τετύκοντό τε δαῖτα,
δαίννυντ', οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύνετο δαιτὸς ἐῖσης:

Assim que chegam junto à tenda de Agamémnon, o rei atrida imola ao hiperardoroso Crônida um touro de somente cinco anos. Escorchar-no, preparam-no, o esquartejam todo, enfiam as postas nos espetos habilmente. Retiram-nas, exímios, quando tostam. Faina finda, dedicam-se ao banquete. E banquetearam, até o coração saciar-se da vontade. (*Il.* VII, 313-320).

Em outro caso, no canto IX, há o sacrifício de um dorso de porco, um lombo de ovelha e uma cabra gorda por Aquiles e Pátrroclo, sendo todas as carnes grelhadas e comidas pelos participantes da liturgia.

ώς φάτο, Πάτροκλος δὲ φίλω ἐπεπείθεθ' ἔταιρω.
αὐτὰρ ὁ γε κρείον μέγα κάββαλεν ἐν πυρὸς αὐγῇ,
ἐν δ' ἄρα νῶτον ἔθηκ' δίος καὶ πίονος αἴγος,
ἐν δὲ συὸς σιάλοιο ράχιν τεθαλυῖαν ἀλοιφῇ.
τῷ δ' ἔχεν Αὐτομέδων, τάμνεν δ' ἄρα δῖος Ἀχιλλεύς.
καὶ τὰ μὲν εὖ μίστυλλε καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἐπειρε,
πῦρ δὲ Μενοιτιάδης δαίεν μέγα ισόθεος φώς.
αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ πῦρ ἐκάη καὶ φλὸς ἐμαράνθη,
ἀνθρακιὴν στορέσας ὀβελοὺς ἐφύπερθε τάνυσσε,
πάσσε δ' ἀλὸς θείοιο κρατευτάων ἐπαείρας.
αὐτὰρ ἐπεὶ ρ' ὥπτησε καὶ εἰν ἐλεοῖσιν ἔχειν,
Πάτροκλος μὲν σῖτον ἔλων ἐπένειμε τραπέζῃ
καλοῖς ἐν κανέοισιν, ἀτὰρ κρέα νεῖμεν Ἀχιλλεύς.
αὐτὸς δ' ἀντίον ἵζεν Οδυσσῆος θείοιο
τοίχου τοῦ ἐτέροιο, θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει
Πάτροκλον ὃν ἔταιρον: δὲ δὲν πυρὶ βάλλε θυηλάς.

Coloca uma travessa sobre o fogo rútilo,
contendo a cabra pingue e o lombo de uma pécora,
contendo o dorso gordo de um porco. Alça-os
Automedonte, enquanto o Aquileu talha
e enfia os nacos nos espetos. Par-dos-deuses,
Pátroclo cuida de inflamar a chama. Assim
que a flama amaina e o fogo fana, a cinza tépida
espalha, sobre a qual aproxima os espetos.
Polvilha sal e os acomoda em assadores.
Tão logo os cresta, deita-os nos pratos. Pátroclo
se encarregou dos pães, que repartiu em belas
canastras. O Aquileu então divide as carnes.
Sentou-se exatamente à frente de Odisseu,
contra a parede oposta. Manda o Menecíade
que honore os numes, e ele ao fogo lança ofertas.
E só depois as mãos avançam nas porções. (Il. IX, 205-220).

Na *Odisseia*, as descrições mais elucidativas provêm, provavelmente, do canto III no banquete de Nestor pela visita de Telêmaco, embora os ritos sacrificiais apareçam em quase toda a extensão do poema.

ἔσχον: ἀτὰρ σφάξεν Πεισίστρατος, ὅρχαμος ἀνδρῶν.
τῆς δ' ἐπεὶ ἐκ μέλαν αἷμα ρύη, λίπε δ' ὄστεα θυμός,
αἷγ' ἄρα μιν διέχευναν, ἀφαρ δ' ἐκ μηρία τάμνον
πάντα κατὰ μοῖραν, κατά τε κνίσῃ ἐκάλυψαν
δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν.
καὶς δ' ἐπὶ σγίζης ὁ γέρων, ἐπὶ δ' αἴθοπα οἴνον
λεῖβε: νέοι δὲ παρ' αὐτὸν ἔχον πεμπώβιλα χερσίν.
αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρ' ἐκάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο,
μίστυλλόν τ' ἄρα τάλλα καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἐπειραν,
ώπτων δ' ἀκροπόρους ὀβελοὺς ἐν χερσὶν ἔχοντες.

líder de heróis, degolou [a vitela]. Defluído o sangue escuro, a vida foge da ossatura. Então, retalham os pernis, em tudo fiéis à moira; besuntam de gordura os nacos, repetindo a operação e sobrepõem a carne crua. O velho os assa em lenha e verte o vinho rútilo, Os jovens portam os forcados quinquedentes. Assam as coxas, cozem vísceras, trinchando

o restante que esperam com o pique; o mesmo
pique afilado, as mãos regiram sobre o fogo. (*Od. III, 454-463*).

Os estudos realizados por Marcel Detienne (1989, p. 7) destacam a importância do ritual de sacrifício na Grécia Antiga, ressaltando a meticulosa separação dos ossos e da gordura dos animais abatidos. Dentre esses, fêmures, vértebras caudais e o posterior da bacia eram considerados as partes nobres, destinadas à queima em oferenda aos deuses (Ruzene, 2022a, p. 328). Essa prática era fundamentada na crença de que a *knísa* (κνίσα), a fragrância emanada durante a cocção e queima desses elementos (ou, em outros termos, a fumaça e o cheiro da carne assada), ascendia ao Olimpo, agradando e “alimentando” as divindades (Ekroth, 2007, p. 250-251).

A fim de intensificar o aroma e satisfazer o paladar divino, ervas e especiarias aromáticas eram frequentemente adicionadas à oferenda, uma vez que a porção destinada aos deuses era consumida pelo fogo, enquanto as vísceras do animal – incluindo pulmões, rins, coração, fígado e baço – eram assadas em espetos e comidas em frente ao altar por um seletº grupo que participava do rito sacrificial (Detienne, 1989, p. 10).

αὐτὸρ ἐπεὶ κατὰ μῆρε κάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο,
μίστυλλόν τ’ ἄρα τᾶλλα καὶ ἀμφ’ ὄβελοῖσιν ἔπειραν,
ώπτησάν τε περιφραδέως ἐρύσαντό τε πάντα.
αὐτὸρ ἐπεὶ παύσαντο πόνου τετύκοντό τε δαῖτα
δαίννυντ’, οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἔισης.

Tão logo as coxas queimam e as entradas comem,
enfiam nos espetos nacos do restante
que assam perfeitamente. Tiram toda a carne.
Concluída a operação, preparam o banquete
e comem até o coração não mais querer. (*Il. I, 464-468*).

αὐτὸρ ἐπεὶ δέ εὗξαντο καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν,
μηρούς τ’ ἔξεταμον κατά τε κνίσῃ ἐκάλυψαν
δίπτυχα ποιησαντες, ἐπ’ αὐτῶν δέ ώμοθέτησαν.
οὐδέ εἴχον μέθυ λεῖψαι ἐπ’ αἰθομένοις ἱεροῖσιν,
ἀλλ’ ὑδατὶ σπένδοντες ἐπώπτων ἔγκατα πάντα.
‘ αὐτὸρ ἐπεὶ κατὰ μῆρ’ ἐκάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο,
μίστυλλόν τ’ ἄρα τᾶλλα καὶ ἀμφ’ ὄβελοῖσιν ἔπειραν.

[...] Oraram, degolaram, courearam,
trincharam coxas, recobrindo-as com camadas
duplas de graxa, sobre as quais põem carne crua.
Sem vinho para aspergir ao fogo as vítimas,
libam com água as vísceras cozidas. Coxas
prontas, saciados já de entradas, retalharam
o resto, que perfuraram com espeto. (*Od. XII, 359-365*).

Após essa etapa ritualística, a carne restante era dividida em porções e distribuída para um banquete comunitário, reforçando os laços sociais e a coesão da comunidade. A partilha da carne no contexto sacrificial é um elemento basilar para constituição da economia socio-alimentar arcaica, por isso é imprescindível o papel do distribuidor, aquele que parcela a carne, garantindo a divisão equitativa e as devidas porções de honra (Amouretti, 2020, p. 143). A leitura de Bakker (2013, p. 37-39) permite entender a atuação enquanto distribuidor das carnes e anfitrião de banquetes como funções essenciais das lideranças no mundo heroico e, em nossa interpretação, estão intimamente relacionadas aos comportamentos esperados das masculinidades heroicas – aquelas capazes de governarem a si e aos outros.

A historiografia centrada no Período Arcaico apresenta compreensões diversas sobre a partilha da carne entre os participantes do rito sacrificial: possivelmente havia alguns momentos em que poderiam ser divididas igualmente considerando o peso do animal consagrado, como apresenta Fustel de Coulanges (2006, p. 84); em outros casos, dependendo do teor dos rituais e do local realizado, eram diferenciadas as qualidades dos cortes, justamente como ocorre nos poemas homéricos. Nesse sistema, “os melhores têm direito aos melhores pedaços” (Grottanelli, 2020, p. 127), demonstrando que a divisão igualitária não era, necessariamente, equitativa, uma vez que alguns são mais iguais que outros. Algo que se observa não apenas na historiografia, mas também na diegese do texto de Homero:

Novamente, a distribuição “igual” não impede que algumas porções sejam mais iguais do que outras. Um ou mais dos convivas podem receber uma parte especial, como quando Agamenon “honra” (*γέπαιρεν*, um verbo relacionado a *γέπας*) Ajax com o dorso do animal sacrificial, uma parte particularmente honorífica (*Il. VII, 321-2*). O convidado em um *dais* normalmente recebe essa parte: Menelau oferece a seu convidado Telêmaco as costas do touro abatido como *γέπας*, ‘porção de honra’ (*Od. IV, 65-66*). (Bakker, 2013, p. 39).⁷¹

A cidadania na Antiguidade grega ia além dos direitos políticos, conferindo aos cidadãos o direito de participar dos sacrifícios públicos e consumir a carne dos animais imolados. Essa carne, portanto, não era apenas alimento, mas um símbolo social que reforçava hierarquias, status e privilégios dentro da comunidade. A participação nos rituais de sacrifício e o consumo da carne consagrada eram formas de afirmar a identidade e o pertencimento social helênico, como assinala a arqueóloga sueca Gunnel Ekroth (2007, p. 251) e o

⁷¹ “Again the ‘equal’ distribution does not prevent some portions from being more equal than others. One or more of the banqueters can receive a special share, as when Agamemnon ‘honors’ (*γέπαιρεν*, a verb related to *γέπας*) Ajax with the back of the sacrificial animal, a particularly honorific share (*Il. 7.321–2*). The guest at a *dais* typically receives this share: Menelaos offers his guest Telemachos the back of the slaughtered bull as *γέπας*, ‘portion of honor’ (*Od. 4.65–6*).” (Bakker, 2013, p. 39).

historiador italiano Cristiano Grottanelli (2020, p. 126). A presença da ritualística e dos caracteres simbólicos da carne apontados pela historiografia na poesia homérica nos permite a interpretação de que Homero não narra apenas uma dietética idealizada, rica nas mais desejadas iguarias, mas utiliza-as para constituir regras de sociabilidade que pautam os modelos de masculinidade heroica.

Pode-se notar, nos poemas épicos, a relação entre o divino e o consumo de carne também a partir da técnica culinária empregada no preparo das carnes nos poemas analisados. Segundo a historiografia alimentar do período, a técnica de cocção da carne variava, podendo ser grelhada em espetos, cozida ou fervida em caldeirões, possivelmente diferindo de acordo com o corte a ser preparado (Detienne, 1989, p. 10). Embora o consumo direto seja apontado como a prática mais comum, a carne também poderia ser comercializada ou distribuída por sorteio (Ekroth, 2007, p. 250-251). Essa prática demonstra que a carne era um capital para além do seu valor nutricional ou religioso, sendo utilizada como moeda ou como forma de estabelecer posições sociais.

Homero, por seu turno, faz menção apenas ao consumo de carnes assadas em brasa, jamais cozidas em caldo ou ferventadas em panela, cremos que as razões para isso vão além do gosto arcaico pelo churrasco. Segundo Platão, a exclusividade de carnes grelhadas nos poemas homéricos pode decorrer do fato de ser “o que os soldados poderiam obter com mais facilidade” (*Resp.* III, 404c),⁷² uma vez que assar carnes sobre o lume não exige o uso de utensílios culinários elaborados. Todavia, mesmo em cenários palacianos, como dentro dos muros de Troia, na *Iliada*, ou na cozinha do palácio em Ítaca, na *Odisseia*, permanece a exclusividade de carnes seladas em espetos sobre a chama. Nossa interpretação, portanto, é de que os métodos culinários descritos em Homero (semelhantes àqueles citados na poesia épica de Hesíodo) seriam descrições do ritual religioso prometeico,⁷³ finalizado pelo compartilhamento de carne assada aos deuses e aos homens. Ao descrever banquetes carnívoros, o poeta está, simultaneamente, apontando para práticas de sociabilidade e religiosidade do mundo grego.

ώς ἔφατ', οὐδέ ἄρα πώ οἱ ἐπεκραίανε Κρονίων,

⁷² “(...) ἀ δὴ μάλιστ' ἀν εἴη στρατιώταις εὐπορα” (*Pl. Resp.* III, 404c).

⁷³ Note como, se for esse o caso, o sacrilégio dos pretendentes de Penélope é acentuado. Embora optassem por preparos análogos aos dos banquetes ritualísticos, cuja parcela divina deveria ser ofertada, os usurpadores do palácio ítaco consumiam, sem medida, aquilo que não lhes pertencia – os animais de Odisseu e, consequentemente, a parcela de carne destinada aos rituais sacrificiais. Trataremos mais dessa hipótese ao refletir os banquetes inapropriados e as potencialidades desvirtuantes das práticas alimentares no contexto diegético dos poemas.

ἀλλ’ ὅ γε δέκτο μὲν ἵρα, πόνον δ’ ἀμέγαρτον ὄφελλεν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δέ εὑζαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,
 αὐέρυσαν μὲν πρῶτα καὶ ἐσφαζαν καὶ ἐδειραν,
 μηρούς τ’ ἔξεταμον κατά τε κνίσῃ ἐκάλυψαν
 δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ’ αὐτῶν δ’ ὡμοθέτησαν.
 καὶ τὰ μὲν ἀρ σχίζησιν ἀφύλλοισιν κατέκαιον,
 σπλάγχνα δέ ἄρ τοις ἀμπείρωντες ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο.
 αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρε κάτι καὶ σπλάγχνα πάσαντο,
 μίστυλλον τ’ ἄρα τάλλα καὶ ἀμφ’ ὀβελοῖσιν ἐπειραν,
 ὥπτησάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα.

assim, mas o Cronida não lhe deu ouvidos:
 aceita a oferta, mas alastra a pena amarga.
 Espargem grãos quando terminam a oração,
 degolam a seguir as reses e as escorchar,
 cortam as coxas que besuntam duplamente
 e jogam carnes cruas sobre elas: queimam-na
 no lenho desfolhado. Tostam a seguir
 no espeto as vísceras no fogaréu de Hefesto.
 E quando as coxas tostam, comem as entranhas,
 cortam o resto em nacos que no espeto enfiam,
 cozendo com cuidado. Então avançam todos. (*Il. II, 419-429*).

Algumas partes do animal sacrificado eram reservadas para finalidades específicas. O couro e a língua, por exemplo, eram destinados ao sacerdote que realizava o ritual, *hiereus* (ἱερεὺς) (Durand, 1989, p. 105). As pernas traseiras e a lombar, por sua vez, ocupavam um lugar de destaque na liturgia grega (Ekroth, 2007, p. 254) e eram frequentemente retratadas em vasos áticos dos séculos VI e V AEC (Tsoukala, 2009). Homero descreve sacrifícios em que o dorso inteiro do bovino é oferecido ao herói honrado durante o festim – como ocorre em homenagem a Ajax no banquete realizado após sua batalha contra Heitor, ou a Telêmaco enquanto convidado de honra na casa de Menelau.

νώτοισιν δέ Αἴαντα διηγεκέεσσι γέραιρεν
 ἥρως Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων.

O rei atreu, o magno Agamémnon, serve
 o lombo inteiro como prêmio ao Telamônio. (*Il. VII, 321-322*).

ώς φάτο, καὶ σφιν νῶτα βοὸς παρὰ πίονα θῆκεν
 δῆτ’ ἐν χερσὶν ἐλών, τά δέ οἱ γέρα πάρθεσαν αὐτῷ.

A parte de honra ao rei, suas mãos lhes estendia,
 o lombo pingue de um bovino, bem tostado. (*Od. IV, 65-66*).

Exceção aos rituais de consumo eram os cultos às divindades ctônicas⁷⁴ e as honrarias aos mortos, nos quais o sangue do animal sacrificado – não em um altar, mas num fosso, *bótros* (βοθρος) – deveria ser completamente vertido ao chão e então sua carne inteiramente devotada, queimada ou enterrada. Neste caso não havia lugar para o banquete social, como tradicionalmente ocorria na veneração aos deuses ou nos protocolos hospitalares aos convidados e suplicantes (Sheid, 2011, p. 265). Exemplo desse ritual é realizado por Odisseu antes de sua descida ao submundo, ao sacrificar em honra aos mortos e em louvor aos deuses reais do érebo, Hades e Perséfone. Vinho, cereais e a carne de dois carneiros são imolados pelo herói, deixando o sangue dos animais escorrer ao solo e, sem consumir nada de sua carne, manda seus companheiros queimá-los.

ἔσχον: ἐγὼ δ' ἄορ ὁξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
βόθρον ὅρυξ' ὅσσον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα,
ἀμφ' ἀντῷ δὲ χοὶν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσι,
πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἡδεί οἴνῳ,
τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι: ἐπὶ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλινον.
πολλὰ δὲ γουνούμην νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα,
ἔλθων εἰς Ἰθάκην στείρων βοῦν, ἥ τις ἀρίστη,
ρέξειν ἐν μεγάροισι πυρήν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν,
Τειρεσίη δ' ἀπάνευθεν ὅιν ιερευσέμεν οἴῳ
παμμέλαν', δις μήλοισι μεταπρέπει ἡμετέροισι.
τοὺς δ' ἐπεὶ εὐχωλῆσι λιτῆσι τε, ἔθνεα νεκρῶν,
ἔλλισάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ὀπεδειροτόμησα
ἐς βόθρον, ρέει δ' αἴμα κελαινεφές: αἱ δ' ἀγέροντο
ψυχαι ὑπὲξ Ἐρέβευς νεκύῶν κατατεθηώτων.
νύμφαι τ' ἡθεοί τε πολύτλητοί τε γέροντες
παρθενικαὶ τ' ἀταλαὶ νεοπενθέα θυμὸν ἔχουσαι,
πολλοὶ δ' οὐτάμενοι χαλκήρεσιν ἐγχείησιν,
ἄνδρες ἀρτίφατοι βεβρωταμένα τεύχες ἔχοντες:
οἱ πολλοὶ περὶ βόθρον ἐφοίτων ἄλλοθεν ἄλλος
θεσπεσίη ιαχῆ: ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἥρει.
δὴ τότ' ἐπειθ' ἐτάροισιν ἐποτρύνοντος ἐκέλευσα
μῆλα, τὰ δὴ κατέκειτ' ἐσφαγμένα νηλέι χαλκῷ,
δειραντας κατακῆται, ἐπεύξασθαι δὲ θεοῖσιν,
ἰφθίμῳ τ' Αἴδῃ καὶ ἐπανῇ Περσεφονείῃ:

[...] Então saquei da coxa o gládio
e um fosso abri de um côvado de lado. A todos
os mortos delibei: ao lácteo-mel apus
o vinho doce e água. Sobre (pó alvíssimo
de cevada) espargi. Passei a suplicar
muito sobre a cabeça exangue dos defuntos:
a mais perfeita vaca estéril, quando em Ítaca,
imolaria, ardendo os dons na pira. Só
para Tirésias eu reservaria a dádiva
pan-negra de um carneiro do tropel lustroso.
Sem mais nada rogar à estirpe cadavérica,
degolei no fossado a dupla de carneiros:

⁷⁴ O termo “ctônico”, *khthonios* (χθονιος), significa “relativo à terra” ou “terreno” e designa os deuses ou entidades do mundo inferior, como oposição às divindades olímpicas celestes. Esta nomenclatura versa tanto sobre os deuses do submundo (potências infernais relativas ao Hades), quanto sobre os deuses do subterrâneo (potências relativas ao que há debaixo da terra, como os minérios e a fertilidade do solo).

o sangue negrinelybuloso escorre. Do Érebo, afluem as âmas dos perecidos, moças e moços e gerentes multianiquilados, esposas joviais de coração neomísero, exército ferido pelo pique brônzeo, mortos no prêlio cujas armas pingam sangue, turba caótica ao redor da fossa, uivando ávida. E a angústia esverdeada me deteve. Os animais jazentes pelo bronze cruel, mandei que os nautas os coureassem e queimassem, rogando aos deuses, Hades invencível, tétrica Perséfone (*Od. XI*, 24-47).

O canto XI da *Odisseia* nos introduz uma fórmula singular de banquete, aquele que serve como “um diferenciador social entre a comunidade dos vivos e a comunidade dos mortos”, como investigou Stéphanie Barros Madureira (2021, p. 70). Neste fragmento, as almas dos mortos no Hades se aproximam do ritual oferecido por Odisseu para sorver o líquido sanguinário. O sangue, elemento simbólico da vida, serve de alimento aos defuntos e, como se os afastasse momentaneamente da morte, permite que se comunique com o herói. O banquete necromântico oferecido por Odisseu, centrado na ingestão do sangue “cru” pelos mortos e no consumo da carne imolada pelo fogo, é mais um exemplo dos múltiplos simbolismos que circundam os rituais da alimentação na cultura grega – servindo, inclusive, como demarcação da alteridade entre vivos e mortos a partir do compartilhamento da necessidade de se alimentar (cf. Madureira, 2021, p. 79-81).

ἀλλ’ ἀποχάζεο βόθρου, ἀπισχε δὲ φάσγανον ὁξύ,
αἴματος ὄφρα πίω καὶ τοι νημερτέα εἴπω.
ῶς φάτ’, ἐγὼ δ’ ἀναχαστάμενος ξύφος ἀργυρόηλον
κοιλεῷ ἐγκατέπηξ’. ὁ δ’ ἐπεὶ πίεν αἴμα κελαινόν,
καὶ τότε δή μ’ ἐπέεσσι προσηγόρια μάντις ἀμύμων:

Recolhe tua espada à beira-fosso, e eu sorvo
o sangue a fim de pronunciar veracidades.’
Devolvi à bainha a espada cravejada
em prata, recuando o passo. O vate exímio
bebeu o sangue enegrecido e pronunciou (*Od. XI*, 95-99).

Por todos esses elementos, torna-se evidente a afirmação que “o sacrifício de vítimas animais constituía o principal ato da religião grega” (Ekroth, 2007, p. 250).⁷⁵ Não obstante, apesar do papel destacado das carnes, em alguns rituais distintos poderiam ser feitas oferendas de vegetais, frutos, sementes ou bolos, respingados com água, mel, leite ou azeite (Carlan, 2012, p. 87), cereais também poderiam compor a ritualística, sobretudo a cevada – mais recorrente que o trigo, como demonstra a arqueologia antiga (Silva, 2012, p. 179). Em

⁷⁵ “(...) the sacrifice of animal victims constituted the principal act of Greek religion” (Ekroth, 2007, p. 250).

Homero, a carne aparece como principal elemento sacrificial, embora ocorram libações com vinho e com alguns grãos, acompanhando as carnes. Observe o uso do termo *oulokhútai* (οὐλοχύτας) – junção de *oulai* (οὐλαῖ), “cevada”, e *khutós* (χυτός), “derramado” – para expressar a cevada polvilhada sobre a vítima e o altar antes do sacrifício.

αὐτὰρ ἐπεί ρ' εὗξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,
αὐνέρυσαν μὲν πρῶτα καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν,
μηρούς τ' ἔξεταμον κατά τε κνίση ἐκάλυψαν
δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν.

Espargem grãos quando terminam a oração,
degolam a seguir as reses e as escorchar,
cortam as coxas que besuntam duplamente
e jogam carnes cruas sobre elas: queimam-nas (*Il.* II, 421-424, grifo nosso).

αὐτὰρ ἐπεί ρ' εὗξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,
αὐτίκα Νέστορος νιὸς ὑπέρθυμος Θρασυμήδης
ῆλασεν ἄγχι στάς: πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας
αὐγενίους, λῦσεν δὲ βοὸς μένος. οἱ δ' ὀλόλυχον

Lançam punhados de cevada, rogam. O árdeo
Nestoride Trasímede fere a vitela
abruptamente, a golpe de acha nos tendões
cervicais. O vigor se esvai [...] (*Od.* III, 447-450, grifo nosso).

Como nos estudos historiográficos e arqueológicos do Período Arcaico, o banquete épico homérico, além de suas dimensões social e política, carrega um forte componente religioso. Os sacrifícios aos deuses precedem frequentemente as refeições, garantindo a proteção divina e a legitimidade do evento. A partilha da carne sacrificada simboliza a comunhão entre os homens e os deuses.

A análise da recorrência do termo *mageiros* (μάγειρος) por Maria Regina Cândido (2012, p. 14) exemplifica essa relação, uma vez que o termo designa tanto aquele que dissecava e preparava o animal para refeição quanto quem o sacrificava na liturgia religiosa – isto é, sacerdote matador, açougueiro e cozinheiro. Similarmente, a palavra *hiereión* (ἱερεῖον) definia tanto o animal para consumo humano quanto a vítima oblada em sacrifício divino, de acordo com os estudos de Jean-Pierre Vernant (2018, p. 58).

Nesse contexto, a obra épica demonstra que a abstenção da carne também implica negar a porção ofertada aos deuses. Corroborando essa ideia, a historiografia do Período Arcaico mostra que a religião cívica condenava aqueles que tentavam burlar o sacrifício cruento, como na liturgia órfica,⁷⁶ pois negavam o status de inferioridade humana estabelecido

⁷⁶ Os mistérios órficos, ou orfismo, eram um conjunto de ritos religiosos helênicos, de caráter iniciático, associadas à literatura atribuída ao poeta mítico Orfeu. O orfismo originou-se do culto orgiástico de Dioniso por

pelo mito prometeico – como argumentamos em escritos precedentes (cf. Ruzene, 2022a, p. 335). Vale lembrar que os ritos de sacrifício foram definidos pelo mito do titã Prometeu, presente tanto na *Teogonia* quanto em *Os trabalhos e os dias*, obras compostas pelo poeta Hesíodo no Período Arcaico.⁷⁷

Os sacrifícios de abate na Grécia Antiga, profundamente enraizados no mito de Prometeu, não apenas sublinhavam a inferioridade inerente da humanidade em comparação aos deuses, mas também serviam para estabelecer uma clara distinção entre humanos e animais. Essa dinâmica é elucidada por Ekroth (2007, p. 251) ao explorar como a necessidade fundamental de comer para sustentar a vida destacava a mortalidade humana, um contraste gritante com a imortalidade divina, nutrida pela ambrosia e pela fumaça devotada nos sacrifícios.

No entanto, a humanidade não era compreendida como desprovida de vantagens. O domínio do fogo, um presente roubado pelo titã, elevou os humanos acima dos animais selvagens, que se alimentam de carne crua ou não a consomem (Hes. *Theog.* 565-569; *Op.* 51-58). Todavia, o fogo cedido aos humanos não mantém as características da chama divina, assim como nós próprios é fraca e perecível, sendo necessária constante intervenção para que não se extinga. Essa posse exclusiva do fogo confere à humanidade um status único, diferenciando-a do reino animal, mas também dos divinos, o que simboliza sua posição na ordem social cósmica.

Portanto, o ato de sacrificar e consumir carne na Grécia Antiga era um ritual multifacetado, cujo simbolismo remonta à fragilidade humana e dependência da comida para a sobrevivência, ao mesmo tempo em que celebrava a engenhosidade técnica e a capacidade de manipular o mundo natural através do fogo. O mito de Prometeu e a prática do sacrifício animal, portanto, entrelaçam-se para revelar uma rica tapeçaria de crenças e práticas que

volta do século VII AEC. Dentre as concepções dos mistérios órficos estava a crença de que era necessário se libertarem de tudo o que aprisionava a alma à vida corporal e à morte. Segundo Rita Codá dos Santos (2014, p. 339), a “abstenção de alimento animal era a principal e a mais observada das abstinências órficas”.

⁷⁷ Segundo o poeta, na época em que deuses e humanos viviam em proximidade, o titã Prometeu foi encarregado de delimitar o tipo de vida próprio aos deuses e aquele que caberia aos humanos. Para tanto, o titã abateu e retalhou um enorme touro, separando-o em dois montes: um para as divindades, outro para os homens. Como forma de favorecer os seres humanos, ele ludibriou os deuses, que seriam os primeiros a escolher. Prometeu encobriu os ossos em apetitosa gordura e a boa carne em repulsivas entranhas. Zeus, o rei dos deuses, deixou-se enganar pelas aparências e optou pela trouxa de ossos envoltos em gordura, enquanto a melhor carne era cedida aos homens (*Theog.*, 535-560). O castigo foi imediato, ao consumirem a carne de um ser morto os homens passaram a ser como os demais animais, de modo que viraram dependentes do alimento, suas forças se limitaram, tornaram-se perecíveis e condenados à dor, fadiga, envelhecimento e morte. Por outro lado, os deuses, que se limitaram aos odores da fumaça dos ossos e gorduras, ratificaram a superioridade de sua natureza com relação aos humanos (*Theog.* 561-564; *Opera et Dies*, 45-50).

moldaram a identidade e a cosmovisão arcaica.

A ratificação de Homero na relação entre o consumo de carne e a religião grega, evidencia-se, ainda, nos banquetes dos pretendentes na *Odisseia*, no qual, além do ultraje sócio-moral, também são uma grande violação do costume religioso ao consumir carnes sem ofertar a parte que concerne aos seres divinos. Analisamos, portanto, que, aos espectadores dos poemas homéricos, o crime dos pretendentes contra os deuses pode ter sido percebido com maior gravidade caso a carne, não sendo item comum na dieta da população em geral, fosse consumida principalmente no contexto de festivais religiosos. De todo modo, a ausência de sacrifício no consumo dos pretendentes, tenha sido intencionalmente destinada a sinalizar negligência religiosamente ofensiva ou não, ecoa fortemente nos modelos alimentares retratados nos versos épicos.

Pior ainda, os próprios deuses são excluídos do banquete. Mesmo sem o elemento de roubo e destruição de propriedade, sua alimentação e bebida são atos de mero consumo, desprovidos de qualquer compartilhamento com o divino na forma de libações e sacrifícios. (Bakker, 2013, p. 47).⁷⁸

Apesar da forte presença do componente religioso, as festas homéricas não se limitam a ocasiões divinas. Muitas vezes, elas são desencadeadas por eventos e circunstâncias da vida de suas personagens e das ocorrências narrativas – a chegada de um visitante (*Od.* III, 350-355), uma celebração de vitória (*Il.* VII, 311-315), a oficialização de uma aliança (*Od.* X, 466-469), a reconciliação entre partes que estavam em conflito (*Il.* I, 457-474), além de casamentos (*Od.* IV, 3-4) e funerais (*Il.* XXIV, 802), demonstrando a pluralidade da vida social homérica ao redor do alimento. Essa multiplicidade revela que as práticas de comensalidade não eram apenas ocasiões intrinsecamente religiosas, embora compartilhassem o alimento com os deuses, fazendo alusões ao cotidiano e às práticas daquela sociedade. Ao compartilhar a comida e a bebida em um ambiente ritualístico, os festins homéricos emergem como eventos multifacetados, que congregavam elementos religiosos, mas também sociais e políticos.

Ekroth (2007, p. 253), de maneira análoga, informa que a percepção da carne na Grécia Antiga não era homogênea, ou seja, não havia uma conceituação única e consistente sobre seu caráter “sagrado” ou “secular”. Essa ambivalência é evidente na maneira como a carne é retratada nas narrativas e nos registros arqueológicos: em alguns momentos, ela está

⁷⁸ “Worse still, the gods themselves are excluded from the feasting. Even without the element of theft and property destruction their eating and drinking are acts of mere consumption devoid of any sharing with the divine in the form of libations and sacrifices.” (Bakker, 2013, p. 47).

intrinsecamente ligada ao ritual sacrificial prometeico, carregada de significado religioso e simbolismo; em outros, é mencionada em contextos de consumo despreocupado e em comércios, sem qualquer ênfase a sua origem ou status.

Essa ausência de um termo específico para o abate em um contexto secular e a falta de interesse das fontes literárias em discutir as origens e propósitos do consumo de animais – isso é, se eram sagrados ou seculares – apontam para uma diferença significativa entre as práticas antigas e as modernas. Enquanto na modernidade há uma clara distinção entre contextos religiosos e profanos, na Grécia Antiga essa separação não parece existir de forma tão nítida – em verdade, tal dualidade pode não ter simbolizado o mesmo mal estar para os antigos, como bem sintetizou Mircea Eliade (1992, p. 14).

Para a consciência moderna, um ato fisiológico – a alimentação, a sexualidade etc. – não é, em suma, mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que ainda o envolva (que impõe, por exemplo, certas regras para “comer convenientemente” ou que interdiz um comportamento sexual que a moral social reprova). Mas para o “primitivo” um tal ato nunca é simplesmente fisiológico; é, ou pode tornar-se, um “sacramento”, quer dizer, uma comunhão com o sagrado.

Jean-Louis Durand (1989, p. 87-88), em estudo sobre a pintura dos vasos áticos, defende que todas as retratações de carne nessas obras devem ser compreendidas dentro de um contexto ritualístico. Essa perspectiva sugere que a carne, na arte clássica, estaria intrinsecamente ligada a práticas religiosas, possivelmente sacrificiais. Victoria Tsoukala (2009, p. 14-16), por seu turno, apresenta uma série de cerâmicas que retratam a carne em contextos possivelmente seculares, dissociados de qualquer “aparência” religiosa. Essa interpretação indica que a carne na arte e cultura helênica poderia ter significados mais amplos, relacionados à vida cotidiana e não apenas ao sagrado.⁷⁹

Assim, Ekroth (2007, p. 254) reforça a dificuldade dos arqueólogos em distinguir o que é sagrado e o que é secular na análise de vestígios materiais. A materialidade, por si só, não revela necessariamente a dimensão religiosa de um objeto ou prática. Diante dessa multiplicidade de interpretações, é plausível que os animais fossem abatidos tanto em contextos rituais quanto em contextos seculares. Apesar disso, há evidências de que os gregos evitavam o consumo de carne proveniente de animais abatidos sem qualquer ritual religioso (Berthiaume, 1982, p. 79-93; Ekroth, 2007, p. 253; Grottanelli, 2020, p. 123-124). Essa aversão sugere que, mesmo havendo o abate secular de animais, a carne consumida pelos

⁷⁹ Para mais sobre o debate relativo ao consumo de carne para além da esfera litúrgica na Antiguidade Arcaica, ver: Ekroth (2007), Grottanelli (2020) e Vieira (2016).

gregos estava, de certa forma, imbuída de alguma dimensão sagrada.

Compreendemos, pois, que uma alimentação constituída de carnes que não fossem devidamente consagradas e imoladas aos deuses era imaginada como potencialmente perigosa ao espírito helênico. Como exemplo da periculosidade da carne “secular”, Grottanelli (2020, p. 125-126) cita um curioso caso, conhecido a partir do estudo de tábua votiva de um indivíduo, Meidon, supostamente punido por Zeus Trosos (uma variante local do deus dos raios). O devoto teria erguido um monumento após ficar mudo por três meses por seus servidores terem consumido carne não-sacrificada. A inscrição grega, encontrada em Pisídia, na Anatólia (Ásia Menor), data do final do Império Romano e foi erigida como forma de expiar o crime do consumo de carne de animais não-imolados.

Percebe-se que o temor ao redor da secularidade da carne é ratificado, inclusive para casos indiretos, como o de Meidon. A punição teria ocorrido porque pessoas ligadas a ele consumiram animais sem consagração, isto é, estar relacionado àqueles que negam o sacrifício da carne já era eventualmente inseguro. Caso símila é o dos pretendentes na casa de Odisseu, cujo final atroz é a punição de um banquete que começou, não no dia da carnificina, mas três anos antes, com o saque sistemático dos bens heroicos. Além do consumo de pertences alheios, sobre os quais não possuía direito (visto que a situação “pacífica” na ilha não justificava tomar espólios), a ausência de oferendas divinas amplia a problemática desses banquetes – cometem crimes sociais (contra Odisseu), hierárquicos (contra o código heroico) e religiosos (contra os deuses). Os partícipes dessa refeição prolongada e criminalmente pervertida pagam o preço por compactuar com o crime dos pretendentes, eis o motivo dessa punição generalizada ser justificada desde o proêmio do épico, visto que sua transgressão dos limites da “civilização” (associado inclusive ao consumo de carne) refletiria por toda Ítaca.

οὐ τινα γάρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ὅτις σφέας εἰσαφίκοιτο:
τῷ καὶ ὀτασθαλίησιν ἀεικέα πότμον ἐπέσπον.
ἄλλ' ἄγε μοι σὺ γνωτικας ἐνὶ μεγάροις κατάλεξον,
αἴ τέ μ' ἀτιμάζουσι καὶ αἱ νηλείτιδες εἰσιν.

não houve um homem sobre a terra que honrassem,
e grégio ou despossuído, que viesse ter
com eles. A soberba os sequestrou da boa
sina. Refere agora quem é quem das fâmulas
no paço. Quem me respeitou? Quem foi contrária? (*Od. XXII, 414-418*)

A carne, portanto, transitava entre o sagrado e o profano, assumindo diferentes significados e valores dependendo do contexto e da situação. Convém ressaltar, ainda, que

apesar das discordâncias entre as fontes historiográficas quanto ao consumo de carne, sua produção para o abate é assunto quase unânime entre pesquisadores. Há certo consenso de que os animais criados para o abate e consumo eram minoria, mesmo entre os mais ricos, desde o Período Micênico até a Antiguidade Tardia (cf. Amouretti, 2020).

São bastante raras as evidências da criação de gado em uma escala que poderia permitir o consumo intensivo de carne, como evocado por Homero. Cidadãos ricos possuindo grandes rebanhos de gado para o retalho quase não aparecem, inclusive no auge da Atenas Clássica – por exemplo, registros do leilão de propriedade datados de 415 AEC, referenciam Panaetios, o único dono de gado arrolado. Todavia, ele não possuía mais do que dois bois de arado, dois outros bovinos e quatro vacas leiteiras com seus bezerros (Bakker, 2013, p. 49). Logo, embora a criação de gado apareça como prática recorrente, não há vestígios de grandes criações para o abate sistemático, diferindo dos épicos. A historiografia apresenta como os criadores da Grécia Arcaica não pensavam em seus rebanhos e manadas como uma fonte recorrente de carne.

Em contrapartida, Homero constitui a riqueza de seus heróis por meio da opulência em sua possibilidade da oferta de carne, refletida em seus numerosos rebanhos. Eis o caso de Odisseu, sobre o qual é narrado possuir doze armentos de gado, doze rebanhos de ovelhas, doze varas de porcos e um número igual de carneiros, além de mais onze cabras, todos muito bem alimentados e protegidos por pastores de total confiança (*Od.* XIV, 99-101). Essa quantia, embora vultosa, é menor do que os números envolvidos no ataque ao gado de Pylian narrado por Nestor – contando cinquenta animais de cada uma dessas espécies (*Il.* XI, 677-679). No caso de Odisseu, contudo, o próprio poema apresenta, a partir de Eumeu, que parte dos animais do herói, destinados à alimentação, eram criados no continente, não na ilha em que habitavam (*Od.* XIV, 100). Como explica Telêmaco, Ítaca, descrita como acidentada e rochosa, não era o lugar ideal para a criação de grandes animais (*Od.* IV, 601-608), boa apenas para alguns porcos, ovelhas e cabras. De todo modo, a composição homérica alude à expressiva riqueza de seus heróis a partir de seus animais de criação, ou seja, sua possibilidade de acesso à carne.

ἀνδρῶν ἡρώων, οὗτ' ἡπείροιο μελαίνης
οὗτ' αὐτῆς Ἰθάκης: οὐδὲ ἔννεείκοσι φωτῶν
ἔστ' ἀφενος τοσσοῦτον: ἐγὼ δέ κέ τοι καταλέξω.
δώδεκ' ἐν ἡπείρῳ ἀγέλαι: τόσα πόνεα οιδῶν,
τόσσα συῶν συβόσια, τόσ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν
βόσκουντι ξεῖνοι τε καὶ αὐτοῦ βώτορες ἄνδρες.

ἐνθάδε δ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν ἐνδεκα πάντα
ἐσχατιῇ βόσκοντ', ἐπὶ δ' ἀνέρες ἐσθλοὶ ὅρονται.
τῶν οἱεὶ σφιν ἔκαστος ἐπ' ἥματι μῆλον ἀγινεῖ,
ζατρεφέων αἰγῶν δὲ τις φάνηται ἄριστος.
αὐτὰρ ἐγὼ σὺς τάσδε φυλάσσω τε ρύομαι τε,
καὶ σφι συῶν τὸν ἄριστον ἐν κρίνας ἀποπέμπω.

Herói não há que se assenhore em terra escura
de tanto, nem que somes um total de vinte.
Escuta o elenco: doze armentos continente
adentro, idêntico rebanho de suínos,
cabras e pécoras. O camponês itácio
ou estrangeiro os pastoreia. Nos confins,
onde nos encontramos, pastam cabras gordas,
onze no todo, sob olhar de gente fiável.
Cada qual leva aos procos uma rês diária,
a que entre cabras graxas parece melhor.
Eu custodio e guardo os suínos que vislumbra,
e o mais cevado, seleciono e lhes remeto. (*Od. XIV, 97-108*).

Dois motivos são recorrentemente citados pelos historiadores da alimentação ao tratar da criação pecuária para o abate na Antiga Grécia: as dificuldades geográficas na manutenção de grandes criações e o alto valor agregado ao gado. Primeiro, sendo a geografia grega caracterizada por terrenos irregulares e montanhosos (como no caso de Ítaca), os animais, perante os esforços de subidas e descidas de um terreno bastante íngreme, desenvolviam músculos ao invés de gordura, o que tornava sua carne mais dura e menos adequada ao consumo (Candido, 2012, p. 167; Amouretti, 2020, p. 138). Segundo, os animais eram criados para integrarem a economia familiar, trabalhando nas lavouras como animais de carga, de arado, ou servindo para produção de matérias-primas (como leite, queijos e lã, por exemplo), permitindo que seus donos vivessem de seus rebanhos de maneiras que seriam impossíveis para a pecuária de corte. Isso explica a manifestação de parte da documentação, na qual o pouco uso da carne na culinária grega é atrelado ao gado só servir de alimentação quando suas funções laboriosa e/ou produtiva não eram mais úteis (Gonçalves; Pinto, 2012, p. 24).

A dependência exclusiva de produtos pastoris para subsistência pessoal parece ter sido uma estratégia de alto risco em contextos arcaicos. A vida pastoril, sujeita às flutuações da criação animal e às intempéries, apresentava uma instabilidade consideravelmente maior do que a vida agrícola, que, embora também dependente de fatores climáticos, oferecia uma base mais segura para a subsistência, proporcionando uma dieta mais variada e estável (Ruzene, 2022a, p. 325). Assim, apesar da aparente inclinação antiga ao consumo de carne, presentes na literatura e nas artes, a pecuária de corte possuía muitas restrições nos contextos helênicos.

Dinâmicas do trabalho e da geografia gregas tornavam a criação de animais especialmente voltada à economia pastoril, não à produção alimentar.

Nosso argumento, portanto, é de que, no contexto diegético das obras homéricas, o abate regular de animais domésticos para consumo é uma construção idealizada das práticas alimentares arcaicas, impulsionada pelo ambiente narrativo de conflitos armados que justificavam vultosas porções de carne, em virtude da impossibilidade de se dedicarem ao cuidado adequado dos animais e ao aproveitamento de seus recursos. Ademais, deve-se considerar que os banquetes serviam à comunidade homérica, conforme o código heroico, como retribuição ao empenho militar dos guerreiros que obtinham acesso às iguarias, especialmente carnes, como pagamento pela honra e destreza em combate – pode ser esse o motivo da carne estar tão presente no contexto de guerra da *Ilíada*, no qual a aristocracia guerreira reafirma status e cria laços a partir da distribuição da carne. Na *Odisseia*, por seu turno, o consumo regular de carne só aparece no palácio em Ítaca e ocorre não pela situação bélica (encerrada há muito), mas pelos atos criminosos dos pretendentes de Penélope, que retalham a carne do gado de Odisseu sem restrições e sem a situação guerreira que o justificasse como compensação dos perigos da morte heroica. Há, dessa forma, uma primeira demarcação das transgressões alimentares a partir dos consumos de carne.

Apesar da retratação idealizada da vida na era dos heróis, as condições da Idade do Bronze ou do Ferro, resgatadas pela historiografia, apresentam situações mais propícias à criação intensiva de ovinos e bovinos para uso laboral ou produção de matéria-prima, e não necessariamente para a produção de carne em larga escala. Adicionalmente, fatores como a disponibilidade de terras cultiváveis, o clima e as práticas agrícolas da época poderiam ter influenciado a dieta e o consumo de carne na sociedade micênia e arcaica. É notável como a *Ilíada* e a *Odisseia* apresentam diferentes perspectivas sobre o consumo de carne, que podem ser resultados de uma mudança intencional na narrativa para distanciar as constituições da vida heroica em diferentes situações. Alternativamente, essa mudança pode refletir condições de subsistência mais próximas à economia grega arcaica no segundo poema.

O consumo de carne, desde o Período Arcaico da sociedade grega, se entrelaça com a própria definição de humanidade. Mas a ingestão de carne não apenas delinea a trajetória heroica e estabelece a conexão do homem com o divino, também o situa em uma zona de risco constante, onde a transgressão se torna uma possibilidade iminente. Eis, justamente, o nosso intuito com tal pesquisa centrada no consumo da carne e suas figurações na épica,

sobretudo por suas capacidades valorativas e infratoras que se conectam com as múltiplas performances de masculinidades. Compreendemos que os banquetes, em especial por esse seu elemento central nos contextos homéricos (a carne), são fundamentais para a compreensão da ordem social e modelos ético-alimentares retratados na épica, delimitando valores e comportamentos de masculinidade que são suscitados como idealizados ou reprováveis.

Nos banquetes bem-ordenados a partilha da carne é um ato de comunhão e respeito, que reforça os laços institucionais, a “amizade” e a harmonia social entre os participantes. Esses banquetes contrastam fortemente com as dificuldades de redistribuição, as práticas alimentares prolongadas, os excessos dos pretendentes e a selvageria dos ciclopes, por exemplo, destacando a importância das instituições e ritualísticas na manutenção da ordem social. Assim, acreditamos que a carne aparece, não apenas como um elemento narrativo, mas como um espelho das virtudes e dos vícios das personagens nas sociedades que retrata, explorando as complexidades das relações entre alimentação, ética e sociedade. Essa relação intrínseca com a carne implica em um perigo constante de transgressão dos comportamentos ético-alimentares das masculinidades homéricas, edificando relações problemáticas com a ato alimentar – foco de nossas investigações no capítulo seguinte.

5 ÉTICA E TRANSGRESSÃO ALIMENTAR NAS MASCULINIDADES HOMÉRICAS

Dos seres que respiram e se movem sobre a terra, não existe algum que a terra nutra mais débil do que o homem.

Homero⁸⁰

A constituição patriarcal da sociedade helênica é um argumento histórico, todavia, a historiografia contemporânea vem demonstrando que os papéis de gênero na Antiguidade podem ser reinterpretados. Isso ocorre tanto na (re)análise textual quanto na inclusão de novas perspectivas a partir de outras fontes – como, por exemplo, a cultura material.⁸¹ Beatrice Mellsop (2023) elucida como o texto homérico pode ser interpretado enquanto uma narrativa que apresenta o que é ser um homem e adverte sobre possíveis desvios dessa definição. Também, Frederico Lourenço (2009, p. 20) classifica a narrativa homérica como um “exercício de cartografar aquilo que é ser homem”. Contudo, como elucidou Nancy Worman (1997), o corpo na sociedade arcaica e na constituição mitológica não seguia o mesmo padrão reclamado na contemporaneidade. Logo, embora desfilem na narrativa homérica diversas formas de masculinidade, por certo não constitui o mesmo modelo hegemônico moderno. Há, portanto, de se iniciar pela desnaturalização das relações de gênero.

Como apresentam as novas perspectivas provenientes da Arqueologia e dos Estudos de Gênero, tanto nos textos quanto nas iconografias da Antiguidade, as posições sociais definidas na binariedade homem/mulher podem não ter sido assim tão estanques no mundo antigo (Grillo, 2013, p. 143). Revisões e mudanças epistemológicas no campo das Ciências Humanas têm apresentado, como elucidado no segundo capítulo, novas possibilidades de se estudar e interpretar questões identitárias, culturais, sociais, de classe, etnicidade, gênero e sexualidade nas mais diversas fontes da Antiga Grécia. Semelhantemente, neste capítulo final, almejamos pluralizar as leituras sobre as masculinidades edificadas na épica homérica a partir da análise do conteúdo das passagens selecionadas à corrente investigação – ou seja, o banquete.

⁸⁰ Ver: Hom. *Od.* XVIII, 130-132.

⁸¹ Sobre a relação entre cultura material e a releitura dos padrões de gênero na sociedade grega, veja as abordagens de Nathalia Monseff Junqueira (2011) e José Geraldo Costa Grillo (2013) que contrastam perspectivas literárias e arqueológicas.

Como mencionado por Connell (2005) ou Ransom (2011) e baseando-nos em pesquisas que pluralizam as perspectivas de gênero na Antiguidade – como aqueles citados no primeiro item do segundo capítulo – buscamos apresentar uma análise das transgressões ético-alimentares na poesia homérica para observar os comportamentos masculinos edificados pela narrativa épica. Nossa leitura, após a análise das fontes, é de que as construções de masculinidades na poesia épica de Homero são multifacetadas, refletindo as múltiplas expectativas sociais, culturais e morais da Grécia Antiga. A masculinidade nesses poemas é performada de diferentes maneiras, revelando um espectro de comportamentos e valores que definem o que é ser homem em diversos contextos. Ainda assim, a tradição homérica parece contemplar uma constante relação entre as masculinidades ideais e as práticas alimentares éticas e ordenadas, bem como entre os comportamentos masculinos transgressores e as inadequações nos banquetes. Logo, a partir das formas de comer (ou deixar de fazê-lo), organizam-se modelos de constituições éticas e formas de masculinidades heroicas.

Destarte, a falta de controle alimentar configura-se como edificação de uma masculinidade corrompida, dissoluta e antitética ao ideal heroico. Ao abordar as masculinidades na épica homérica, é fundamental destacar que não se trata, aqui, de uma análise centrada na sexualidade dos personagens – ao menos não no sentido moderno da orientação ou identidade sexual como eixo definidor. O interesse está antes nos comportamentos masculinos, nas formas de estar e agir no mundo que configuram modos de masculinidade socialmente valorizados ou recusados na narrativa. E um dos principais dispositivos para essa construção é, em nossa análise, justamente, a dietética.

Na obra de Homero, são evidentes as distinções sociais, corporais e valorativas entre as personagens. Dentro desse contexto, como analisa Luiz César Teixeira dos Santos (1997), a sociedade grega demandava corpos edificados e aptos à atividade guerreira. Por isso, talvez, a maior parte das personagens homéricas pertencia a uma aristocracia guerreira, cujo histórico genealógico incluía diversos heróis de combate, o que os levava a seguir e compor exemplos bélicos. Assim, a preparação militar das masculinidades era fundamental para formação de “um corpo forte, uma musculatura de combatente e uma estética guerreira, pois as constantes lutas e guerras exigiam-lhes estes requisitos” (Santos, 1997, p. 73). Além dos atributos físicos ligados ao corpo, as armas e armaduras também eram relevantes fragmentos da formação masculina guerreira (*Il. XIX*, 12-14).

Apesar desses caracteres e da figura masculina estar ligada, desde a Antiguidade, ao domínio, à força e à violência, entendemos que os poemas homéricos oferecem uma variedade de ângulos a partir dos quais se podem observar os diferentes paradigmas de comportamento masculino – que, inclusive, tornar-se-ão profundamente influentes ao longo do período greco-romano. Jean-Pierre Vernant (1989), por exemplo, comprehende o excesso e a brutalidade como partes integrantes dos valores guerreiros na sociedade épica, visto que, ainda assim, poderiam culminar na “bela morte”. Na análise vernantiana, o valor masculino homérico estava em morrer no ápice da virilidade em vida e durante o combate.

Assim, Vernant (1989, p. 43) afirma que: “A guerra, o ódio, a violência destruidora, não pode nada contra aqueles que, inspirados pelo sentido heroico da honra, se dedicaram à vida breve”. Há de se considerar que a perspectiva vernantiana do heroísmo épico está intimamente relacionada com suas experiências militares junto à resistência francesa contra o nazismo e em suas reflexões edificadas no período Pós-Segunda Guerra Mundial (a partir de 1945). Supomos, contudo, uma outra visão, partindo da possibilidade de pluralizar a análise dos discursos em torno das figuras heroicas com base nas observações literárias e filológicas, compreendendo os aspectos ético-sociais que edificam as masculinidades valorizadas pela narrativa épica.

Como ressalta Teodoro Rennó Assunção (1995), em sua crítica à tese vernantiana, os erros cometidos pelos heróis os qualificam como *népioi* (νήπιοι), “infantil” ou “juvenil”, nesse caso nada há de glorioso ou valorativo. A poesia homérica, portanto, pode ter mapeado caracteres contrastantes entre modelos de masculinidade reprováveis ou assentidos pela tradição que gerou seus versos. Os textos antigos, de fato, informam mais sobre o que se espera do comportamento masculino do que sobre suas efetivas práticas no interior das sociedades helênicas, como rememora Maurice Sartre (2013, p. 18). Adicionalmente às proposições de Sartre (2013), entendemos que é possível compreender transgressões em relação à norma entendida, mesmo nos contextos literários, de modo que a epopeia homérica não apresenta um modelo intransigentemente coerente, viril, inquestionável e idealizado.

Como bem sintetizou Christopher Ransom (2011) em estudo sobre a efeminação na *Iliada*, é “útil e informativo examinar o ‘outro’, o homem que quebra as regras da masculinidade e cujas transgressões e excessos ajudam a definir a masculinidade ideal ao

fornecer um contraste contra o qual a identidade do homem ‘real’ pode ser estabelecida.” (Ransom, 2011, p. 35).⁸²

As performances de masculinidade épica, portanto, para além de caracteres bélicos, perpassam uma série de práticas de alteridade que incluem os rituais de alimentação, especialmente evocados no simbolismo dos banquetes. O ato de banquetear, como elucidaremos adiante, traz consigo uma série de preceitos que aproximam ou distanciam as práticas alimentares dos modelos masculinos heroicos, demonstrando as capacidades potencialmente valorativas ou depreciativas da comensalidade e da ritualística que a circunda.

Pensando tais capacidades infratoras da alimentação, em especial quando abordamos o consumo de carnes, chegamos às transgressões e inadequações nos banquetes. Em Homero, surgem variados exemplos de práticas alimentares inapropriadas, simbolizadas pela quebra de padrões nos modelos heroicos ou por transpassarem os limites da consciência de “civilização” da sociedade épica. Nesses contextos, se comer carne permite constituir o homem civilizado, em sua relação com a natureza e com o divino, também retrata uma constante zona de perigo – assim a ideia de que as desregulações nos padrões alimentares podem ser problemáticas ao modelo heroico de masculinidade.

Na *Odisseia* mesmo celebrações que, à primeira vista, são irrepreensíveis podem gerar complicações. Isso porque, para o viajante-hóspede que é convidado ao banquete, existe o risco de que seu retorno seja prejudicado por um atraso ou detenção. Como bem sintetizou Egbert Bakker (2013, p. 43), “os banquetes na *Odisseia* são frequentemente em si mesmos inapropriados, perigosos ou até mesmo mortais”,⁸³ de modo que sempre paira sobre os heróis possíveis penalidades pelo prazer das refeições. Este é o caso do episódio na ilha de Circe, no décimo canto.

A célebre feiticeira convida Odisseu e seus homens para um banquete no qual a comida e a bebida oferecidas estão enfeitiçadas, transformando os nautas em porcos. Em um cenário de abundância paradisíaca primordial, os tripulantes são tentados ao banquete enfeitiçado e o protagonista se entrega aos prazeres dos banquetes e das paixões, confinando-se naquela ilha por outro ano. Tal passagem demonstra a potencialidade do

⁸² “I suggest that it is useful and informative to examine the ‘other’, the man who breaks the rules of masculinity and whose transgressions and excesses help define ideal masculinity by providing a contrast against which the identity of the ‘real’ man can be established.” (Ransom, 2011, p. 35).

⁸³ “Feasts in the *Odyssey* are often in themselves inappropriate, dangerous, or even deadly.” (Bakker, 2013, p. 43).

alimento como alegoria para o aprisionamento de Odisseu, uma vez que a oferta ilimitada de carnes aliena mentalmente o herói e seus sócios.

‘νῆα μὲν ἀρ πάμπρωτον ἐρύσσομεν ἡπειρόνδε,
κτήματα δ’ ἐν σπήσσοι πελάσσομεν ὅπλα τε πάντα:
αὐτοὶ δ’ ὀτρύνεσθε ἐμοὶ ἄμα πάντες ἐπεσθαι,
ὅφρα ἴδηθ’ ἐτάρους ἱεροῖς ἐν δώμασι Κίρκης
πίνοντας καὶ ἔδοντας: ἐπηετανὸν γὰρ ἔχουντιν.
[...] ὡς ἔφαθ’, ἡμῖν δ’ αὐτὸν ἐπεπείθετο θυμὸς ἀγήνωρ,
ἔνθα μὲν ἤματα πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν

O barco levemos pan-inicialmente à terra firme,
depondo as armas e os pertences gruta adentro.
Ato contínuo, vinde atrás de mim à sacra
mansão de Circe, onde os amigos nossos comem,
bebem à farta, pois as provisões sobejam.
[...] Falou e convenceu-me o coração altivo,
Permanecemos na ilha de Circe um ano (*Od.* X, 423-427; 466-467).

Este episódio destaca a dualidade da hospitalidade na *Odisseia*. A mesa do banquete, ora um lugar de acolhimento e nutrição, torna-se um instrumento de aprisionamento e perda de identidade. Ademais, evoca como as refeições são potencialmente danosas nos mais variados contextos. Um simples banquete como hóspede, quando de passagem por uma terra distante, pode levar à ruína de toda sua jornada. A letargia no retorno do herói culminará na perda de sua tripulação e na invasão de seu palácio pelos pretendentes, demonstrando a estreita potencialidade prejudicial de render-se aos prazeres alimentares e, por isso, opor-se aos modelos heroicos e instituições sociais.

As refeições dos pretendentes, como investigou Suzanne Saïd (1979) e conforme aprofundado adiante, exemplificam a ordem inversa, exemplos de perversões do banquete heroico, uma vez que não se justificam pelo risco aos envolvidos, por conquistas militares, tampouco se baseiam na ética e no ordenamento social. Há, portanto, uma assimetria entre os modelos de *daís* que denotam a ausência de retribuição, apontando como as refeições imerecidas se tornam criminosas. Nesse caso o ato alimentar é, em si mesmo, o responsável pelo destino sangrento desses personagens, não se trata de uma potencialidade danosa presente em quaisquer refeições, mas um ato consciente de transgressão que viola o código moral heroico que baseia as conjecturas das masculinidades homéricas.

Dessa ideia, desenvolveremos a análise de alguns versos em que o solipsismo demonstra uma desvirtuação dos comportamentos esperados da masculinidade heroica a partir da corrupção da hospitalidade, da relação com o sagrado e dos modelos alimentares que definem a sociedade épica. Eis o caso suscitado pela dor de Aquiles ante a morte de Pátroclo

na *Iliada*, no qual o anseio de Odisseu de alimentar as tropas se choca com o desejo do Peleio pelo combate em jejum, motivado pelo enlutamento. Em contraste, na *Odisseia*, os casos dos pretendentes de Penélope e do ciclope Polifemo retratam banquetes prolongados/excessivos e o consumo do gado na ilha de Hélio apresenta situações complexas sobre a desvirtuação da institucionalidade da hospitalidade diante dos complexos contextos alimentares em meio as itinerâncias da tripulação em retorno a Ítaca.

Por certo são inúmeras as possibilidades de se abranger os comportamentos masculinos na épica homérica, diversos personagens são suscitados pelos poemas para modular ou transgredir performances de masculinidade guerreira. Reconhecemos, por exemplo, os casos excepcionais de Heitor, Paris, Pátroclo, Nestor, Telêmaco, Eumeu e, sobretudo, de Agamemnon. Entretanto, pela necessidade de recorte e limitação da pesquisa desta dissertação, optamos por focalizar nas figuras protagonistas dos épicos, uma vez que estão em Aquiles e Odisseu as principais recepções dos movimentos masculinistas contemporâneos. Se tais heróis são suscitados pelas leituras conservadoras como os principais exemplos de virilidade guerreira nos poemas, partimos justamente deles para buscar possibilidades de pluralizar os modelos heroicos.

Além deles, os ciclopes, os pretendentes de Penélope e os nautas itáicos completam nosso recorte de análise, pois, além de serem invocados pela virilidade guerreira e força física, também são os mais evidentes paradigmas de transgressão alimentar dos textos homéricos, apresentando uma rica tapeçaria de personagens que incorporam, desafiam ou subvertem os ideais de masculinidade guerreira, inclusive por meio da comensalidade. Assim, a escolha destes exemplos como foco principal da análise não implica desconsiderar a relevância dos demais personagens masculinos para a compreensão dos modelos comportamentais para as masculinidades na épica homérica – em verdade, todos e cada um deles contribui para a compreender a complexidade das construções de gênero na sociedade homérica.

Logo, partindo da leitura do canto XIX da *Iliada*, que descreve a preparação dos gregos para a batalha após uma grande derrota, investigaremos o contexto particularmente revelador na forma como seus versos expõem as diferenças fundamentais entre modelos de masculinidade, especialmente entre Aquiles e Odisseu em suas atitudes em relação ao jejum e ao alimento. Neste tópico, buscamos analisar essas passagens e contrastar suas edificações com algumas considerações presentes na *Odisseia*, em especial no caso dos pretendentes de Penélope, de Polifemo na ilha dos ciclopes e na corrupção do gado do deus solar, momentos

em que o consumo alimentar e as leis da hospitalidade retornam à centralidade da narrativa, oferecendo um retrato profundo das masculinidades performadas pelos heróis homéricos.

5.1 O SOLIPSISMO DE AQUILES

Nos cantos anteriores ao décimo nono da *Iliada*, Pátrroclo é morto em batalha pelo príncipe Heitor e os aqueus são capazes de repelir o ataque troiano (*Il.* XVI, 818-867). A notícia de sua morte chega a Aquiles por meio de Antíloco, algo que o lança em dor e fúria profundas (*Il.* XVIII, 18-38). A ira de Aquiles, até então dirigida contra o líder grego, Agamenon, em virtude do conflito por conta de Briseida, altera-se no canto XIX (*Il.* I, 318-492). Agora a fúria do herói dirige-se contra Heitor e permanece sendo a força motriz dos acontecimentos – exatamente como apontado no recorte definido por Homero nos quatro primeiros versos do poema, o foco da história permanece no episódio da ira pélida.

O canto XIX tem início com a deusa Tétis, mãe de Aquiles, instruindo ao filho para que retorne ao conflito, pondo fim às inimizades com Agamenon (*Il.* XIX, v. 29-36). O herói convoca a assembleia e anuncia seu regresso à guerra, ignorando os presentes concedidos, insiste no combate imediato para vingar o assassinato de Pátrroclo (v. 145-153). Logo Odisseu se levanta e intervém, propondo um banquete para selar a concórdia entre Aquiles e Agamenon, permitindo que as tropas se alimentem antes da batalha (v. 154-183). Apesar da anuência do líder grego (v. 184-197), Aquiles permanece resoluto em matar Heitor dizendo ser absurdo que pensem em comer e beber ante ao cadáver do companheiro, prometendo não se alimentar até obter sua vingança (v. 198-214).

Odisseu renova sua fala, defendendo a importância de os soldados estarem bem alimentados para poderem guerrear (v. 215-238). Assim, a relação entre o pesar do luto, o desejo de vingança por meio da guerra e a necessidade de se extinguir a fome para o combate permanece presente nos diálogos da assembleia, em especial nas falas de Aquiles e Odisseu. A custo, Odisseu consegue convencer o amigo a permitir que os exércitos banqueteiem. Todavia, enquanto os soldados se alimentam, Aquiles permanece em jejum, chorando o falecimento de Pátrroclo (v. 269-308). Zeus, rei dos deuses, compadece-se do herói e envia a filha Atena, deusa-guerreira, para alimentá-lo com néctar e ambrosia divinos para que não

morra de fome (v. 340-356). Ao final do canto, Aquiles parte para a guerra e Xanto, um de seus cavalos, profetiza-lhe a morte (v. 404-424).⁸⁴

A tensão entre Aquiles e Odisseu, explicitada no canto XIX, sintetiza dois diversos modelos de masculinidade guerreira empregada na épica. Aquiles não apenas caracteriza o enlutamento e a recusa àquilo que simboliza a manutenção da vida (o alimento), mas o solipsismo de impor o jejum aos exércitos. Em outros termos, a crise se instaura a partir da tentativa de fazer dos modos de vida coletivos submetidos estritamente à consciência de Aquiles, em sua fúria pelo óbito do amigo, Pátroclo⁸⁵ (*Il.* XIX, v. 146-214). Nesse solipsismo reside a patologia do luto do herói: cegar-se pela vingança e querer projetá-la sobre as relações institucionais da comunidade guerreira dos aqueus. Há uma dupla crise com relação ao corpo, *sôma* (σῶμα), presente nesse canto, instaurada contra o corpo dos vivos que reclamam à fome e contra o cadáver de Pátroclo, incapaz de seguir ao Hades pela ausência das exéquias. Odisseu, por seu turno, vem agir em favor dos anseios coletivos, advogando que se mantenham as práticas fisiológicas, sociais e simbólicas envolvidas na comensalidade.

A dimensão reproduzida por Aquiles demonstra como o enlutado recusa aquilo que simboliza a manutenção da vida, a alimentação, em virtude do estado de morte (Assunção, 2005, p. 51). Nessa lógica, a comida e a bebida se qualificam como “hediondas” ou “odiosas”, *stygerí* (στυγερί) (*Il.* XXIII, v. 48). Portanto, o jejum, enquanto abdicação do alimento, torna-se uma forma de enfatizar as exéquias, de ratificar a presença da morte e distanciar-se dos modos de vida cotidianos. Como descreveu Pietro Pucci (1995, p. 240), nos poemas, “aquele que sofre come o coração, não o pão: comer pão é ser humano”.⁸⁶ Assim Aquiles afirma quando os anciãos da assembleia tentam convencê-lo a se alimentar:

λίσσομαι, εἴ τις ἔμοιγε φίλων ἐπιπείθεθ' ἐταίρων,

⁸⁴ Um estudo mais aprofundado e específico no canto XIX da *Iliada*, pensando suas projeções às masculinidades e às práticas alimentares, encontra-se em: Ruzene, 2023.

⁸⁵ Na *Iliada* o relacionamento de Aquiles e Pátroclo é um modelo de amizade profunda e leal – um compromisso de pertencimento a um grupo expresso pela reciprocidade ética e comunitária da *philotes* (φιλότης), algo além da relação afetiva/pessoal que se supõe pela palavra “amizade” na modernidade. Contudo, a natureza de seus afetos é objeto de disputa desde a Antiguidade. Não há versos homéricos que sugerem uma relação sexual entre eles, mas muitos autores e comentaristas enxergam um exemplo do modelo pederástico grego. No Período Clássico (séculos V e IV AEC) o relacionamento de Aquiles e Pátroclo foi retratado como um exemplo de amor homoerótico nas obras de Ésquilo, Platão, Píndaro e Ésquines. Ressaltamos, porém, que, ainda que se suponha uma paixão entre esses personagens, não podemos ler seu relacionamento como exemplo de homossexualidade. Seria um anacronismo supor uma consciência contemporânea aos antigos. Em verdade, na Grécia Antiga, o relacionamento homoerótico entre um homem mais velho, *erastes* (ἐραστής), e um jovem, *erómenos* (ἐρώμενος), era considerado uma prática pedagógica e não excluía a necessidade social do casamento e relacionamentos “heterossexuais”, sobretudo para geração de prole. Para mais, veja: Clarke, 1978 e Assunção, 2018.

⁸⁶ “Celui qui souffre mange son cœur, et non pas le pain: manger du pain, c'est être humain” (Pucci, 1995, p. 240).

μή με πρὶν σίτοιο κελεύετε μηδὲ ποτῆτος
ἀσασθαι φίλον ἥτορ, ἐπεὶ μ' ἄχος αἰνὸν ἱκάνει:
δύντα δ' ἐς ἡέλιον μενέω καὶ τλήσομαι ἔμπης.

Caso considerais me ter como amigo,
não insistais para eu saciar o coração
de bebida e comida, que o sofrer atroz
me tem. Espero até o sol se pôr. Resisto. (*Il. XIX*, v. 305-308)

Note que o próprio poema apresenta essa relação do enlutado negar a comida para poder se alimentar de sua dor, seu desespero, ou (no caso de Aquiles) seu desejo de matar. O herói almeja, portanto, se alimentar através do sangue do inimigo, da ira contra o responsável pela morte de seu amado companheiro. O alimento se torna hediondo, porque busca-se saciar o desejo da alma por vingança. Como afirma Werner (2019, p. 182), “se o que define o homem mortal é a comida e a bebida ingeridas diariamente, o que define Aquiles é, por metonímia, o sangue dos inimigos mortos”.

πρὶν δ' οὐ πως ἀν ἔμοιγε φίλον κατὰ λαιμὸν ιείη
οὐ πόσις οὐδὲ βρῶσις ἐταίρου τεθνητος
ὅς μοι ἐνὶ κλισίῃ δεδαίγμενος ὁξεῖ χαλκῷ
κεῖται ἀνὰ πρόθυρον τετραμμένος, ἀμφὶ δ' ἐταῖροι
μύρονται: τό μοι οὐ τι μετὰ φρεσὶ ταῦτα μέμηλεν.
ἀλλὰ φόνος τε καὶ αἴμα καὶ ὄργαλέος στόνος ἀνδρῶν.

Antes, não é possível que me passe na garganta
comida ou vinho. Meu amigo jaz na tenda,
dilacerado pelo bronze agudo, à porta
estendido. Os amigos choram ao redor.
Eis por que nada disso ocupa a minha mente,
mas morte, sangue e o pranto horrível dos humanos. (*Il. XIX*, v. 209-214)

No canto XXIV se repete a ideia de que a recusa ao alimento leva o enlutado a consumir sua própria dor. Descrevendo a dor pela morte de Heitor, afirma Príamo:

ἀλλ' αἰεὶ στενάχω καὶ κήδεα μυρία πέσσω
sem pausa, desde então, **inquieto** em aflições (*Il. XXIV*, v. 639, grifo nosso).

Note o uso da palavra *péssō* (πέσσω), cujo significado literal é “digerir”, “amolecer” ou “cozinhar”. Embora muitos tradutores optem por seu sentido figurativo, “pensar” (aludindo à inquietação como no fragmento traduzido por Trajano Vieira), cremos que possa haver aqui uma outra metáfora entre o enlutamento e a abstinência alimentar. Assim, entendemos como “ruminar”, ou seja, Príamo opta por digerir o pesar pela perda do filho ao invés da comida e da bebida, por isso afirma nos versos imediatamente seguintes:

νῦν δὴ καὶ σίτου πασάμην καὶ αἴθοπα οἴνον

λαυκανίς καθέηκα: πάρος γε μὲν οὐ τι πεπάσμην

Só agora alimentei-me e fiz deitar à gorja
o vinho cor de fogo. Antes não comera. (*Il.* XXIV, v. 641-642).

Voltando ao canto XIX, apesar da convicção de Aquiles em permanecer sem comer ou beber (*Il.* XIX, v. 319-321), o herói só sobreviverá até o final do poema, pois Atena vai a seu encontro para nutrir-lhe o corpo com alimento sagrado, proveniente do Olimpo. Há, nessa passagem, uma ratificação da simbologia de Aquiles como semideus. Seu corpo reclama à falta de alimentos, o herói passa pela mesma fome ordinária e possibilidade de inanição que açoita todos os mortais, entretanto, é capaz de sobreviver do néctar e da ambrosia destinados exclusivamente aos divinos (*Il.* XIX, v. 340-356). Perceba como há uma espécie de localização intermediária quando comparada à simbologia do mito sacrificial prometeico, Aquiles precisa do alimento humano, mas pode receber o alimento divino.

αντίκα θωρίσσοντο κατὰ στρατόν: ἦ δ' Αχιλῆι
νέκταρ ἐνὶ στήθεσσι καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν
στάξ, ἵνα μὴ μιν λιμὸς ἀτερπῆς γούναθ' ἵκοιτο:

Os aqueus, no campo, se armam rápidos. Atena instila néctar no peito do Aquileu e ambrosia doce, para evitar que a fome fraquejasse os membros. (*Il.* XIX, v. 352-354).

Não obstante, a tensão entre Aquiles e Odisseu, explicitada neste canto, não se deve à escolha pessoal do peleio em negar o alimento em detrimento ao luto, mas pelo anseio de imposição da fome aos demais. O herói defende na assembleia que, sem comer ou repousar, todos se encaminhem aos muros de Troia para vingar o falecido Pátroclo – morto, justamente, em consequência de mais um episódio em que Aquiles, no canto XVI, sobrepujou seus anseios individuais às necessidades dos demais. Assim advoga o jejum às tropas, afirmando:

νῦν δ' οἵ μὲν κέαται δεδαΐγμένοι, οἵς ἐδάμασσεν
Ἐκτωρ Πριαμίδης, ὅτε οἱ Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν,
νῦμεῖς δ' ἐς βρωτὸν ὄτρινέτον: ἦ τ' ἀν ἔγωγε
νῦν μὲν ἀνώγοιμι πτολεμίζειν νίας Αχαιῶν
νήστιας ἀκμήνους, ἅμα δ' ἡελίῳ καταδύντι
τεύξεσθαι μέγα δόρπον, ἐπὶ τεισαίμεθα λώβην.

Jazem desfigurados todos os que trucidou
Heitor Priámeo, a quem Zeus concedeu a glória,
e sugeris cear... Sou da opinião que os dânaos
retornem imediatamente à guerra, sem
comer, jejunos. Ao cair do sol, faremos
a grande refeição, vingado o ultraje. (*Il.* XIX, v. 203-208)

Odisseu, por outro lado, toma a frente de enfrentar Aquiles a partir do momento em que ele almeja impor a abstinência de alimentos. O argumento do rei de Ítaca apresenta três principais motivações em defesa da dietética: 1^a) Uma necessidade biológica, facilmente observada, de que o alimento seria necessário para a atividade guerreira. Com fome, fracos, malnutridos e cansados, os aqueus não seriam capazes de batalhar com os troianos (*Il. XIX*, v. 160-179); 2^a) Uma possibilidade facilmente despercebida numa leitura menos atenta, que diz respeito à incompatibilidade da projeção da dor individual de Aquiles com as instituições sociais presentes na cultura arcaica e baseadas na repartição da carne e do alimento, como observado pela historiografia (*Il. XIX*, v. 179-183); e, 3^a) A manutenção do vínculo com o sagrado que perpassava o rito alimentar ao pressupor o abate, oferenda e consumo no ceremonial cívico-religioso dos banquetes. Isso é, ao impor a fome aos outros Aquiles estaria quebrando com os protocolos da “amizade” institucional, a *philía* (φιλία), e da hospitalidade sagrada, a *xenia* (ξενία), elementos fundamentais aos modos de vida dos homéricos e às relações entre homens e deuses. O herói nega a honra heroica aos companheiros de batalha, que deveria ser celebrada em banquete, e a oferta de imolações aos deuses, que se davam no sacrifício animal para consumo de carne e nas libações com vinho.

O primeiro argumento diz respeito à necessidade de nutrição do corpo para a atividade guerreira, afinal o alimento é a necessidade mais básica dos seres humanos – somente após o oxigênio e a água. Odisseu defende junto à assembleia que não é possível combater com êxito quando há falta de comida e bebida, pois são essenciais à vitalidade e coragem das tropas. Há, portanto, uma vinculação entre alimentação e a atividade guerreira, a partir da força e sustento que os alimentos concedem aos corpos dos soldados. Em jejum não há força e coragem, logo a guerra estará comprometida. Partindo dessas relações Odisseu aconselha Aquiles:

ἀλλὰ πάσασθαι ἄνωχθι θοῆς ἐπὶ νησὶν Ἀχαιοὺς
σίτου καὶ οἴνοιο: τὸ γὰρ μένος ἔστι καὶ ἀλκή.
οὐ γὰρ ἀνὴρ πρόποντα ἡμαρτεῖς ἡέλιον καταδύντα
ἄκμηνος σίτοιο δυνήσεται ἄντα μάχεσθαι:

Ordena que se saciem de vinho e de comida junto
às naus velozes, pois isso é ardor, é força.
Durante um dia inteiro, até o sol se pôr,
não há quem possa em jejum guerrear. (*Il. XIX*, v. 160-163)

Por base na necessidade fisiológica da biologia humana, o rei de Ítaca admoesta o pélida contra o jejum imposto em luto à morte de Pátrroclo, afirmando que os banquetes são essenciais aos guerreiros e às batalhas. Se a fome fraqueja os guerreiros e leva à derrota, quando saciados de alimento os combatentes serão capazes de encontrar glória e vitória sobre

os adversários – discurso que se repetirá na *Odisseia*. Quando na Feácia, já familiarizado com a fome recorrente em suas viajantes, o herói apontará a insuportável dor da ausência de alimento:

ἀλλ’ ἐμὲ μὲν δορπῆσαι ἐάσατε κηδόμενόν περ:
οὐ γάρ τι στυγερῇ ἐπὶ γαστέρι κύντερον ἄλλο
ἔπλετο, ἢ τ’ ἐκέλευσεν ἔο μνήσασθαι ἀνάγκη
καὶ μάλα τειρόμενον καὶ ἐνὶ φρεσὶ πένθος ἔχοντα,
ώς καὶ ἐγώ πένθος μὲν ἔχω φρεσίν, ἢ δὲ μάλ’ αἰσὶ

mas permiti que eu coma, ainda que intranquilo,
pois não há nada mais despudoradamente
canino do que a pança odiosa: a relembrá-la
obriga-nos, e nada importa a pena e a estafa,
nada!, nem mesmo a pena que me abate o ânimo. (*Od.* VII, 215-219).

Menelau ratifica essa concepção afirmando que para encontrar glória e honra, ou mesmo para sair pela terra de largos caminhos, o guerreiro deve antes estar bem alimentado (*Od.* XV, 79). Ainda, no canto VI da *Iliada*, o vinho é evocado como elemento capaz de aumentar a força dos homens cansados pelo combate (*Il.* VI, 254-262), recobrando o papel da alimentação para restaurar e manter a vida. Portanto, ao impor a abstinência alimentar aos guerreiros, Aquiles estaria arriscando outra derrota dos aqueus, potencialmente evitável com os soldados bem alimentados.

ὅς δέ κ' ἀνὴρ οἴνοιο κορεσσάμενος καὶ ἐδωδῆς
ἀνδράσι δυσμενέεσσι πανημέριος πολεμίζη,
θαρσαλέον νύ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν, οὐδέ τι γνῖα
πρὸν κάμνει πρὸν πάντας ἐρωῆσαι πολέμῳ.

Já o homem saciado de comida e vinho luta o dia
inteiro contra o inimigo, coração
intrépido no peito, e os membros não se cansam
antes que todos abandonem o conflito. (*Il.* XIX, v. 167-170)

O segundo argumento reside na relevância sagrada da hospitalidade no Período Arcaico e no papel simbólico da carne (investigado anteriormente), partes integrantes de uma instituição social e religioso, sentimentos coletivos que estreitam laços de solidariedade entre grupos – incluindo os banquetes e os rituais conjuntos de comensalidade à mesa (Assunção, 2010a, p. 20). Nestes contextos, de hospitalidade e “amizade”, os heróis homéricos “suspendem a grandeza irrepetível dos seus dramas e renovam a sua atormentada mortalidade, entregando-se aos preparativos das refeições” (Pinto, 2021, p. 22).

No Período Arcaico a hospitalidade era uma instituição sagrada definida por uma refeição, banho, roupas limpas, um leito para passar a noite, bem como um presente e uma

viagem segura de volta para casa, quando era o caso (Assunção, 2010a, p. 18). Nos acampamentos dos exércitos a hospitalidade se dava no tempo livre, *skholé* (σχολή),⁸⁷ dos soldados, quando despendiam de suas armas e socializavam, ampliando os laços de “amizade”⁸⁸ social e nutrindo os corpos que possibilitam as batalhas (Atienza, 2007, p. 42). A hospitalidade não era percebida como gratuita, uma vez que pressupunha reciprocidade, ou seja, aquele que foi hóspede passa a ter a obrigação de retribuir, sendo anfitrião quando necessário. Assim, constrói-se uma generosidade mútua pautada na imposição de bem receber, cuja transgressão é um ato contra as instituições coletivas e um desrespeito aos próprios deuses. Como destacado em ambos os poemas homéricos:

οὐθην δὴ τοῦδ' ἀνδρὸς Ὄδυσσηος φίλος νιὸς
νηὸς ἐπ' ἱκριόφιν καταλέξεται, ὅφερ' ἀν ἐγώ γε
ζώω, ἐπειτα δὲ παῖδες ἐνὶ μεγάροισι λίπωνται.
ξείνους ξεινίζειν, δις τίς κ' ἐμὰ δώμαθ' ἵκηται.

jamais permitirei que durma sobre a ponte náutica
enquanto estiver vivo e houver um descendente
meu no solar solícito para hospedar
seus hóspedes, quem quer que chegue ao meu palácio. (*Od.* III, 352-355).

A sacralidade da hospitalidade arcaica também impunha uma sequência ritualística protocolar, observada tanto na historiografia quanto nos versos homéricos (Candido, 2012, p. 165). São cinco os momentos apresentados nos versos, como destacado por Rennó Assunção (2010a, p. 20-21): 1) atribuição dos assentos (que envolvia também a remoção de armas e armaduras); 2) lavagem das mãos (que interessantemente não aparece na *Iliada*, demarcando uma diferenciação na constituição dos banquetes); 3) disposição da mesa; 4) serviço dos alimentos; e 5) consumo coletivo da refeição. A hospitalidade, portanto, edificava um espaço social de alimentação compartilhada que afirmava as “amizades”, os laços institucionais e restaurava os corpos.

⁸⁷ Como também apresenta Assunção (2013, p. 108), a *skholé* – termo grego posterior a Homero e que anacronicamente traduzimos por “tempo livre” – é parte configurante do banquete nos poemas, assim o lazer se confunde à ocasião ritualística da refeição e, sem a satisfação das necessidades orgânicas, não há lugar para o tempo destinado ao repouso, às narrativas, ao canto, à dança e tudo mais que diz respeito à recreação dos homens homéricos. Adiante, esse mesmo espaço ritualístico dos banquetes será ocasião privilegiada para a conversação filosófica, como no *Simpósio* (*Banquete*) de Platão e de Xenofonte, na *Quaestiones convivales* (*Questões conviviais*) de Plutarco e no *Deipnosophistae* (*Banquete dos sábios*) de Ateneu.

⁸⁸ Seguindo as perspectivas apresentadas por Teodoro Rennó Assunção (2010a, p. 15-16), optamos por grafar o termo “amizade” entre aspas em virtude da suspeita de que seu uso moderno (aludindo à livre escolha entre indivíduos que se aproximam em razão dos afetos) não traduz corretamente os conceitos de *philia* (φιλία), *phílos* (φίλος) ou *philótes* (φιλότης) presentes nos textos homéricos. Na *Iliada* e na *Odisseia* tais conceitos dizem respeito a questões relacionais, mas não individuais, são parte de uma instituição social, sentimentos coletivos que estreitam laços de solidariedade entre grupos. Solidariedades tais que incluíam a hospitalidade dos banquetes e os rituais de comensalidade à mesa (Assunção, 2010a, p. 20).

Veja que a hospitalidade arcaica edifica espaços onde se reproduzem e estruturam as sociabilidades masculinas guerreiras, formando agenciamentos e desenvolvendo uma espécie de prática dos corpos masculinos que leva à “amizade” em sentido social (Assunção, 2010a, p. 15-16). Os corpos que desfilam pela narrativa homérica são edificados por meio de uma série de práticas, incluindo o tempo livre dos guerreiros, momento no qual restauram suas forças, reafirmam laços sociais e satisfazem suas necessidades orgânicas. Portanto, a própria prática da masculinidade bélica do poema se relaciona aos espaços de sociabilidade e Aquiles, almejando o combate imediato, não apenas impõem a fome aos soldados, mas rompe com o protocolo ritualístico e sacralizado da comensalidade, um espaço institucional de convívio social no qual se estabelece a “amizade” homérica, um elo essencial da xênia sagrada.⁸⁹ Lembre-se que a própria guerra se deve ao desrespeito à hospitalidade, quando Páris, alojado no palácio de Menelau, rapta (ou foge com) a rainha espartana – o espectro desta infração permanece presente durante todo o poema.

Destacamos que a sacralidade da hospitalidade se dava, inclusive, entre inimigos/adversários – como ocorre com Aquiles e Príamo no canto III (e volta a ocorrer no canto XXIV), ou com Heitor e Ajax no canto VII. Uma vez que a hospitalidade pressupunha reciprocidade (*Od.* IV, v. 33-36), a atitude de Aquiles ao romper com a comensalidade social entre os guerreiros é percebida como uma violação contra a “amizade” institucionalizada, a alteridade social e o mandamento sagrado da hospitalidade. É preciso recordar que, como bem afirmou Renata Cardoso de Souza (2014, p. 101):

Essa sociedade [homérica] reconhece como um *áristos*, um melhor, aquele que deve liderar; contudo, para isso, ele deve demonstrar, pelas suas atitudes, que é digno de seu posto: deve zelar para que sua *timé*, sua honra, não seja manchada através de ações que ponham em xeque sua *areté*, sua virtude, causando a *némesis* da sociedade e seu próprio *aidós*.

O terceiro argumento considera como os banquetes, ao pressupor o consumo de carnes, possuíam um fundamental papel religioso, de modo que os sacrifícios aos deuses se tornam outro elemento integrador desses espaços de convivência das masculinidades homéricas. Aquiles, ao negar a alimentação aos companheiros mortais, negava também a oblação aos eternos (*Il.* XIX, v. 185-197), visto que, antes de consumir a carne eram ofertadas

⁸⁹ Essas concepções que trago sobre a institucionalização das relações alimentares e afetivas a partir da “amizade” e hospitalidade podem ser mais profundamente observadas nas pesquisas da historiadora Maria Regina Cândido (2012), também dos linguistas Teodoro Rennó Assunção (2005; 2010a) e Émile Benveniste (1969). Ademais, Christian Werner (2019) produz um interessante trabalho apresentando o conceito de “saciedade” na *Iliada*, também partindo do canto XIX.

as partes que cabiam aos deuses (*Il. XIX*, v. 252-256) – essa relação alimentar com o divino será constante foco de admoestaçāo nos versos homéricos.

Como os desígnios do conflito estão sempre à mercé da fortuna e da vontade dos deuses, aqueus e troianos necessitam recorrentemente acalentar ou suplicar aos eternos através da imolação. No início da *Odisseia* (I, 65-67) o próprio Odisseu é referido por Zeus como um herói “magno em oferendas”, demonstrando o profundo significado religioso do ato sacrificial das carnes. É assim que o animal, meio da oblação, passa à categoria de alimento e nutre os corpos heroicos, tornando-os aptos para a guerra e mantendo a ordem hierática no contexto ritualístico. Coloca Agamenon, líder dos aqueus:

μιμέντω αὐτόθι τεῖος ἐπειγόμενός περ Ἀρηος;
μίμνετε δ' ἄλλοι πάντες ἀολλέες, δόφρα κε δῶρα
ἐκ κλισίης ἔλθηστ καὶ ὄρκια πιστὰ τάμωμεν.
σοὶ δ' αὐτῷ τόδ' ἐγὼν ἐπιτέλλομαι ἡδὲ κελεύω:
κρινάμενος κούρητας ἀριστῆς Παναχαιῶν
δῶρα ἐμῆς παρὰ νηὸς ἐνεικέμεν, δσσ' Ἀχιλῆι
χθιζὸν ὑπέστημεν δώσειν, ἀγέμεν τε γυναῖκας.
Ταλθύβιος δέ μοι ὥκα κατὰ στρατὸν εὐρὺν Ἀχαιῶν
κάπρον ἐτοιμασάτω ταμέειν Διί τ' Ἡελίῳ τε.

Ávido de Ares, embora, Aquiles permaneça aqui, todos permanecei, até que os dons da tenda tragam e eu possa proferir solene jura.
Eis o que ordeno a ti, multiengenhoso: escolhe os melhores rapazes dentre os panaqueus e traz da minha tenda as relíquias, todas as que ontem prometi para o Aquileu, e a moça. Taltíbio vá buscar no vasto campo aqueu um javali que imolarei a Zeus e ao Sol. (*Il. XIX*, 189-197)

Diante dessas questões, Odisseu, fazendo Aquiles perceber a necessidade fisiológica, social e religiosa do alimento, convence o herói a permitir aos guerreiros que comam e bebam antes do retorno ao combate, dizendo:

γαστέρι δ' οὐ πως ἔστι νέκυν πενθῆσαι Ἀχαιούς:
λίνη γάρ πολλοὶ καὶ ἐπῆτριμοι ἡματα πάντα
πίπτουσιν: πότε κέν τις ἀναπνεύσει πόνοιο;
ἄλλα χρή τὸν μὲν καταθάπτειν ὅς κε θάνησι
νηλέα θυμὸν ἔχοντας ἐπ' ἡματι δακρύσαντας:
ὅσσοι δ' ἀν πολέμῳ περὶ στυγεροῖο λίπωνται
μεμνῆσθαι πόσιος καὶ ἐδητύος, δόφρ' ἔτι μᾶλλον
ἀνδράσι δισμενέεσσι μαχώμεθα νωλεμὲς αἰεὶ¹
ἔσσαμενοι χροὶ χαλκὸν ἀτειρέα. μηδέ τις ἄλλην

Chorar os mortos com o ventre é inadmissível.
São incontáveis os que caem numa jornada;
e quando alguém respiraria da labuta?
Urge enterrar quem faleceu, mantendo a fibra
no coração, depois de um dia de lamento.

E quantos permaneçam na odiosa pugna,
impõe-se recordar do vinho e da comida,
para enfrentar os inimigos mais e sempre,
levando ao corpo o bronze duro. (*Il.* XIX, 225-233)

Neste caso, o canto XIX da *Iliada* oferece uma oportunidade interessante para contrastar as masculinidades de Aquiles e Odisseu (dentro do contexto diegético iliádico), destacando as diferenças fundamentais entre suas abordagens para a liderança e o dever coletivo. Nesse momento da narrativa, a tensão entre os modelos de masculinidade que eles constituem é revelada por meio de suas atitudes em relação ao alimento e ao jejum, com profundas implicações para o entendimento de suas respectivas personalidades e valores. Fazendo Aquiles retroceder de seu solipsismo, Odisseu leva-o aos discursos e debates na assembleia do exército aqueu, sanando definitivamente a celeuma entre Agamenon e o filho de Peleu, permitindo que os gregos retornassem ao campo de batalha em decisivo conflito contra Heitor e os troianos.

Evidencia-se como a contradição está sempre presente nas confecções da masculinidade na narrativa épica. Aquiles, o bravo e heroico (quase sempre aquele que se entende como o modelo ideal de masculinidade homérica), mostra-se desmedido, furioso, inseguro com suas próprias escolhas e, ao fim e ao cabo, o responsável por inúmeras das dores gregas. Incapaz de salvaguardar a vida de Pátroclo, impõe sua dor e raiva aos demais e chega a se arrepender de sua escolha pela glória ao invés de uma longa vida (*Od.* XI, 482-486).⁹⁰

Também é o caso de outros dos homens de Homero: Heitor, embora capaz de ser o maior dentre os guerreiros, príncipes, maridos e pais troianos, ao final das contas é mais um dos que sucumbe pela fúria do Pélida e com ele sua nação, família e reinado têm fim. Odisseu, o astuto e parental, sobrevive ao conflito e retorna para Ítaca, mas é incapaz de salvar seus subordinados e, ao voltar, é preciso chacinar inúmeros conterrâneos para reconquistar seu palácio. Telêmaco amadurece profundamente, contudo não possui a presença do paradigma masculino do pai e jamais vai à guerra.

Não obstante à atuação odisseica neste fragmento iliádico, convém relembrar ao leitor que, embora Odisseu seja personagem presente em ambos os poemas, sua figura é marcadamente diversa em cada um deles, ratificando as notáveis diferenças existentes entre a

⁹⁰ A contradição entre o *nóstos* (retorno) de Odisseu e a *kléos* (glória) escolhida por Aquiles, bastante denotada no canto XI da *Odisseia*, foi tema de relevantes considerações por Teodoro Rennó Assunção (2005).

Ilíada e a *Odisseia*. Em outros termos, ainda que o herói compartilhe o mesmo nome e história nos dois textos, os épicos exploram diferentes aspectos da figura, do estatuto heroico, das formas de existência e das características de Odisseu. Os ideais bélico-aristocráticos e operação idealizadora do herói no primeiro poema, frente à “reeducação” e rito transacional do retorno no segundo, evidenciam os objetivos diferentes e, até certo ponto, antagônicos das duas epopeias. Logo, apresentam-se contrastes nos caracteres ético-comportamentais das masculinidades heroicas, observados, também, a partir de Odisseu (e, através dele, do narrador da *Odisseia*). Como argumenta Trajano Vieira (1999), a *Odisseia* recusa parte do ideal guerreiro construído na *Ilíada*, antecipando aspectos do romance ao promover a ressignificação “dos sentidos do homem” – ideia que se perceberá adiante, através da análise de como os comportamentos masculinos de Odisseu serão diferenciados em seu épico.

O mar é o espaço em que Ulisses [Odisseu] reeduca seus sentidos, depois de abandonar em Tróia os valores aristocráticos. Contra as intempéries marinhas, provocadas por Posêidon, o herói leva ao limite sua inteligência prática. Diante das interrogações da viagem de retorno (“*nostos*”), Ulisses elabora equações cujas variáveis ele mesmo inventa. O mar é a imagem da face amarga do acaso e Ulisses, a representação do caráter metamórfico da inteligência. Curiosidade, versatilidade, mobilidade, são alguns dos atributos desse herói avesso à melancolia, que irá simbolizar o pensamento especulativo no Ocidente. (Vieira, 1999).

Há de se ter em mente, todavia, que o destino ocupa um lugar central na narrativa épica de Homero. As Moiras (*Moῖραι*), deusas fianeiras dos destinos de todos, não apenas delimitam o curso dos acontecimentos, também possuem papel ativo na estruturação das masculinidades heroicas ao definir os limites e as possibilidades da existência dos personagens. Assim, os desígnios das três irmãs são constantemente evocados para justificar a morte heroica e o papel do guerreiro na sociedade grega, não obstante à possibilidade de escolhas – como ocorre com Aquiles ao poder decidir entre a vida longa ou a morte gloriosa. As Moiras, por sua vez, continuam simbolizando uma força inescapável, superior até mesmo aos deuses. Assim afirma Aquiles sobre o irrefreável destino:

οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα,
ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι:
ἀλλά ἐ μοῖρα δάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἡρης.
ὅς καὶ ἐγών, εἰ δή μοι ὄμοιή μοῖρα τέτυκται,
κείσομ' ἐπεὶ κε θάνω: νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην,

Nem mesmo a força de Héracles fugiu à Quere,
alguém que era caríssimo a Zeus Cronida,
mas a moira o aplacou e a crueldade de Hera.
Também a mim se configura moira idêntica,
hei de jazer, sem vida [...] (Il. XVIII, 117-121).

Prosseguimos, porém, nos contextos dos banquetes. No tópico seguinte, partindo das discussões sobre o solipsismo de Aquiles ante à fome dos soldados aqueus, trataremos de outras retratações de espíritos demasiadamente masculinos nas epopeias, especialmente quando associados a questões alimentares. Esse é o caso da masculinidade constituída pelos pretendentes de Penélope consumindo os bens da casa de Odisseu e do monstruoso ciclope Polifemo, canibal avesso às leis da hospitalidade. Contudo, ver-se-á que as transgressões dietéticas também aparecem em Odisseu e em seus companheiros, gerando punições que refletem em toda a narrativa da *Odisseia*.

5.2 CONSUMOS HIPERBÓLICOS: PRETENDENTES, CICLOPES E HERÓIS

Adiante, a relação de Aquiles, em sua fúria, com o rompimento de protocolos sagrados aos gregos, aparece ainda no canto XXIV. Quando Aquiles insiste em maltratar o cadáver de Heitor, ignorando as tratativas das exéquias e do cuidado com o falecido, Apolo advoga diante dos deuses que o “espírito demasiadamente masculino”, *thymus agénōr* (θυμὸς ἀγήνωρ) de Aquiles é comparável ao das feras silvestres, sem que nenhuma diferença entre os dois seja incluída. Como um leão que cede à própria brutalidade, Aquiles se animaliza, perde a piedade e a vergonha, renunciando à consciência de coletividade que é axioma do heroísmo do homem homérico.

As qualidades mencionadas pelo divino Apolo são intrinsecamente correlatas, são hiper-masculinas, tanto no leão quanto em Aquiles, ao agirem sem consideração com os demais, em espírito anticomunitário. Logo, “a expressão θυμὸς ἀγήνωρ [*thymus agénōr*] traz consigo o problema da interação adequada entre os homens” (Graziosi; Haubold, 2003, p. 65).⁹¹

ἀλλ’ ὀλοῷ Αχιλῆι θεοὶ βιούλεσθ’ ἐπαρίγειν,
φόιοντ’ ἀρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι οὕτε νόημα
γνωμπτὸν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ’ ὡς ἄγρια οἰδεν,
ὅς τ’ ἐπεὶ ἀρ μεγάλη τε βίη καὶ ἀγήνορι θυμῷ
εἰξας εἴοι’ ἐπὶ μῆλα βροτῶν ἵνα δαῖτα λάβησιν:
ώς Αχιλεὺς ἔλεον μὲν ὀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδώς
γίγνεται, ἥ τ’ ἄνδρας μέγα σίνεται ήδ’ ὄνινησι.

Não, pois quereis recompensar o duro Aquiles,
alguém carente de razão, cujo intelecto
não dobra o coração, que sabe só ser rude,

⁹¹ “Once again, the expression θυμὸς ἀγήνωρ brings with it the problem of proper interaction among men.” (Graziosi; Haubold, 2003, p. 65).

leão servil à força-mor, ao **imo adverso**,
que ataca a rês humana para o seu repasto.
Assim Aquiles aniquila a piedade
e a reverência, útil e a um só tempo árdua. (*Il.* XXIV, 39-45, grifo nosso).

Esta terminologia, θυμὸς ἀγήνωρ [*thymus agénōr*], acima traduzida por “espírito demasiadamente masculino” e integrante do que abarcamos no conceito de “masculinidade hiperbólica”, requer maior aprofundamento para compreensão da crítica (talvez sutil aos modernos) de Homero às constituições masculinas contrastantes aos ritos sociais da comunidade heroica. O adjetivo *agénōr* (ἀγήνωρ), derivado do substantivo *anér* (ἀνήρ), “homem” – não como espécie humana, *ánthrōpos* (ἄνθρωπος), mas como macho –, e do prefixo *agá-* (ἀγα-), “demasiado” ou “excessivo”, pode ser entendido como uma exemplificação de atitudes “excessivamente masculinas” nas personagens homéricas. A palavra *ēnoréē* (ἡνορέη), por seu turno, possui a mesma etimologia, mas, a ausência do prefixo que evoca a característica exorbitante, leva a crer que seria uma referência literal à masculinidade (Graziosi; Haubold, 2003, p. 61).

Assim, o termo *agénōr* pode ter sido empregado em um sentido negativo, tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia* – refletindo a masculinidade hiperbólica de guerreiros e monstros, especialmente dos pretendentes de Penélope e do ciclope Polifemo. O substantivo abstrato *agénōrīē* (ἀγηνορίη) deriva justamente do adjetivo *agénōr* e por isso apresenta usabilidade semelhante. Por seu turno, o particípio *huperēnoréō* (ὑπερηνορέων) – do prefixo *huper-* (ὑπερ-) acrescido de um derivativo de *anér* (ἀνήρ) – reitera o “hiper-masculino” daqueles que se caracterizam pela falta de autocontrole, ou *hybris* (ὕβρις).

Na *Iliada*, esse último termo aparece apenas duas vezes, ambas como exortação a guerreiros troianos a partir da fala de interlocutores gregos. Primeiro, Agamemnon falando aos soldados aqueus contra as tropas teucras, no canto IV [1]. Adiante, Meriones, guerreiro do exército cretense, comentando sobre o príncipe troiano Deifobo, no canto XIII [2].

[1] καὶ κέ τις ὁδ' ἐρέει Τρώων ὑπερηνορεόντων
τύμβῳ ἐπιθρώσκων Μενελάου κυδαλίμοιο:

E um troiano **arrogante** então iria dizer,
pisoteando o túmulo de Menelau (*Il.* IV, 176-177, grifo nosso)

[2] ἔρχομαι εἴ τι τοι ἔγχος ἐνὶ κλισίησι λέλειπται
οισόμενος: τό νυ γὰρ κατεάξαμεν ὁ πρὶν ἔχεσκον
ἀσπίδα Δηϊφόβοιο βαλὼν ὑπερηνορέοντος.

se ainda houver alguma lança nesta tenda,
pegá-la, pois, quebrei a minha ao golpear

o escudo de Deíobo **arrogante**. (*Il.* XIII, 256-258, grifo nosso)

Já na *Odisseia*, *huperinoreónton* (ὑπερηνορεόντων) está especificamente relacionado aos pretendentes de Penélope [1] e aos Ciclopes [2] – grupos fortemente admoestados, exclusivamente masculinos e profundamente relacionados à transgressão dos banquetes e do consumo de carnes.

[1] μνηστῆρες δὲ μάλιστα κακῶς⁹² ὑπερηνορέοντες.

sobretudo os pretendentes, maldosamente **arrogantes** (*Od.* II, 266, grifo nosso).⁹³

[2] ἀγχοῦ Κυκλώπων ἀνδρῶν ὑπερηνορεόντων

perto dos Ciclopes, **homens insolentíssimos** (*Od.* VI, 5, grifo nosso).

Há, em relação a esses grupos masculinos, uma reafirmação dos caracteres desvirtuadores relacionados à alimentação. Para os pretendentes, por usarem da violência e da intemperança, consumindo bens que não lhes pertenciam; para os gigantes de um só olho, por suas práticas alimentares antropofágicas e pelo consumo de carne crua. A falta contra a hospitalidade sagrada também é motivo constante para caracterizar as desvirtuações dessas classes, como aparece logo no canto I (v. 118-120).

Observa-se na *Odisseia*, portanto, uma série de exemplos onde os excessos alimentares são associados a uma masculinidade desvirtuada ou hiperbólica. Os pretendentes de Penélope, que devoram os recursos de Odisseu em sua ausência, são retratados como exemplos evidentemente negativos, cuja ganância e falta de controle diante da comida e do vinho não apenas caracterizam uma falha moral, mas também refletem uma indulgência desmedida. Seus banquetes demarcados pela indevida finalidade matrimonial e pelo consumo do patrimônio de Odisseu constitui para o ato de vingança final do herói. Como afirma o narrador, eis o motivo para a *dórpon acháristos* (δόρπον ἀχάριστος), “ceia desgraciosa” (trad. Frederico Lourenço) a ser oferecida por Odisseu ao final do poema – isso é, o assassinato dos invasores de seu palácio (*Od.* XX, 392).

δόρπον δ' οὐκ ἄν πως ἀχαρίστερον ἄλλο γένοιτο,
οἷον δὴ τάχ' ἔμελλε θεὰ καὶ καρτερὸς ἀνὴρ
θησέμεναι: πρότεροι γάρ ἀεικέα μηχανόωντο.

⁹² O termo pode ser observado na *Iliada* apenas em: IV. 176; XIII. 258. Na *Odisseia*, encontrá-lo-emos em: II. 266, 324, 331; IV. 766, 769; VI. 5; XVII. 482, 581; XX. 375; XXI. 361, 401; XXIII. 31.

⁹³ Note nesse caso o uso do advérbio *kakós* (κακῶς), “maldosamente”, precedendo *huperinoréontes* (ὑπερηνορέοντες), “extremamente masculino”. Para Graziosi e Haubold (2003, p. 73, n. 52), isso pode ser lido como uma maneira de enfatizar as atividades ultrajantes dos pretendentes.

Nenhum **jantar** seria mais **desagradável**
do que o servido presto pelo herói e deusa,
porquanto prévios maquinaram tanta infâmia. (*Od. XX*, 392-394, grifo nosso).

Esses homens não são apenas comilões; são indivíduos cuja falta de autocontrole e respeito pelas normas sócio-político-religiosas os torna indignos de Penélope, do trono de Ítaca e, em última análise, da vida. Assim sua morte é recorrentemente justificada e antecipada ao longo do poema. Telêmaco, por exemplo, apresenta-lhes como desvirtuados, discurso confirmado por Atena em três momentos do primeiro canto:

‘ξεῖνε φύλ’, ἦ καὶ μοι νεμεσήσεαι ὅτι κεν εἴπω;
τούτοισιν μὲν ταῦτα μέλει, κίθαρις καὶ ἀοιδή,
ρεῖ’, ἐπεὶ ἀλλότριον βίοτον νήποινον ἔδουσιν,
ἀνέρος οὐδὲ δῆ που λεύκ’ ὀστέα πύθεται ὅμιρῳ

Só isso lhes agrada: a cítara e o canto,
fácil, quando se farta de comida alheia,
de um homem cujos ossos brancos apodrecem
na praia sob a chuva ou no oceano cinza. (*Od. I*, 158-161).

ἀλλ’ ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ὑπρεκέως κατάλεξον:
τίς δαές, τίς δὲ ὅμιλος ὅδ’ ἔπλετο; τίπτε δέ σε χρεώ;
εἰλαπίνη ἡ ἐ γάμος; ἐπεὶ οὐκ ἔρανος τάδε γ’ ἔστιν:
ώς τέ μοι ύβριζοντες ὑπερφιάλως δοκέοντι
δαίνυσθαι κατὰ δῶμα. νεμεσήσαιτο κεν ἀνὴρ
αἰσχεα πόλλ’ ὄρόων, δς τις πινυτός γε μετέλθοι.

Mas abre o peito ao responder o que pergunto:
que comilança é essa? De onde vem a turba?
Não te incomodam? Comemoram esponsais?
Dão a impressão de petulantes esfaimados
na sala. Alguém equilibrado sentiria
a si mesmo menor só de observar a pândega! (*Od. I*, 224-229).

πολλὰ μάλ’, ὅσσα ἔσικε, καὶ ἀνέρι μητέρα δοῦναι.
αὐτὰρ ἐπήν δὴ ταῦτα τελευτήσῃς τε καὶ ἔρξης,
φράξεσθαι δὴ ἐπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν
ὅππως κε μνηστῆρας ἐνὶ μεγάροισι τεοῖσι

Quando não mais houver questão pendente, indaga
a ti mesmo, rumina o coração e a mente
sobre a melhor maneira de matar em casa
a corja de chupins, à bruta ou iludindo-os. (*Od. I*, 292-295).

O assassinato dos pretendentes marca o fim de um banquete que, na verdade, teve início não no dia do massacre, mas quando se iniciou o banquete como plano deliberado e sistemático para consumir os recursos da casa de Odisseu (Bakker, 2013, p. xi). Os rebanhos do rei ausente são continuamente saqueados com a intenção de extinguí-los por completo, destruindo assim a herança de seu filho, Telêmaco – inclusive atentando contra a vida do rapaz (*Od. IV*, 669-672). O panorama do poema é, portanto, um banquete prolongado e

excessivo de forma criminosa pelos pretendentes que, com suas intenções destrutivas, não apenas criam a ilusão de um mundo épico no espaço rural e provinciano de Ítaca, mas uma perversão sistemática do *daís* homérico.

A natureza nefasta desse banquete é enfatizada quando contrastada com as alimentações virtuosas retratadas no poema. Bons exemplos são os banquetes sacrificiais de Nestor em Pilos (*Od. III*, 5-50 e 418-464), a comensalidade dos feácios em homenagem ao seu convidado enigmático (apresentada dos cantos V ao VIII) e até mesmo a modesta refeição na cabana de Eumeu, supondo receber um viajante mendicante e não seu mestre (*Od. XIV*, 35-130), que simboliza a comensalidade, a hospitalidade institucional e o respeito às leis sagradas e sociais ao redor da mesa.

O banquete oferecido por Nestor, ante à chegada de Telêmaco, caracteriza uma passagem verdadeiramente apetitosa da obra homérica. Extensos versos delineiam os preparativos, os ritos e os alimentos que participam da refeição orquestrada pelo rei de Pilos para honrar seus hóspedes e divindades. Em contraste ao banquete prolongado, criminalmente pervertido e ampliado que atua na centralidade poética, crítica aos modelos transgressores, o ancião ratifica os modelos suscitados pela historiografia arcaica na sacralidade institucional das normas sociais à mesa.

Além de ofertar, aos deuses e aos convivas, seu melhor, mais doce e envelhecido vinho, Nestor também cumpre o protocolo hospitalar ao solicitar que os visitantes passem a noite em sua morada, entregando presentes, contando as histórias solicitadas e, por fim, imolando aos deuses imortais (especialmente a Atena, presente em seu festim) uma vitela sacrificada por ele próprio. Selando o banquete, os chifres do bovino são cobertos por ouro, como oferta divina, e o alimento (novamente carne, pão e vinho) é servido em honra aos convidados. Veja a construção da narrativa em valoração ao banquete de Nestor:

ἀλλὰ ἄνασσ' ἥληθι, δίδωθι δέ μοι κλέος ἐσθλόν,
αὐτῷ καὶ παίδεσσι καὶ αἰδοίῃ παρακοῖτι:
σοὶ δὲ ἐγὼ βέξω βοῦν ἦνιν εὐρυμέτωπον
ἀδμήτην, ἦν οὐ πω ὅπο ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ:
τίγη τοι ἐγὼ βέξω χρυσὸν κέρασιν περιχεύας.

Sê favorável, deusa, propicia a glória
eterna a mim, aos filhos, à consorte ilustre!
A ti imolarei uma vitela ampli-
fronte, de um ano, indômita, livre de jugo,
e a imolarei após dourar seus cornos duplos. (*Od. III*, 380-384).

έξείης ἔζοντο κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε:
τοῖς δὲ ὁ γέρων ἐλθοῦσιν ἀνὰ κρητῆρα κέρασσεν

οῖνου ἡδυπότοιο, τὸν ἐνδεκάτῳ ἐνισιντῷ
ώιξεν ταμίη καὶ ἀπὸ κρήδεμνον ἔλυσε:
τοῦ ὁ γέρων κρητῆρα κεράσσατο, πολλὰ δὲ Ἀθήνη
εὐχετέος ἀποσπένδων, κούρῃ Διός αἴγιοχοι.
αὐτὰρ ἐπεὶ σπεῖσάν τε ἔπιον θ', δσον ἥθελε θυμός

Manda que ao hóspede preparem na cratera
vinho dulcíssimo, dez anos maturado.
A despenseira afrouxa a faixa e abre a jarra.
O ancião, mesclado o sumo suco, invoca a filha
de Zeus que porta a égide, ardorosamente.
Libou e, quanto quis o coração, bebeu,
todos buscando seus recintos de repouso. (*Od. III, 390-396*).

ὅφρ' ἦ τοι πρώτιστα θεῶν ίλάσσομ' Ἀθήνην,
ἥ μοι ἐναργῆς ἥλθε θεοῦ ἐς δαῖτα θάλειαν.
ἀλλ' ἄγ' ὁ μὲν πεδίονδ' ἐπὶ βοῦν, ἵτω, ὅφρα τάχιστα
ἔλθησιν, ἐλάσῃ δὲ βοῶν ἐπιβουκόλος ἀνήρ:
εἰς δὲ ἐπὶ Τηλεμάχου μεγαθύμου νῆα μέλαιναν
πάντας ἴων ἐτάρους ἀγέτω, λιπέτω δὲ δύ' οἴους:
εἰς δὲ αὖ χρυσοχόον Λαέρκεα δεῦρο κελέσθω
ἔλθειν, ὅφρα βοὸς χρυσὸν κέρασιν περιχεύῃ.
οἱ δὲ ἄλλοι μένετε ἀντοῦ ἀολλέες, εἴπατε δὲ εἴσω
διμοῆσιν κατὰ δώματ' ὄγακλυτὰ δαῖτα πένεσθαι,
ἔδρας τε ξύλα τέ ἀμφὶ καὶ ἀγλαὸν οἰσέμεν ὕδωρ.

[...] Atena, a própria Palas veio
ao paço: urge agradar aos deuses e a ela mais!
O renovo de um boi apartem da boiada
e o boiadeiro-mor virá com o bovino!
Os sócios do rapaz da nave negra, alguém
me traga, menos dois, que ficarão de guarda!
Chamem Laércio, nosso ourives: que recubra
com ouro os chifres da vitela! Ordeno aos outros
que apressem, no interior do paço rutilante,
as servas no preparo do festim, cadeiras
perfiladas e lenha e água cristalina! (*Od. III, 419-429*).

καρπαλίμιως δὲ ἔξενξαν ύφ' ἄρμασιν ὠκέας ἵππους,
ἐν δὲ γυνὴ ταμίη σῖτον καὶ οῖνον ἔθηκεν
ὄψα τε, οἴα ἔδουσι διοτρεφέες βασιλῆες.

[...] A despenseira
cuida de pôr o vinho, os víveres, o pão,
que os basileus, progênie imortal, deglutem. (*Od. III, 478-480*)

Sua posição como anfitrião, respeitador da hospitalidade e das condutas sociais arcaicas, rende-lhe elogios, inclusive, da própria deusa.

Νέστωρ δὲ αὖ κατέρυκε καθαπτόμενος ἐπέεσσιν: [...]
αὐτὰρ ἐμοὶ πάρα μὲν χλαῖναι καὶ ῥήγεα καλά.
οὐ θην δὴ τοῦδε ἀνδρὸς Ὀδυσσῆος φίλος νιός
νηὸς ἐπ' ἱκριόφιν καταλέξεται, ὅφρα δὲν ἐγώ γε
ζώω, ἐπειτα δὲ παῖδες ἐνὶ μεγάροισι λίπωνται,
ξείνους ξεινίζειν, δε τίς κ' ἐμὰ δώματ' ἕκηται.
τὸν δὲ αὐτές προσέειπε θεά, γλαυκῶπις Ἀθήνη:
‘εὖ δὴ ταῦτα γέ εφησθα, γέρον φίλε: σοὶ δὲ ἔσικεν

mas Nestor os recrimina com palavra amiga: “[...] [O filho] de um herói da estatura de Odisseu jamais permitirei que durma sobre a ponte náutica enquanto estiver vivo e houver um descendente meu no solar solícito para hospedar seus hóspedes, quem quer que chegue ao meu palácio.” Palas Atena diz: “Palavras pertinentes são as que ouvi saírem de tua boca, amigo (*Od.* III, 345, 351-357).

A comensalidade presente na passagem de Odisseu pela Feácia é relevante tanto para compreensão dos bons modelos de banquetes quanto para o desenvolvimento da narrativa poética. Os comentadores da obra homérica recorrentemente abordam o papel de transição que os feácios representam na Odisseia (cf. Malta, 2017). A breve estadia de Odisseu por três dias nessa terra serve como uma ponte entre suas aventuras anteriores e seu retorno à realidade de Ítaca. Ao compartilhar suas experiências passadas com seus anfitriões, Odisseu não apenas revela suas qualidades ao público, mas também destaca as características notáveis dos feácios que o receberam. Assim enunciou Alcínoo, rei dos feácios, sobre a hospitalidade ao herói:

ἀλλ’ ἄγ’ ὁ μὲν σχεθέτω, ἵν’ ὁμῶς τερπώμεθα πάντες,
ζεινοδόκοι καὶ ξεῖνος, ἐπεὶ πολὺν κάλλιον οὕτως:
εἴνεκα γὰρ ξείνοιο τάδ’ αἰδοίοιο τέτυκται,
πομπὴ καὶ φύλα δῶρα, τά οἱ δίδομεν φιλέοντες.
ἀντὶ καστιγνήτου ξεῖνός θ’ ικέτης τε τέτυκται
ἀνέρι, δές τ’ ὀλίγον περ ἐπιψαύῃ πραπίδεσσι.

[...] Que anfitriões e o hóspede
possam unir-se na alegria! Eis o melhor,
pois o motivo deste encontro foi honrá-lo,
oferecer escolta e dádivas fraternas.
O hóspede e o suplicante são como um parente
até para quem seja parco em lucidez. (*Od.* VIII, 542-547).

A conduta hospitaleira de Eumeu também contrasta com as práticas observadas em outras paragens de Ítaca. Nesse caso, um personagem não-aristocrático define uma refeição adequada e expõe um contraste direto com os aristocratas que tomaram a casa de seu mestre – talvez seja esse o motivo de ser ele também um herói (*ἥρω*) homérico, como analisado anteriormente no canto VIII (v. 482). O porqueiro não apenas incorpora as leis e instituições arcaicas, tratando o forasteiro como figura central e incorporando os deuses ao banquete, mas demonstra o contraste com a arrogância e a negligência religiosa de outros personagens da Odisseia, como os pretendentes. Tal refeição se torna, assim, mais um símbolo da ordem correta, um microcosmo onde a justiça divina e as instituições sociais prevalecem.

O *dais* de Eumeu contrasta fortemente com as festas realizadas em outros lugares da ilha [de Ítaca]. O pastor de porcos não apenas respeita as regras fundamentais da hospitalidade ao tratar o estrangeiro como o principal membro do grupo; ele também inclui os deuses na divisão. Os imortais ‘jantam’ (*δαίνωνθ*’, *Il.* IX, 535) nas hecatombes e, de fato, a ‘igualdade’ e ‘justiça’ do *dais* incluem explicitamente os deuses [...] (Bakker, 2013, p. 40).⁹⁴

Nesse sentido, o banquete pervertido dos pretendentes não é apenas um ato de consumo excessivo ocasional, mas um ataque direto à ordem social e à própria instituição heroica (*Od.* II, 266). Esses trechos são valiosos para analisar as masculinidades e as relações sociais na obra, já que os diferentes contextos e performances de banquete revelam normas de comportamento, hierarquias sociais e valores ético-políticos.

Ao devorar a riqueza de Odisseu, os pretendentes buscam usurpar seu poder e posição, talvez na intenção de forçar Penélope a confirmar seu status de viúva, escolhendo um novo marido e, consequentemente, um novo rei. Assim, um dos líderes dos pretendentes, Antínoo, acusa Penélope de ser a causa do esgotamento dos recursos de sua própria casa. Ele argumenta que a relutância da rainha em escolher um novo marido prolonga a incerteza e encoraja os pretendentes a permanecerem em Ítaca, consumindo a riqueza e as provisões da casa. Ainda que esta visão seja contestada pela perspectiva do narrador homérico, assim descreve Antínoo a Telêmaco:

σοὶ δ' οὐ τι μνηστῆρες Ἀχαιῶν αἴτιοί εἰσιν,
ἀλλὰ φύλη μῆτηρ, ἡ τοι πέρι κέρδεα οἴδεν.
ηδη γάρ τρίτον ἐστίν ἔτος, τάχα δ' εῖσι τέταρτον,
εξ οὐ ἀτέμιβει θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν Ἀχαιῶν.
πάντας μέν ὁ ἔλπει καὶ ὑπίσχεται ἀνδρὶ ἐκάστῳ
ἀγγελίας προΐεισα, νόος δέ οἱ ἄλλα μενοινᾶ.

Argivos pretendentes são culpados? Não,
mas tua genitora lábil que só engana!
Há três anos, melhor dizendo, há quase quatro
que ilude o coração que bate em cada aqueu.
A todos dá esperança, a cada um envia
alvíssaras mensagens, mas seu plano é outro. (*Od.* II, 87-92).

Outro ponto diz respeito a ausência de retribuição, elemento fundamental aos protocolos da hospitalidade arcaica, nas refeições dos pretendentes. Se é bem verdade que as leis hospitalares versavam sobre bem receber os visitantes, também obrigavam a não abusar do anfitrião e retribuir tal cordialidade (Assunção, 2010a, p. 17) – como elucidamos no caso

⁹⁴ “Eumeios’ *dais* stands in stark contrast to feasts held elsewhere on the island. Not only does the swineherd respect the fundamental rules of hospitality in treating the stranger as the group’s principal member; he also includes the gods in the division. The immortals “dine” (*δαίνωνθ*’, *Il.* 9. 535) on the hecatombs and in fact the *dais*’s “equality” and “fairness” explicitly includes the gods [...]” (Bakker, 2013, p. 40).

de Aquiles na *Iliada*. Ademais, neste contexto não há riscos para os pretendentes; nenhuma vitória militar justifica o festim, que, conforme o código heroico, está intimamente ligado à honra e à destreza em combate. Os pretendentes transformam a guerra heroica em uma festividade descabida e interminável, repleta de alimentos e entretenimento (*Od.* IV, 622-629).

μνηστῆρες δὲ πάροιθεν Ὄδυσσηος μεγάροιο
δίσκοισιν τέρποντο καὶ αἰγανέησιν ιέντες,
ἐν τυκτῷ δαπέδῳ, ὅθι περ πάρος ὕβριν ἔχοντες,
ἀλλ’ ὅτε δὴ δείπνηστος ἔην καὶ ἐπήλυθε μῆλα
πάντοθεν ἐξ ἀγρῶν, οἱ δ’ ἥγαγον οἵ τὸ πάρος περ

enquanto os pretendentes, diante do palácio,
folgavam em arremessar discos e dardos,
no pavimento apropriado, presumidos
como antes. Na hora de cear, de toda parte
chegavam as greis, diante dos amiudados (*Od.* XVII, 167-171).

Define-se, pois, a assimetria dos bens de um rei gerarem refeições para outros com mais frequência do que ele mesmo consome e, na ausência do senhor da casa, a falta da figura do distribuidor não garante a partilha igualitária da carne e as porções de honra (*Od.* XVII, 330-333). Os pretendentes, pois, gozam de festanças indevidas, nas quais as carnes desfilam sem honra ou sacralidade e a civilidade heroica dá lugar a brincadeiras de crianças.

ώς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἀλλήλουν ἀγόρευον,
δαιτυμόνες δ’ ἐς δώματ’ ἵσαν θείου βασιλῆος.
οἱ δ’ ἥγον μὲν μῆλα, φέρον δ’ ἐνήνορα οἴνον:
σῖτον δέ σφ’ ἀλοχοὶ καλλικρήδεμνοι ἔπεμπον.
ώς οἱ μὲν περὶ δείπνον ἐνὶ μεγάροισι πένοντο.
μνηστῆρες δὲ πάροιθεν Ὄδυσσηος μεγάροιο
δίσκοισιν τέρποντο καὶ αἰγανέησιν ιέντες
ἐν τυκτῷ δαπέδῳ, ὅθι περ πάρος, ὕβριν ἔχοντες.

Mútua palavras os heróis reciprocavam,
quando os convivas do divino basileu
trazem ao paço ovelhas, vinho vigorante;
esposas de mantilhas belas mandam pão.
Na sala havia quem cuidasse do festim,
e, em frente à casa de Odisseu, os pretendentes
jogam venábulos sorrindo, lançam discos,
no pavimento bem polido, altivos, sempre (*Od.* IV, 621-627).

Frente à ausência de retribuição, o poema demonstra como cabe a Odisseu uma compensação daquilo que foi irregularmente consumido pela masculinidade hiperbólica dos pretendentes. Mas a compensação desejada não é tão somente a material, embora Eurímaco ofereça uma restituição substancial – vinte bois, uma quantia de bronze e de ouro para cada

um dos pretendentes pagarem o que esgotaram (*Od. XXII, 55-58*).⁹⁵ Na verdade, assim como os pretendentes tomaram vidas do rebanho de Odisseu em deleitáveis banquetes repletos de música e vinho, ele próprio pretende consumir a carne dos inimigos violadores em um festim sacrificial, fazendo de seu arco semelhante à cítara das canções (Bakker, 2013, p. 46-47). Interessante observar que mapeamos somente dois exemplos de *anathímata daitós* (ἀναθήματα δαιτός), “acompanhante dos banquetes”, no poema: [1] no canto I (v. 152) para demarcar as canções e danças nas festividades banqueteais dos pretendentes; [2] fórmula repetida no canto XXI (v. 431) para ilustrar as armas de Odisseu e Telêmaco agindo como cítara, instrumentando o festim homicida. Como observou Saïd (1979, p. 25), de modo similar às refeições criminosas dos pretendentes, as quais são referidas em termos de assassinato, também a morte dos pretendentes é enquadrada como refeição.

[1] μνηστῆρες, τοῖσιν μὲν ἐνὶ φρεσὶν ἄλλα μεμήλει,
μολπή τ' ὄρχηστός τε: τὰ γάρ τ' **ἀναθήματα δαιτός**:
κῆρυξ δ' ἐν χερσὶν κίθαριν περικαλλέα θῆκεν
Φημίω, ὃς ρ' ἦειδε παρὰ μνηστῆρσιν ὄνάγκη.
ἢ τοι ὁ φορμίζων ὄνεβάλλετο καλὸν ἀείδειν.

Saciada a gana de beber e de comer,
um outro anseio lhes remonta ao peito: a dança
e o canto, **adornos do banquete**. Um serviçal
transfere a Fêmio a cítara pluribelíssima,
constrangendo a cantar por quem tomara o paço. (*Od. I, 151-155*, grifo nosso).

[2] νῦν δ' ὥρη καὶ δόρπον Ἀχαιοῖσιν τετυκέσθαι
ἐν φάει, αὐτὰρ ἔπειτα καὶ ἄλλως ἐνιάασθαι
μολπῇ καὶ φόρμιγγι: τὰ γάρ τ' **ἀναθήματα δαιτός**.
ἢ καὶ ἐπ' ὁφρύσι νεῦσεν: ὁ δ' ἀμφέθετο ξίφος ὁξὺ
Τηλέμαχος, φίλος νιὸς Ὄδυσσηος θείοιο.
ἀμφὶ δὲ χεῖρα φίλην βάλεν ἔγχει, ἄγχι δ' ἄρ' αὐτοῦ
πάρ θρόνον ἐστήκει κεκορυθμένος αἴθοπτι χαλκῷ.

[...] É tempo de aprestar a ceia dos aqueus,
enquanto há luz. Depois, urge gozar a cítara
e o canto, **que ornamenta a mesa**.” Assim falando,
arcou as sobrancelhas. Cinge a espada aguda
o caro filho do divino herói, Telêmaco:
circum-agarra a lança e junto ao pai depõe,
à beira-trono. Faiscava o elmo brônzeo. (*Od. XXI, 428-434*, grifo nosso).

A impiedade dos pretendentes se manifesta de várias maneiras ao longo da narrativa, e sua recusa em reconhecer os sinais divinos é particularmente condenável. O fato de ignorarem as águias enviadas por Zeus, como evidente mau presságio, durante uma assembleia entre os

⁹⁵ Como mencionado por Bakker (2013, p. 47), a tentativa de compensação de Eurímaco nessa passagem é uma analepse irônica para o narrado em *Od. II, 203-204*, quando ele mesmo afirma que qualquer tipo de compensação ou restituição por parte dos pretendentes está fora de questão.

pretendentes, demonstra sua arrogância e crença equivocada de que poderiam agir impunemente, sem consequências (*Od.* II, 146-156).

εἰ δ' ὑμῖν δοκέει τόδε λωίτερον καὶ ἄμεινον
ἔμμεναι, ἀνδρὸς ἐνὸς βίοτον νήποινον ὀλέσθαι,
κείρετ': ἐγὼ δὲ θεοὺς ἐπιβώσομαι αἰὲν ἐόντας,
αἴ κέ ποθι Ζεὺς δῷσι παλίντιτα ἔργα γενέσθαι.
νήποινοι κεν ἔπειτα δόμων ἐντοσθεν ὅλοισθε.

[Se acaso] julgares bem mais cômodo dilapidar
o que possui um só, desabusadamente,
babujai, que eu invocarei os sempiternos,
que me conceda Zeus oferecer resposta:
insultos morrereis nas dependências régias! (*Od.* II, 141-145).

Eis o epítome daquilo que o poema identifica como “ações perversas”, *atasthaliai* (ἀτασθαλίαι).⁹⁶ Desse modo, o assassinato dos pretendentes não é apenas um ato da vingança do herói homérico, é também a restauração da ordem e da justiça em solo ítaco, livrando-o das práticas criminosas contra a ordenação social e contra os deuses. Note, todavia, que o poema não responde a uma dúvida seminal: se os pretendentes devotassem aos deuses oferendas com o gado de Odisseu, suas ofertas seriam aceitas? O roubo e o consumo de carne pressupõem, em si mesmo, uma falta contra o divino, exemplo disso está na recusa de Zeus ao sacrifício das ovelhas furtadas pela tripulação de Ítaca do ciclope Polifemo em passagens do canto IX (v. 553-555). Desse modo, o consumo do gado de outrem, assim como o sacrilégio do descumprimento dos ritos sacrificiais, será um ato de banquete problemático passível de punição ao longo do poema – inclusive para Odisseu e seus companheiros.

Os ciclopes na ilha das cabras, embora sejam bons pastores e filhos de um deus olimpiano, possuem atitudes monstruosas especialmente reveladas em relação à hospitalidade evidenciadas pelas práticas alimentares transgressoras e na maneira como tratam os visitantes e suplicantes. A ilegalidade dos Ciclopes exprime, inicialmente, a barbárie selvagem, o não-grego, definindo a noção homérica da cultura grega apresentada por meio da caracterização de seu contrário. A ausência da agricultura (apesar da criação de animais) e o desrespeito às instituições sociais do Período Arcaico são demarcadores dessa divergência social que caracteriza o indivíduo grego.

⁹⁶ O termo *atasthaliai* (ἀτασθαλία) é mencionado oito vezes na *Odisseia*, todavia, em todas as menções é utilizado exclusivamente (e em iguais quantidades) às ações reprováveis da tripulação de Odisseu ou do próprio herói (*Od.* I, 7; X, 437; XII, 300; XXII, 317) e dos pretendentes de Penélope (*Od.* XXI, 146; XXII, 416; XXIII, 67; XXIV, 458).

Como afirma Bakker (2013, p. 57-58), não há indicação no texto de que Polifemo coma algum dos animais que cria. Na verdade, é comum a sugestão de que sua dieta seria baseada em laticínios e vegetais – exceto pela carne humana, por certo. A lógica sacrificial dita que a negação ao consumo animal é uma expressão de um modo de vida sem deuses, pois alguém que não come carne não sacrifica, e alguém que não sacrifica não tem, ou não quer ter, um canal de comunicação com os deuses. A ausência de sacrifício na vida de Polifemo o alinha mais uma vez com os pretendentes – dotados de claras qualidades ciclópicas, os comedores de carne mais imprudentes e indulgentes do poema.

Em outros termos, a dieta de Polifemo, composta principalmente de derivados do leite e produtos vegetais, é um forte indício do seu afastamento da prática sacrificial e, consequentemente, da religião tradicional – isso somado ao sacrilégio do canibalismo. Essa recusa em consumir a carne de seus rebanhos (mas não a carne humana de seus visitantes), coloca-o em oposição direta à lógica sacrificial, que associa o vegetarianismo a uma vida indiferente aos deuses (Ruzene, 2022a, p. 335). Afinal, sem o ato de sacrificar animais, não há oferenda, e sem oferenda, não há comunicação com o divino.

ὅς ἐφάμην, ὁ δέ μ' αὐτίκ' ἀμείβετο νηλέι θυμῷ:
 ‘Οὗτιν ἐγώ πύματον ἔδομαι μετὰ οἵς ἐτάροισιν,
 τὸν δ' ἄλλονς πρόσθεν: τὸ δέ τοι ξεινήιον ἔσται.
 ἢ καὶ ἀνακλινθεὶς πέσεν ὑπτιος, αὐτὰρ ἔπειτα
 κεῖτ' ἀποδοχιώσας παχὺν αὐχένα, καὸ δέ μιν ὑπνος
 ἔπειτα πανδαμάτωρ: φάρυγος δ' ἐξέσσυτο οῖνος
 ψωμοί τ' ἀνδρόμεοι: ὁ δ' ἐρεύνετο οίνοβαρείων.

Falei assim e, coração cruel, rebate:
 ‘Ninguém [Odisseu] eu comerei por último, depois
 dos companheiros: tal é o dom que prometi.’
 Tomba em decúbito dorsal depois que fala,
 curvando a nuca enorme: hipnos, o torpor
 predominante, o colhe: vinho e resto humano
 vomita goela afora. Bêbado, arrotava. (*Od.* IX, 368-374).

Note que, se por um lado há a admoestaçāo aos pretendentes pelo excesso no consumo de carne, especialmente por romperem com os atos institucionais da hospitalidade e do sacrifício, por outro critica-se a dieta vegetariana por negar, não apenas o consumo carnívoro, mas a parcela de insumos ofertados aos divinos – como elucidamos, há uma fundamental divisão da carne entre homens e deuses.

Por conseguinte, a ausência de sacrifício na vida de Polifemo o aproxima dos pretendentes, que também se mostram imprudentes no consumo de carnes. Ao se distanciar da prática religiosa tradicional, ambos reforçam suas posições alheias às normas e costumes da

sociedade homérica. Suas dietéticas não são meras escolhas alimentares, mas reflexos de mundividências e de associações com os ritos religiosos.

Os pretendentes parecem de fato ser uma excelente combinação para o ciclope na maneira como tratam os estranhos e zombam da hospitalidade. O elo temático é explicitado quando Odisseu faz uma avaliação final da conduta dos pretendentes, lançando-se como o instrumento da justiça de Zeus quando ele os matou a todos em seu mégaro (Bakker, 2013, p. 55).⁹⁷

A monstruosidade dos ciclopes, portanto, compara-se aos atos dos pretendentes, uma vez que ambos pervertam a hospitalidade e a ritualística comensal, usando a linguagem da “amizade” institucional requerida aos hóspedes para cometer uma violação flagrante das normas de comportamento do *daís* heroico. Se os invasores do palácio ítaco abusam da sua qualidade de hóspede, os ciclopes abusam daqueles que lhes aparecem nessa condição. Assim, o poema destinará, exclusivamente a esses dois grupos, a qualificação essencial de *athemístia eidós* (ἀθεμίστια εἰδός), “bem versado na ilegalidade” (trad. Egbert Bakker) ou “ímpio” (trad. Trajano Vieira) – *Od.* IX, 189; IX, 428; XX, 287; XX, 292-298.⁹⁸

A antropofagia dos ciclopes, especialmente de Polifemo, constitui um outro extremo da masculinidade excessiva. O monstro é uma figura de força bruta e selvageria, aparentemente desconectado das normas sociais e dos rituais considerados “civilizados”, como o banquete e a hospitalidade. Sua masculinidade é uma caricatura monstruosa da masculinidade desvirtuada e do poder físico que se transforma em barbárie e desumanidade.⁹⁹

Κύκλωψ, τῇ, πίε οῖνον, ἐπεὶ φάγες ἀνδρόμεα κρέα,
ὅφρ' εἰδῆς οἴνον τι ποτὸν τόδε νηῦς ἐκεκεύθει
ἡμετέρη. τοὶ δ' αὖ λοιβὴν φέρον, εἴ μ' ἐλεήσας
οίκαδε πέμψειας: σὺ δὲ μαίνεαι οὐκέτ' ἀνεκτῶς.
σχέτλιε, πῶς κέν τίς σε καὶ ὑστερὸν ἄλλος ἵκοιτο
ἀνθρώπων πολέων, ἐπεὶ οὐ κατὰ μοῖραν ἔρεξας;

Ciclope, bebe o vinho, depois de engolir

⁹⁷ “The suitors seem in fact to be an excellent match for the cyclops in the way they treat strangers and make a mockery of hospitality. The thematic link is made explicit when Odysseus makes a final evaluation of the conduct of the suitors, casting himself as the instrument of the justice of Zeus when he has killed them all in his megaron (*Od.* 22. 413-15)” (Bakker, 2013, p. 55).

⁹⁸ Note que, apesar da estilística poética e dos usos métricos, há terminologias e expressões empregadas exclusivamente para reprovar os grupos, exclusivamente masculinos, em seus comportamentos: os ciclopes, os pretendentes e os tripulantes ítacos. Eis o caso de *athemístia eidós* (ἀθεμίστια εἰδός) e *atashalai* (ἀτασθαλία), conforme analisado anteriormente.

⁹⁹ Essa associação também aparece em outra fonte do Período Arcaico, Hesíodo. Em sua *Teogonia* (v. 535-616) ele descreve como animais, homens e deuses são desiguais por suas práticas alimentares, intimamente relacionadas ao mito do titã Prometeu. Os homens precisam comer para sobreviver, ratificando sua mortalidade e diferindo dos deuses eternos que se contentavam com ambrosias e com a fumaça dos ossos queimados no altar. Por outro lado, a humanidade possui acesso ao fogo furtado dos divinos, distinguindo-se dos animais selvagens e das feras mitológicas que consomem alimentos sem nenhum preparo – cf. Ruzene, 2022a, p. 331-334.

a carne humana! Saibas que bebida nossa
nau maturava! Trouxe como um dom, se nos
reenviasse para casa, sensibilizado.
Mas te enfurias demais! Avesso à moira, [homem] cruel,
que outro homem te visitará, mesmo se há inúmeros? (*Od. IX, 347-352*).

Essa duplicidade entre civilização e barbárie pode, todavia, ser reinterpretada em algumas passagens, por exemplo com a chegada dos tripulantes na ilha dos ciclopes. A menção explícita de Polifemo como um pastor com rebanhos de ovelhas cria um contexto irônico para a caracterização inicial de Odisseu da comunidade ciclópica como sem lei e incivilizada. O argumento do herói é pautado na ausência de leis, de organização social aos moldes gregos e, sobretudo, na falta da agricultura (*Od. IX, 107-109*) – a noção de “civilização” para os gregos, como há muito se estuda, está intimamente relacionada à agricultura especialmente no plantio de cereais (Ruzene, 2024, p. 122). A binariedade é reestruturada e os padrões de civilidade se invertem na ilha dos ciclopes: Odisseu e seus homens se encontram na posição de caçadores migratórios, enquanto os gigantes são pastores avançados e dedicados.

καρπαλίμως δ' εἰς ἄντρον ἀφικόμεθ', οὐδέ μιν ἔνδον
εὑρομεν, ἀλλ' ἐνόμενε νομὸν κάτα πίονα μῆλα.
ἔλθόντες δ' εἰς ἄντρον ἔθηενμεσθα ἔκαστα.
ταρσοὶ μὲν τυρῶν βρῆθον, στείνοντο δὲ σηκοὶ¹
ἀρνῶν ἡδ' ἐρίφων: διακεκριμέναι δὲ ἔκασται
ἔρχατο, χωρὶς μὲν πρόγονοι, χωρὶς δὲ μέτασσαι,

Tão logo entramos na caverna, não topamos
com ele, que pascia no prado a grei obesa.
Tudo o que ali morávamos aparvalhava:
queijos pendiam das grades, anhos e cabritos
premiam-se no espaço, grupos tripartidos:
velhustros, intermediários e lactantes. (*Od. IX, 216-221*).

Nesse momento da narrativa os padrões de civilidade se invertem, os ciclopes são pastores sedentários, detentores de animais domésticos, e os heróis, viajantes à mercê dos recursos disponíveis. Quando na ilha dos ciclopes, os companheiros de Odisseu propõem uma fuga imediata, levando consigo os animais de Polifemo, utilizando-os como provisão até a chegada em sua ilha natal. Essa ação, no entanto, implicaria o roubo do gado, o crime central do contexto odisseico. O herói opta por permanecer no local, justamente com o intuito de receber os presentes de hospitalidade que o rebanho ciclópico poderia oferecer (*Od. IX, 166-229*). Essa postura de Odisseu revela uma faceta complexa de seu caráter.

Os companheiros, não à vontade com a situação, querem fugir com os cordeiros e as crianças e navegar de volta para sua ilha (IX, 224-227), incitando o consumo ilegal

do gado de outra pessoa, o crime central do poema. Odisseu resiste e prefere esperar o habitante retornar, citando uma ânsia de receber presentes de hospitalidade (IX, 229). [...] Nessa perspectiva, Odisseu emerge como um herói trapaceiro cujas realizações de dois gumes definem a cultura como um compromisso complexo. Odisseu e seus companheiros conquistam as ovelhas, mas o herói terá que trabalhar por muitos anos sob a maldição de Poseidon, lançada sobre ele pelas preces de seu filho cego. (Bakker, 2013, p. 67).¹⁰⁰

A tomada das ovelhas e a agressão contra Polifemo, portanto, em virtude do anseio de tirar proveito das leis de hospitalidade, condena Odisseu e seus companheiros a anos sob a maldição do deus dos mares e pai dos ciclopes, Poseidon. A narrativa destaca a dualidade das ações de Odisseu e a natureza complexa da cultura heroica. Tal maldição serve como elemento narrativo para o lembrete do preço a ser pago pela deturpação da hospitalidade e pelo roubo do alimento. Outro elemento significativo é que, embora o herói e seus nautas ofereçam sacrifícios com os animais furtados do ciclope, Zeus rejeita tais oferendas por seu caráter criminoso – aproximando tais personagens do sacrilégio religioso cometido pelos pretendentes e prenunciando o consumo catastrófico do gado solar.

ἀρνειὸν δ' ἔμοι οἴω ἐνικνήμιδες ἔταιροι
μήλων δαιομένων δόσων ἔξοχα: τὸν δ' ἐπὶ θινὶ¹⁰¹
Ζηνὶ κελαινεφέτι Κρονίδῃ, δὲς πᾶσιν ἀνάσσει,
ῥέξας μητὶ' ἔκαιον: οὐδὲ οὐκ ἐμπάζετο ίρῶν,

[...] na partilha, deram-me um carneiro,
só para mim, que eu imolei a Zeus Cronida,
senhor de todos, nuvescuro, coxas flâneas
junto ao mar. Mas o deus recusa o sacrifício (*Od. IX, 550-553*).

Logo, embora possamos identificar semelhanças entre o ciclope e os pretendentes, especialmente em sua arrogância e desrespeito pelas normas sociais e divinas, a narrativa toma um rumo diferente no episódio da fuga da ilha e furto das ovelhas. A partir desse ponto, a dinâmica central da história se concentra em um tripé cujas bases relacionam paradigmaticamente Odisseu e seus companheiros, os pretendentes e os ciclopes. Não há, por parte do narrador, nenhuma aproximação entre a entrada na caverna do ciclope e a tomada da casa do herói pelos pretendentes. No entanto, uma vez que se encontram presos na caverna,

¹⁰⁰ “The Companions, not at ease with the situation, want to make off with the lambs and the kids and sail back to their island (9. 224-7), urging the unlawful consumption of someone else’s livestock, the central crime of the poem. Odyssseus resists and prefers to wait for the inhabitant to return, citing an eagerness to receive gifts of hospitality (9. 229). [...] In this perspective Odyssseus emerges as a trickster hero whose double-edged achievements define culture as a complex compromise. Odyssseus and his Companions win the sheep, but the hero will be laboring for many years under the curse of Poseidon, unleashed on him by the prayer of his blinded son.” (Bakker, 2013, p. 67).

surge uma semelhança inegável com a situação dos pretendentes em seu momento final, trancados no pátio palaciano.

A refeição final em ambas as situações reforça esse paralelo. Na caverna, o ciclope almeja devorar os companheiros de Odisseu, enquanto no palácio, os pretendentes se banqueteiam com a comida e a bebida do herói ausente e, posteriormente, serão consumidos por ele em sua ceia assassina. Em ambos os casos, a refeição é um ato de violência e desrespeito, que prenuncia a punição dos comensais – cegueira ao ciclope, morte aos pretendentes e maldição aos viajantes ítacos. Portanto, a narrativa tece uma rede de conexões entre o ciclope e os pretendentes, mas também permite-nos aproxima-los de Odisseu e seus companheiros em seus atos de consumo desrespeitosos.

Odisseu, que vivenciou a arrogância dos pretendentes em sua própria casa e a compara com a provação na caverna do ciclope, assumirá, no futuro, ele próprio, o papel do ciclope, impondo punições aos intrusos. Ironicamente o herói, afirmando a incivilidade destes seres, declara que os ciclopes fazem sua própria lei para suas esposas e filhos, sem se importarem uns com os outros, desconhecendo as ações ciclópicas necessárias para reconquista de seu palácio – tomado por homens que lhe destroem os bens, assim como ele havia feito a Polifemo. O estratagema de Odisseu ao final do poema, portanto, assemelha-se ao de Polifemo, visto que ele também encurrala os pretendentes, mantendo-os aprisionados para matá-los.

ικόμεθ', οἵ δα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν
οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρόωσιν,
ἀλλὰ τά γ' ἀσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται,
πυροὶ καὶ κριθαι ἡδ' ἄμπελοι, αἴ τε φέρουσιν
οῖνον ἐριστάφυλον, καὶ σφιν Διὸς ὅμιρος ἀέξει.
τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες,
ἀλλ' οἵ γ' ὑψηλῶν ὄρέων ναίουσι κάρηνα
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἔκαστος
παιδῶν ἡδ' ἀλόχων, οὐδὲ ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

Ciclopes olhiesféricos, que fiam nos deuses
a ponto de não cultivarem o pantio:
a floração se dá sem a semente e o arado,
de grãos, cevada, de videiras dulcicachos
do vinho puro: chove Zeus e faz crescer.
Desconhecem concílios na ágora e as normas,
habitam píncaros de altíssimas montanhas,
em grutas côncavas. Alheios aos demais,
mandam nos próprios filhos e na esposa [...] (*Od. IX, 107-115*).

Desse modo, a situação a ser instaurada pelos pretendentes na casa de Odisseu pode apresentar uma reação direta e oposta às suas ações na caverna do ciclope. Ao solicitar ao divino pai que o rei encontre “o mal em sua casa”, Polifemo lança sobre o herói a tormenta que o impede de voltar rapidamente para casa, permitindo a invasão de seu palácio, o consumo de seus bens e a perda de seus companheiros. Aqui se apresenta um outro e oposto tipo possível de relação retributiva, ao invés da reciprocidade da hospitalidade há uma troca de danos, permitida a partir da ruptura do pacto de hospitalidade (Assunção, 2010a, p. 51). Eis o caso da maldição lançada pelo deus marítimo em retribuição pela ruptura da xênia contra seu filho, também o motivo da autorização da carnificina de Odisseu contra os pretendentes. Se retornarmos à *Iliada*, notaremos que a própria guerra entre aqueus e troianos se define na retribuição a Páris que, acolhido por Menelau em Esparta, rompe com a hospitalidade furtando Helena e tesouros.

Ademais, não se deve desconsiderar que a maldição lançada por Poseidon em decorrência da transgressão na ilha das cabras, marca um ponto crucial na jornada de Odisseu. Após essa experiência ele se distancia cada vez mais de seus companheiros nas aventuras subsequentes, abdicando de ações e consumos que possam comprometer seu retorno à Ítaca. O ápice dessa divergência entre o herói e seus companheiros, nota-se no evento catastrófico relacionado ao gado do deus-Sol – banquete no qual Odisseu se abstém.

5.3 OS NAUTAS E O CONSUMO PROFANO

No canto XII da *Odisseia* apresenta-se o ápice da curva de aprendizado que distanciou Odisseu cada vez mais de seus companheiros nas aventuras subsequentes ao da ilha dos ciclopes. Contudo, é preciso considerar ainda que há nessa passagem uma significativa mudança na capacidade de liderança representada pelo rei de Ítaca, instaurando-se uma das crises alimentares mais significativas da épica, que revela, mais uma vez, o fundamental caráter coletivo das masculinidades homéricas.

Após retornar do Hades, Odisseu e seus companheiros se dirigem a Circe. Ela reforça os conselhos já dados por Tirésias e alerta ao herói sobre os muitos desafios que ainda terá que encarar, além de como agir para conseguir superá-los. Ela menciona as Sereias (v. 183), Caríbdis (v. 235), Cila (v. 244) e a fome que enfrentarão na ilha do deus Sol, aconselhando-os a resistir e não se alimentarem daquele gado, para que possam evitar o sofrimento (v. 127).

Odisseu compartilha com seus homens a mensagem da feiticeira, e logo eles dão início à jornada (v. 154-164). Assim, as naus chegam à ilha Trinácia, onde pastam os rebanhos sagrados de Hélio (v. 261). Consciente das advertências de Circe e Tirésias, o herói ordena que seus homens não toquem no gado do deus e se afasta para falar aos divinos, momento em que acaba adormecendo. Enquanto Odisseu repousa, seus homens, famintos e desesperados, desobedecem a suas ordens e sacrificam parte do gado para se alimentar.

Este episódio é crítico, pois destaca o caráter coletivo das virtudes (e desvirtuações) masculinas e a fragilidade da liderança mesmo para um herói da estirpe de Odisseu. O herói, que tantas vezes demonstrou astúcia e preocupação com a coletividade, aqui se mostra impotente diante da fome de seus homens, uma vez que, imbuídos por seu “espírito demasiadamente masculino”, optam pela heresia de consumir o rebanho deílico. A capacidade do herói em equilibrar força e inteligência, falha em proteger seus seguidores do destino que ele tanto temia, uma vez que se permitem guiar por seu *thymus agénōr* (v. 324).

ώς ἐφάμην, τοῖσιν δ' ἐπεπείθετο θυμὸς ἀγήνωρ.
μήνα δὲ πάντ' ἄλληκτος ἦτορος, οὐδέ τις ἄλλος
γίγνεται ἐπειταί ἀνέμων εἰ μὴ Εὔρος τε Νότος τε.
οἱ δέ οἵος μὲν σῖτον ἔχον καὶ οῖνον ἐρυθρόν,
τόφρα βιῶν ἀπέχοντο λιλαιόμενοι βιότοιο.
ἄλλος δέ τοις δὴ νηὸς ἐξέφθιτο ἥια πάντα,
καὶ δὴ ἄγρην ἐφέπεσκον ἀλητεύοντες ἀνάγκη.
ἴχθυς ὅρνιθάς τε, φίλας δὲ τι χεῖρας ἵκοιτο,
γναμπτοῖς ἀγκίστροισιν, ἔτειρε δὲ γαστέρα λιμός:

Conclui e o **coração** dos sócios persuadiu-se.
Noto soprou tenaz um mês inteiro e, além
de Noto e de Euro, não surgiu vento diverso.
Supridos de comida e vinho tinto, ávidos
de perverso, mantinham-se longe do gado,
mas quando se esgotou a provisão do barco
e a carência obrigava-os a caçar os pássaros
e a usar o anzol recurvo, tal e qual pudessem,
a fome ulcerava o estômago (*Od. XII, 324-333*, grifo nosso).

Odisseu exime-se da responsabilidade pela morte dos companheiros fazendo-lhes jurar não tocar nos animais divinos (v. 298). Há de se ter em mente, porém, que (como nos aponta a narratologia) tal história é apresentada pelo próprio Odisseu, de modo que não seria estranho que construísse uma argumentação capaz de lhe desonerar do fardo da morte de todos os seus acompanhantes e da falência de suas embarcações – sobretudo levando em consideração que o herói dormia durante o ocorrido (talvez por embuste dos deuses), ignorando o sofrimento dos seus que choravam pelas perdas e mazelas sofridas.

νηός, ἐπειτα δὲ δόρπον ἐπισταμένως τετύκοντο.

αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο,
 μητσάμενοι δὴ ἐπειτα φίλους ἔκλαιον ἐταίρους,
 οὓς ἔφαγε Σιύλλη γλαφυρῆς ἐκ νηὸς ἐλούνσα:
 κλαιόντεσσι δὲ τοῖσιν ἐπήλυθε νήδυμος ὅπνος.
 ἥμος δὲ τρίχα νυκτὸς ἔην, μετὰ δ' ἄστρα βεβήκει,
 ὥρσεν ἐπὶ ζαῆν ἀνεμὸν νεφεληγερέτα Ζεὺς
 λαίλαπι θεσπεσίῃ, σὺν δὲ νεφέσσοι κάλυψε
 γαῖαν ὄμοιος καὶ πόντον: ὄρώρει δ' οὐρανόθεν νύξ.
 ἥμος δ' ἡριγένεια φάνη ρόδοδάκτυλος Ἡώς.

[...] Os companheiros deixam o baixel
 a fim de preparar, exímios, as vitualhas.
 Saciada a gana de beber e de comer,
 o choro irrompe de rememoramos caros
 sócios que, do navio, Cila, aferrando, come.
 E o sono doce sobrevém quando carpiam.
 Ao declínio estelar, um terço do final
 da noite, Zeus, adensa-nuvens, suscitou
 o turbilhão de um furacão, e a noite enubla
 com nevoeiro. Tomba o anoitecer do céu. (*Od. XII, 307-316*)

Desse modo, fica a contradição: ou o poema quer transparecer a inocência de Odisseu, tendo ele aprendido sua lição após o roubo do gado de Polifemo e punição do deus dos mares, ou demonstra as múltiplas leituras de um acontecimento que demandava maior presença de sua liderança. Quer seja um ou outro, o texto demonstra como, a cada sócio perdido, a jornada de Odisseu se torna mais complexa e dolorosa, ratificando o caráter social do homem homérico.

Como bem sintetiza Assunção (2013, p. 105-106), o substantivo grego *kléos* (κλέος), comumente traduzido por “glória”, pode derivar do verbo *klýo* (κλύω), “ouvir”, indicando “o que se ouve dizer de alguém” ou “o rumor”. Neste caso, a “glorificação dos homens”, *kléa andrôn* (κλέα ανδρών), cerne da poesia épica, seria uma referência às “estórias populares dos homens”. Nessa interpretação, o heroísmo homérico se figura pela eternização proveniente do canto dos aedos e pelo critério de valoração moral de ser bem ou mal falado – não um fruto direto de seus atos sobre humanos. Considerando essa possibilidade, seria fundamental ao heroísmo de Odisseu ser absolvido pela morte dos companheiros de viagem, visto que, para além de seus feitos multiversáteis, era preciso passar pelo crivo dos contadores de estórias da sociedade helênica. Por isso, desde o canto I (*Od. I, 5-9*), o narrador identifica à audiência que Odisseu muito sofreu para salvaguardar o regresso de seus companheiros, todavia, afora aos anseios do herói, eles seriam mortos por sua própria “imprudência”, *atasthalíēisin* (ἀτασθαλίησιν). Parece-nos, porém, que há possibilidades de pluralizar a figura ulisseia.

Euríloco, por exemplo, enquanto porta-voz dos demais rapazes, acusa Odisseu de inflexibilidade, visto que estavam todos exaustos e famintos após tantas andanças que, como

afirma o próprio poema, em grande parte se deviam ao protagonista. Note que, como Aquiles sobrepujou o luto sobre a fome dos guerreiros, Odisseu aparenta feito semelhante. Assim, os nautas optam por desembarcar na ilha solar, mesmo cientes das advertências profetizadas.

αντίκα δ' Εύρυλοχος στυγερῷ μ' ἡμείβετο μύθῳ:
σχέτλιός εἰς Ὀδυσεῦ: περὶ τοι μένος, οὐδέ τι γνῖα
κάμνεις: ἢ ρά νυ σοὶ γε σιδήρεα πάντα τέτυκται,
ὅς δ' ἐτάρονς καμάτῳ ἀδηκότας ἡδὲ καὶ ὑπνῷ
οὐκ ἔάρς γαῖης ἐπιβήμεναι, ἐνθα κεν αὖτε
νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ λαρὸν τετυκοίμεθα δόρπον,
ἄλλ' αὐτῶς διὰ νύκτα θοὴν ἀλάλησθαι ἄνωγας
νήσου ἀποπλαγχθέντας ἐν ἡροειδεῖ πόντῳ.
ἐκ νυκτῶν δ' ἄνεμοι χαλεποί, δηλήματα νηῶν,
γίγνονται: πῇ κέν τις ὑπεκφύγοι αἴπὸν ὅλεθρον,

Euríloco foi duro na resposta: És inflexível, nada
retém tua pujança, nunca se fadiga
teu corpo, o ferro, sim!, o ferro te amoldou!
Vetas que os nautas alquebrados, sonolentos,
aportem para preparar manjar opíparo
na ínsula circum-úmida? Ao léu, devemos
errar cuspídos da ilha ao fosco mar aberto,
por noite rápida? É pródigo o anoitar
de ventos perniciosos aos navios. (*Od. XII, 279-287*).

Adiante, novamente Euríloco, incitará os homens a saciar a fome, levando-os a conclusão de que, tão melhor seria morrer pela fúria divina do que por inanição, o mais desgraçado dos destinos:

Εύρυλοχος δ' ἐτάροισι κακῆς ἐξήρχετο βουλῆς:
κέκλυντε μεν μύθων κακά περ πάσχοντες ἐταῖροι.
πάντες μὲν στυγεροὶ θάνατοι δειλοῖσι βροτοῖσι,
λιμῷ δ' οἰκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν.
ἄλλ' ἄγετ', Ἡλίοιο βοῶν ἐλάσσαντες ἀρίστας
ρέξομεν ἀθανάτοισι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν.
345ει δέ κεν εἰς Ιθάκην ἀφικοίμεθα, πατρίδα γαῖαν,
αἰγά κεν Ἡελίῳ Υπερίονι πίονα νηὸν
τεύξομεν, ἐν δέ κε θεῖμεν ἀγάλματα πολλὰ καὶ ἐσθλά.
εἰ δὲ χολωσάμενός τι βοῶν ὄρθοκραράνων
νῆι ἐθέλη ὀλέσαι, ἐπὶ δ' ἔσπωνται θεοὶ ἄλλοι.
Οβούλοιμ' ἄπαξ πρὸς κῦμα χανῶν ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσαι,
ἢ δηθὰ στρενύγεσθαι ἐών ἐν νήσῳ ἐρήμῃ.

Ruinoso, Euríloco sugere aos companheiros:
Sem desconsiderar o que sofreis, ouvi-me!
Todas as mortes são amargurantes, mas
nenhuma é mais odiosa que minguar de fome.
Por que não sequestrar as vacas de Hélio-Sol,
depois de honrar os moradores do amplo céu?
Se nos for dado retorno à pátria itácia,
ao Hiperionio Sol erigimos templo
soberbo com votivas oferendas belas.
Mas se, furioso pelas vacas curvívorneas,
quierer destruir a nau, anuindo os outros numes,
prefiro escancarar a boca à onda e de uma

vez falecer a agonizar aos poucos na ilha erma. (*Od. XII, 339-351*).

Assim concordam em comer o gado sagrado, o que, como “banquete problemático”, levará à ruína completa da tripulação. Zeus, em favor de Hélio, destrói-lhes o navio e extermina todos os seus homens. Segundo o deus sol, seus rebanhos foram destruídos pela “força excessiva”, *hupέrbios* (ύπέρβιος), dos guerreiros de Ítaca.

Ζεῦ πάτερ ήδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἔοντες,
τίσαι δὴ ἐτάρους Λαερτιάδεω Ὄδυσσηος,
οἵ μεν βοῦς ἔκτειναν ὑπέρβιον, ἥσιν ἐγώ γε
χαίρεσκον μὲν ίῶν εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα,
ηδ' ὅπότ' ἀψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτραποίμην.
εἰ δέ μοι οὐ τίσουσι βοῦν ἐπιεικέ' ἀμοιβήν,
δύνσομαι εἰς Αἴδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω

Zeus pai e todos venturosos sempiternos,
puni os companheiros de Odisseu Laércio,
trucidadores cruéis do meu armento, vacas
que me apraziam quando alçava ao céu de estrelas
e quando à terra eu retornava das alturas.
Se não pagarem pena justa, baixo ao lar
do Hades, para fulgir entre os mortais. (*Od. XII, 377-383*).

Odisseu sobrevive, mas retorna a Ítaca sozinho, sem ter sido capaz de salvar qualquer um de seus companheiros. Esse desfecho trágico revela que, por mais astuto e valente que seja, há limites para sua liderança e sua capacidade de proteger os outros. Sua masculinidade, embora muitas vezes apresentada como um modelo de equilíbrio e prudência, também carrega as marcas da falibilidade humana, mostrando que mesmo os maiores heróis não estão imunes ao fracasso. Fracasso que ele atribui à desvirtuação da masculinidade de seus companheiros diante da fome, mas desconsidera a sua própria. A profanação aos deuses pelo consumo do gado sagrado é uma continuidade da desvirtuação encabeçada por Odisseu desde a ilha dos ciclopes, culminando na imposição de sofrimentos a todo o coletivo itácio.

A fome, uma necessidade básica que não conseguem gerir, torna-se a ruína dos homens e Odisseu, o herói que tantas vezes salvou seus companheiros com sua inteligência, falha aqui por menosprezar a força da fome, uma força tão poderosa quanto os monstros e deuses que enfrentaram. Entendemos que aqui se demonstra como as virtudes masculinas são elementos intrinsecamente coletivos, de modo que carece da sintonia ética entre os homens de um mesmo grupo, visto que a desvirtuação de um pode levar à ruína de muitos – como acusa Euríloco a Odisseu, pelo herói, que dormia enquanto os seus passavam fome (*Od. XII, 339*). Ao fim e ao cabo, portanto, as construções de masculinidades permanecem múltiplas e

contraditórias, mas marcadamente relacionadas às sociabilidades, seja entre homens ou entre homens e mulheres.

Na *Iliada*, o jejum imposto por Aquiles no canto XIX é um evidente exemplo de como a masculinidade excessiva pode se manifestar por meio das práticas alimentares. Consumido pela dor e pelo desejo de vingança pela morte de Pátroclio, Aquiles recusa o alimento e tenta impor essa mesma privação aos seus soldados. Este ato de recusa não é apenas um símbolo de luto, mas também a expressão de uma masculinidade que busca transcender os limites humanos, demonstrando força através da negação das necessidades corporais. No entanto, como Odisseu aponta, essa forma de masculinidade é perigosa, pois ignora a realidade física e as necessidades coletivas dos demais. Assim, o jejum de Aquiles pode ser visto como uma forma de bravura que, levada ao extremo, torna-se autodestrutiva e potencialmente prejudicial para a comunidade guerreira.

Já no episódio do canto XII da *Odisseia*, surge uma ilustração da maneira como a masculinidade heroica pode falhar diante de crises que exigem mais do que força e astúcia. Odisseu, apesar de seus muitos feitos, não consegue salvar seus homens do destino que ele mesmo previu, e essa falha expõe as limitações de sua liderança e o poder desvirtuador do excessivo espírito masculino. No final, o herói retorna sozinho a Ítaca, um lembrete de que a masculinidade homérica, por mais grandiosa que seja, está sempre à beira da tragédia, constantemente desafiada pelas forças indomáveis da natureza e pelas desvirtuações morais.

5.4 AMARGAS MASCULINIDADES: UMA ANÁLISE FIOLÓGICA

Para admoestar casos de natureza transgressora, o narrador homérico delimita nomenclaturas compostos pelo prefixo *úπέρ-* que aparecem como denegridores, evidenciando um caráter excessivo.¹⁰¹ Por exemplo *huperphíalos* (ύπερφίαλος), “forte em excesso” ou “arrogante” e *hypérthūmos* (ύπέρθυμος) “corajoso em excesso” ou “soberbo”. O másculo ou excessivamente masculino aparece, portanto, na categoria da arrogância, sendo traduzido também como “coração orgulhoso” (por Frederico Lourenço) ou “coração destemperado” (por Trajano Vieira). Entendemos, portanto, que o “espírito demasiadamente masculino”, *thymus agénōr* (θυμὸς ἀγήνωρ), em tradução literal, é suscitado pela épica como algo a ser evitado, passível de punição e amplamente integrado aos desvios à mesa. Como sintetiza Mellsop

¹⁰¹ Para mais, veja o estudo de Tatiana Alvarenga Chanoca (2023).

(2023, p. 1), no texto homérico “[...] os aspectos excessivamente masculinos do coração de um homem devem ser contidos”.¹⁰²

Note a ocorrência da expressão nos versos do canto II e X da *Odisseia*, em retratações de cenas nas quais personagens masculinos são admoestados por mulheres. No primeiro caso, Penélope tenta persuadir o *thymus agénōr* dos pretendentes, fazendo-os aguardar a sutura de um sudário para que eleja seu pretendente (*Od. II*, 103). No segundo, é Circe quem admoesta Odisseu e seus homens, levando-os a atracar e permanecer em sua ilha (*Od. X*, 406 e 466).

Curiosamente, ambos os exemplos apresentam contextos análogos à alimentação. O espírito hiper-masculino é apresentado quando a rainha de Ítaca reage aos pretendentes que comiam seus rebanhos e bebiam suas vinhas, já a feiticeira da ilha de Eana convence a tripulação de Odisseu a ali permanecer por conta da farta oferta de iguarias:

ώς ἔφαθ', ἡμῖν δ' αὖτ' ἐπεπείθετο θυμός ἀγήνωρ.
ἔνθα καὶ ἡματίη μὲν ὑφαίνεσκεν μέγαν ίστόν,
νύκτας δ' ἀλλύεσκεν, ἐπεὶ δαῖδας παραθεῖτο.

Assim falou, nos convencendo o **orgulhoso coração**.
O que tecia em pleno dia, à luz da tocha,
Penélope durante a noite desfazia. (*Od. II*, 104-106, grifo nosso).

ώς ἔφαθ', ἡμῖν δ' αὖτ' ἐπεπείθετο θυμός ἀγήνωρ.
ἔνθα μὲν ἡματα πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
ἡμεθα δαινύμενοι κρέα τ' ἀσπετα καὶ μέθυ ἥδυ:

Falou e convenceu-nos o **coração altivo**.
Permanecemos na ilha de Circe um ano,
sorvendo vinho rútilo, apreciando viandas (*Od. X*, 466-468, grifo nosso).

Nos excertos citados existe um interessante caso, em que Homero apresenta a racionalidade e estratégia nas personagens femininas, capazes de exortar tal ausência nos caracteres dos personagens masculinos. Compreendemos, ainda, que os contextos alimentares dessas passagens apresentam certa alegoria do excesso de masculinidade a partir de uma das necessidades mais básicas do ser humano, o alimento. Ou seja, a desmedida alimentar pode ser suscitada na épica também como uma alegoria às desvirtuações morais que levam às masculinidades excedidas. Talvez, por isso, a associação entre as práticas alimentares vorazes dos pretendentes de Penélope e a desvirtuação da masculinidade ou do padrão heroico sejam tão recorrentes no poema.¹⁰³

¹⁰² “The use of the phrase *θύμος ἀγήνωρ*, prideful spirit, with the verb *πείθομαι*, obey or be persuaded, shows that the overly masculine aspects of a man's heart ought to be restrained.” (Mellsop, 2023, p. 1).

¹⁰³ Veja, por exemplo, as recorrências em *Od. I*, 85-128; *II*, 50-149; *IV*, 620-627; *XVII*, 174-176; *XX*, 390-393.

Interessante apontar que o banquete homérico não parece trazer a tradição de exclusividade da presença masculina, mas, ainda assim, permanece sendo um espaço destinado às associações entre homens. Helena, Arete, Atena e Penélope são alguns dos exemplos de mulheres partícipes das refeições comunitárias em Homero (desconsiderando, evidentemente, as serviciais). Nos cantos IV e VII da *Odisseia* veremos Helena e Arete participarem, com toda a legitimidade, das conversas seguidas ao banquete na sala comunal do palácio. Não obstante, contudo, como apontou Assunção (2013, p. 100), há de se levar em conta a característica extraordinária, aristocrática e por vezes divina, dessas personagens femininas que participam dos banquetes, o que pode indicar uma limitação à presença das mulheres.

Outro ponto é que, mesmo participando ativamente da conversação durante as refeições, elas não são mostradas explicitamente comendo ou bebendo junto aos homens. No caso específico da deusa Atena, que come no palácio itácia com Telêmaco e os pretendentes de sua mãe, travestia-se de Mentes e, portanto, era ali reconhecida como homem (*Od.* I, 118-212). Além disso, como demonstram os estudos historiográficos (SAIS, 2016, p. 146), sabemos que uma deusa não se assemelha ao feminino humano, sua característica divina aparenta suplantar a questão de gênero (*Od.* V, 215 e VII, 71). Os banquetes surgem, portanto, como momentos de centralidade masculina, enquanto as contribuições femininas estão fora do ato de comer em si, mas poderiam habitar outros contextos – eram anfitriãs, partícipes das conversações, sacerdotisas ou mesmo as homenageadas.

Tais características da participação feminina nos banquetes homéricos, levou à interpretação por parte da historiografia de que haveria limitações ao consumo de vinho e realização de refeições junto aos homens no Período Arcaico, ao menos por parte das esposas e cidadãs legítimas (cf. Hill; Wilkins, 2006, p. 65; 73; 76). De todo modo, como apontou Frederico Lourenço em nota à tradução da *Odisseia* (I, 356-359), a ideia de que as mulheres não podem falar no mundo homérico é incoerente, se fizermos uso dos contextos alimentares. A participação feminina nos espaços masculinos dos banquetes, muito mais recorrente no contexto palaciano da *Odisseia* do que no cenário bélico da *Ilíada*, demonstra a pluralidade de temas e possibilidades de análise amparadas pelas comensalidades homéricas.

Dando prosseguimento à argumentação, Homero revela uma preocupação com o comportamento masculino individualista, sobretudo quando impacta a segurança dos grupos coletivos e das instituições sociais. Nesse sentido, o termo supracitado é utilizado em símiles

com animais, visto que o “espírito demasiadamente masculino” os guia em seus atos selvagens. Bem certo que o guerreiro deveria ter coragem, mas há uma diferença fundamental (demarcada na própria poética) entre o animal isolado que age por seus instintos e os homens socialmente organizados que justificam sua decisão de lutar em termos sociais, almejando a honra dos banquetes em vida e a glória heroica após a morte. Assim os versos sugerem que um homem não deveria se comportar exatamente como as feras. Eis o caso de Heitor, quando, em um acesso de bravura, lança-se isoladamente nas fileiras gregas, sendo comparado a um animal que padece pela própria *agénōriē*.

ώς δ' ὅτ' ἀν ἐν τε κύνεσσι καὶ ἀνδράσι θηρευτῆσι
κάπτριος ἡὲ λέων στρέφεται σθένει βλεμεαίνων:
οἱ δέ τε πυργηδὸν σφέας αὐτοὺς ἀρτύναντες
ἀντίον ἵστανται καὶ ἀκοντίζουσι θαμειάς
αἰχμὰς ἐκ χειρῶν: τοῦ δ' οὐ ποτε κυδάλιμον κῆρ
ταρβεῖ οὐδὲ φοβεῖται, ἀγηνορίη δέ μιν ἔκτα:

Javardo ou leão, num giro, exulta a própria força
no meio de mastins e caçadores, e eles,
iguais a um muro, pressionando-se em grupo,
param à sua frente e lançam um sem número
de flechas, que não turbam o âmago intrépido,
nem o apavoram – é a **coragem** que o mata (*Il.* XII, 41-46, grifo nosso).

Veja que, embora Heitor estivesse entre os mais fortes e corajosos dos guerreiros, os versos narram como seu isolamento fazia-o vulnerável ao inimigo. O príncipe troiano só escapa ao seu próprio ímpeto por meio de Polidamante, amigo que lhe convence a não cruzar as linhas inimigas desacompanhado. Em outros versos do canto XII da *Iliada* é reiterada essa comparação, ao evocar a atitude do guerreiro Sarpédon que, como ao *thymus agénōr* do leão contra o gado, impõe-se diante dos gregos com coração orgulhoso. Todavia, suas empreitadas só se mostram bem-sucedidas, pois o herói une-se a Glauco para combaterem juntos a partir do verso 315. Diferentemente dos animais selvagens suscitados no poema, o homem conta com uma rede relacional coletiva, fundamental à atividade heroica.

βῆ δὲ ἔμεν ὡς τε λέων ὄρεσίτροφος, δος τ' ἐπιδευής
δηρὸν ἔῃ κρειῶν, κέλεται δέ ἐ Θυμός ἀγήνωρ
μήλων πειρήσοντα καὶ ἐξ πυκνὸν δόμον ἐλθεῖν:
εἴ περ γάρ χ' εὑρῆσι παρ' αὐτόφι βώτορας ἀνδρας
σὸν κυσί καὶ δούρεσσι φυλάσσοντας περὶ μῆλα,
οὐδὲν δέ τοις μέμονε σταθμοῖο δίεσθαι,
ἀλλ' ὅ γ' ἄρ' ή ἡρπαξε μετάλμενος, ήὲ καὶ αὐτὸς
ἔβλητ' ἐν πρώτοισι θοῆς ἀπὸ χειρὸς ἄκοντι:
ώς δέ τοτε ἀντίθεον Σαρπηδόνα θυμός ἀνῆκε

leão montês carente há muito de repasto,
que o **coração soberbo** instiga, a rês cercando
na entrada do redil fechado. E ainda que

haja pastores no recinto com mastins
e lanças protegendo a grei, não se resigna
a se afastar antes de percorrer o estábulo:
ou dá um salto e a arrebata ou é ferido
por dardo arremetido pela mão veloz.

Assim o coração impele o herói Sarpédon (*Il.* XII, 299-307, grifo nosso).

Os símiles com animais selvagens em relação à masculinidade heroica guerreira não é um caso isolado na poesia homérica. Mapeando tais ocorrências, verifica-se como elas aparecem unicamente na *Iliada*, envoltas em contextos bélicos, mas em diferentes momentos da narrativa. Quatro possibilidades de símiles se apresentam: com leões, lobos, javalis ou águias, suscitados pela força, violência e/ou instinto predatório. Notar-se-á, observando a lógica presente nessas associações, que o poeta recorre aos animais selvagens não como mera metáfora ornamental, mas uma associação da atividade guerreira como uma extensão da atividade de caça e, por conseguinte, supondo uma relação dos guerreiros com os predadores. Nesse raciocínio, o adversário se torna a presa vulnerável a ser vitimada e a carne a ser consumida, transformando o ato bélico em um ato alimentar rudimentar, profundamente enraizado na concepção arcaica da guerra e da caça.

O combate como um espaço de luta pela sobrevivência, faz com que o guerreiro se aproxime das leis da natureza e estágio “pré-civilizatório” caracterizado pela caça. O leão, símbolo do domínio silvestre, é frequentemente invocado para descrever heróis em momentos de grande ímpeto bélico ou masculinidade excessiva, como Sarpédon (XII, 299-307), Heitor (XV, 630-641) e Aquiles (XX, 164-168). Em outro caso, Menelau é associado à águia que, com precisão e rapidez, captura a lebre que tenta fugir, sem sucesso, usando sua rapidez (XVII, 674-676). A fúria sanguinolenta dos javalis e dos leões caracterizam as tropas teucras ao redor de Diomedes, ávidos no desejo de matar o herói grego (V, 782-783). Semelhantemente, as matilhas de lobos famintos são comparadas aos exércitos, sugerindo um instinto de ataque coletivo e um frenesi predatório (XVI, 156-164). A metáfora não apenas enfatiza a brutalidade do conflito, também reforça a ideia de que o *thymós* (θυμός), o coração e a disposição do guerreiro, age de modo semelhante ao dos predadores naturais.

ἀλλ' ὅτε δή ρ' ἵκανον ὅθι πλεῖστοι καὶ ἄριστοι
ἔστασαν ἀμφὶ βίην Διομήδεος ἵπποδάμοιο
εἰλόμενοι λείουσιν ἐουκότες ὠμοφάγοισιν
ἢ συσὶ κάπτοισιν, τῶν τε **σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν,**

Mas quando encontram a aglomeração em torno
do enorme Diomedes, domador de equinos,
idênticos a leões carnívoras ou
a javalis de **força inquebrantável** (*Il.* V, 780-783, grifo nosso).

ώς ἐδαΐζετο Θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν **Ἄχαιῶν**.
 αὐτάρ ὁ γ' ὃς τε λέων ὀλοόφρων βουσιν ἐπελθών,
 αἴρά τ' ἐν εἰαμενῇ ἔλεος μεγάλοιο νέμονται
 μωρίαι, ἐν δέ τε τῇσι νομεὺς οὐ πω σάφα εἰδὼς
 θηρὶ μαχέσσασθαι ἔλικος βοὸς ἀμφὶ φονῆσιν:
 ἦτοι ὁ μὲν πρώτησι καὶ ὑστατήσι βόεσσιν
 αἰέν ὁμοστιχάει, ὁ δέ τ' ἐν μέσσῃσιν ὄρούσας

Assim o **coração dos dânaos** dilacera-se.
 Mas como leão voraz ataca a rês enorme
 de vacas que pasciam no paul imenso,
 e o pastor, entre elas, desconhece como
 lutar para evitar que morra a grei cornífera,
 movimentando-se à frente, atrás, à frente
 e salta como leão no meio e enfim devora a vaca (*Il. XV*, 629-635).

Μυρμιδόνας δ' ἄρ' ἐποιχόμενος θώρηξεν Ἀχιλλεὺς
 πάντας ἀνὰ ικλισίας σὺν τεύχεσιν: οἵ δέ λύκοι ὃς
 ὡμοφάγοι, τοῖσίν τε περὶ φρεσὶν ἀσπετος ἀλκή,
 οἵ τ' ἔλαφον κεραδὸν μέγαν οὔρεσι δηώσαντες
 δάπτουσιν: πᾶσιν δὲ παρήϊον αἴματι φοινόν:
 καὶ τ' ἀγεληδὸν ἵασιν ἀπὸ κρήνης μελανύδρου
 λάψοντες γλώσσῃσιν ἀφαιῆσιν μέλαν ὕδωρ
 ἄκρον ἐρευγόμενοι φόνον αἴματος: ἐν δέ τε Θυμὸς
 στήθεσιν ἄτρομός ἐστι, περιστένεται δέ τε γαστῆρ:
 τοῖοι Μυρμιδόνων ἡγήτορες ἡδὲ μέδοντες

Aquiles arma os mirmidões de tenda em tenda,
 e como lobos ávidos de carne têm
 força impronunciável ao redor do figado
 quando devoram na montanha o cervo enorme
 galheiro, as fuças respingando de cruar,
 e a caterva procura então a fonte bruna,
 e a superfície da água escura com a língua
 espessa lambe e regurgita sangue, o ventre
 enfim distenso, sem tremor no **coração**,
 assim os líderes, guiando os mirmidões (*Il. XVI*, 155-164).

ώς ἄρα φωνήσας ἀπέβη ξανθὸς Μενέλαος,
 πάντοσε παπτάνων ὃς τ' αἰετός, ὃν ὥρα τέ φασιν
 ὀξύτατον δέρκεσθαι ὑπουρανίων πετεηνῶν,
 ὃν τε καὶ ὑψόθ' ἔόντα πόδας ταχὺς οὐκ ἔλαθε πτώξ
 θάμνων ὑπ' ἀμφικόμφω κατακείμενος, ἀλλά τ' ἐπ' αὐτῷ
 ἔσσυτο, καὶ τέ μιν ὅκα λαβὼν ἔξειλετο **Θυμόν**.

Falando assim, o louro Menelau parti,
 mirando em volta como águia, a mais aguda
 ave que afirmam ser possível ver no céu,
 da qual, voejando alto, não escapa a lebre
 ágil que adentra a mata espessa, mas caindo
 captura-a logo, lhe arrebatando a **ânima** (*Il. XVII*, 673-678).

Πηλεῖδης δ' ἐτέρωθεν ἐναντίον ὕρτο λέων ὃς
 σίντης, ὃν τε καὶ ἄνδρες ἀποκτάμεναι μεμάσσιν
 ἀγρόμενοι πᾶς δῆμος: ὁ δέ πρώτον μὲν ἀτίζων
 ἔρχεται, ἀλλ' ὅτε κέν τις ἀρηΐθόων αἰζηδῶν
 δουρὶ βάλῃ ἑάλῃ τε χανῶν, περὶ τ' ἀφρός ὁδόντας
 γίγνεται, ἐν δέ τέ οἱ κραδίῃ στένει ὄλκιμον ἥτορ,
 οὐρῇ δὲ πλευράς τε καὶ ισχία ἀμφοτέρωθεν

μαστίεται, ἐὲ δ' αὐτὸν ἐποτρύνει μαχέσασθαι,
γλαυκιόων δ' ιθὺς φέρεται μένει, ἦν τινα πέφνῃ
ἀνδρῶν, ἡ αὐτὸς φθίεται πρώτῳ ἐν ὄμιλῳ:
ώς Αχιλῆς ὅτρυνε μένος καὶ θυμὸς ἀγήνωρ
ἀντίον ἐλθέμεναι μεγαλήτορος Αἰνείαο.

Aquiles salta do outro lado, como leão cruel, que os homens ardem por matar e as gentes se empenham nisso. Indiferente no começo avança, até que um jovem arremesse a lança. As fauces escancara, a espuma cobre os dentes. O coração, a ânsa voraz lamenta-o. De um lado e de outro, açoita a cauda a pleura e os rins, no anseio de combate. Olhibrilhante, a fúria o leva à frente, reto, mate alguém ou ele mesmo perca a vida em meio à massa! Assim a fúria e o **coração viril** instigam Aquiles a atacar Eneias animoso. (*Il. XX*, 164-175, grifo nosso).

Uma única ocorrência demonstra como o exército aqueu é repelido pelos troianos, tal qual um leão que é expulso por vigilantes pastores guardadores de seus rebanhos (XI, 548-556). Nesse caso o predador é incapaz de capturar suas presas e por isso recua. Todavia, isso só ocorre graças à intervenção do animal humano que suplanta a fera com o uso da chama e das flechas. Caso análogo ao pastor que amedronta os leões, Zeus introduz temor em Ajax para favorecer os teucros em campo de batalha:

Ζεὺς δὲ πατὴρ Αἴανθ' ὑψίζυγος ἐν φόβον ὕρσε:
στῇ δὲ ταφών, ὅπιθεν δὲ σάκος βάλεν ἐπταβόειον,
τρέσσε δὲ παπτήνας ἐφ' ὄμιλον θηρὶ ἐοικώς
ἐντροπαλιζόμενος ὀλίγον γόνυ γουνὸς ἀμείβων.
ώς δ' αἴθωνα λέοντα βοῶν ἀπὸ μεσσαύλοιο
ἐσσεύαντο κύνες τε καὶ ἀνέρες ὄγροιῶται,
οἵ τέ μιν οὐκ εἰώσι βοῶν ἐκ πῖαρ ἐλέσθαι
πάννυχοι ἐγρήσσοντες: ὃ δὲ κρειῶν ἐρατίζων
ιθύει, ἀλλ' οὐ τι πρήσσει: θαμέες γάρ ἄκοντες
ἀντίον ἀίσσουσι θρασειάων ἀπὸ χειρῶν
καὶ οὐκέτι τε δεταί, τάς τε τρεῖς ἐσσύμενός περ:
ἡῶθεν δ' ἀπὸ νόσφιν ἔβη τετιηότι θυμῷ

O altitronado Zeus incute medo em Ajax, que para, atônito. O escuro heptacouro arremessou atrás. Tremeu. Olhar de fera à turba, um joelho move, e o outro, lento, o segue. Como o leão brunido é expulso de um estábulo de bois por cães e camponeses, que o impedem de devorar vitela pingue, alertas noite adentro, e o leão, tão ávido de carne, assalta em vão, pois chovem dardos que mãos firmes lançam em sua direção, e as tochas flamejantes o deixam arredio, apesar do ardor, e na alba se retira, **coração aflito** (*Il. XI*, 544-556).

Retornando ao termo analisado, podemos observar referências ao espírito demasiadamente masculino em outros contextos poéticos, não apenas em símiles animalescos. Andrômaca, por exemplo, ao ouvir os gritos ecoando pelos muros de Troia no vigésimo segundo canto, supõe a morte do marido, Heitor, atribuindo-a justamente à sua “amarga masculinidade” (ἀγηνορίης ἀλεγεινῆς). Seu discurso explicita como o homem excessivo acarreta separação, morte e consequências negativas para si e para a comunidade.

δείδω μὴ δή μοι θρασὺν "Εκτορα δῖος Ἀχιλλεὺς
μοῦνον ἀποτμήξας πόλιος πεδίον δὲ δίηται,
καὶ δή μιν καταπαύσῃ ἀγηνορίης ἀλεγεινῆς
ἢ μιν ἔχεσκ', ἐπεὶ οὐ ποτ' ἐνὶ πληθυῖ μένεν ἀνδρῶν,
ἀλλὰ πολὺ προθέεσκε, τὸ δὲ μένος οὐδενὶ εἴκων.

O meu maior temor é que o Pelida tenha
isolado o audaz Heitor e na planície
coloque um fim na **hombridade exuberante**
que nele predomina, nunca atrás, à frente
dos outros se posicionando, afeito à fúria. (*Il.* XXII, 455-459).

Desse modo, a expressão está normalmente atrelada a um indivíduo isolado que não dá atenção às opiniões, necessidades e segurança dos homens e mulheres ao seu redor. Isso se nota no caso contraditório em que alguns heróis aqueus tentam persuadir Aquiles a retornar ao campo de batalha, todavia o peleio se mantém intransigente afirmando que seu espírito masculino lhe compele a se afastar do combate, encontrar uma boa noiva e gozar da herança de seu pai.

ἔνθα δέ μοι μάλα πολλὸν ἐπέσσυτο θυμός ἀγήνωρ
γῆμαντα μνηστήν ἄλοχον ἔτικναν ἄκοιτιν
κτήμασι τέρπεσθαι τὰ γέρων ἐκτήσατο Πηλεύς:
οὐ γὰρ ἔμοι ψυχῆς ἀντάξιον οὐδὲ ὅσα φασὶν [...]

Há muito o **coração** me instiga a desposar
alguém afeita a mim, a fim de desfrutar
dos bens que o ancião Peleu acumulou, pois nada
tem mais valor que a vida, nem o quanto Ílion (*Il.* IX, 398-401, grifo nosso).

Como *thymus agénōr* impõe a um soldado que evite a guerra ao mesmo passo que leva outros a combater como animais? O que há de similar em ambos os casos é a desvirtuação que sobrepuja o individual sobre as responsabilidades coletivas e instituições sociais. Por isso, afirma Diomedes (*Il.* IX, 699) a Agamemnon que a escolha de Aquiles é a materialização de sua excessiva masculinidade, *agénōr* (ἀγήνωρ).

‘Ἄτρεῖδη κύδιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον
μὴ ὄφελες λίστεσθαι ἀμύμονα Πηλεῖῶνα
μυρία δῶρα διδούς: δέ δὲ ἀγήνωρ ἐστὶ καὶ ἄλλως:

Magnânimo Atrida, rei dos heróis, não deves
suplicar ao Peleu notável, prometer-lhe
dons sem limite: já sobeja sua **soberba** (*Il.* IX, 697-699, grifo nosso).

Observa-se caso semelhante no canto X, quando Diomedes planeja uma expedição, pois seu *thymus agénōr* lhe convida a espionar os troianos. Logo em seguida, porém, ele complementa afirmando que só seria seguro com o auxílio de outro herói, Odisseu (v. 243). Simultaneamente, no mesmo canto, Dólon parte do laudo teucro para igualmente espionar os aqueus (v. 335-338). Todavia, o troiano opta por seguir sozinho, guiado por seu *thymus agénōr*. Ao invés de buscar companhia, ele se preocupa com as recompensas que lhe serão dadas ao voltar do acampamento grego – os cavalos e a carruagem de Aquiles. No caminho, encontram-se ambos (v. 340-368). A falha da masculinidade de Dólon não só lhe custa a vida, pelas mãos de Diomedes (v. 454-457), como também revela a localização de uma tropa troiana, levando-lhes ao aniquilamento (v. 470-484).

‘Νέστορ ἔμ’ ὄτρύνει **κραδίη** καὶ θυμὸς ἀγήνωρ
ἀνδρῶν δυσμενέων δῦναι στρατὸν ἐγγὺς ἔοντων
Τρώων: ἀλλ’ εἴ τις μοι ἀνήρ ἄμ’ ἔποιτο καὶ ἀλλος
μᾶλλον θαλπωρὴ καὶ θαρσαλεώτερον ἔσται.

até que Diomedes fala, ecoando a voz:
Nestor, o **coração e a ânima** me impelem
a entrar no campo dos troianos odiosos
nas cercanias. Se um quiser me acompanhar,
o afã será maior, e a chance de sucesso. (*Il.* X, 220-223, grifo nosso).

ὅς ῥα τότε Τρωσίν τε καὶ Ἐκτορὶ μῦθον ἔειπεν:
‘Ἐκτορ ἔμ’ ὄτρύνει **κραδίη** καὶ θυμὸς ἀγήνωρ
νηῶν ὠκυπόρων σχεδὸν ἐλθέμεν ἐκ τε πυθέσθαι.
ἀλλ’ ἄγε μοι τὸ σκῆπτρον ἀνάσχεο, καὶ μοι δύοσσον
ἴη μὲν τοὺς ἵππους τε καὶ ἄρματα ποιίλα χαλκῷ
δωσέμεν, οἵ φορέουσιν ἀμύμονα Πηλεῖωνα,
σοὶ δὲ ἐγὼ οὐχ ἄλιος σκοπὸς ἔσσομαι οὐδὲ ἀπὸ δόξης:
τόφρα γάρ ἐς στρατὸν εἴμι διαμπερές ὄφρ’ ἀν ἵκωμαι
νῆ Ἀγαμεμνονέν, ὅθι που μέλλουσιν ἄριστοι
βουλὰς βουλεύειν ἡ φευγέμεν ήτε μάχεσθαι.

Então profere [Dólon] para Heitor e aos outros teucros:
Heitor, o **coração soberbo e a alma** impelem-me
a ir espionar as naves singradoras.
Mas, vai! Soergue o cetro e jura me doar
o coche bronzirútilo com os cavalos
em que costuma cavalgar Aquiles magno.
Terás orgulho deste espião que não vacila,
pois cruzarei direto o acampamento até
chegar à nave de Agamêmnon, onde os chefes
debatem sobre o que fazer: fugir? lutar? (*Il.* X, 318-327, grifo nosso).

Outras terminologias com formações similares a *agénōr* também são fortemente generificados nos versos de Homero. Caso interessante ocorre duas vezes no canto X da *Odisseia*, quando o deus Hermes solicita ao protagonista que fizesse Circe prometer não lhe fazer *anínor* (ἀνήνωρ), “pouco masculino” (v. 301), e assim ele a questiona (v. 341):

ἀλλὰ κέλεσθαί μιν μακάρων μέγαν ὅρκον ὄμόσσαι,
μή τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο,
μή σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνωρα θήῃ.

Faze-a jurar solememente pelos deuses
não te prejudicar ainda mais, tampouco
te **desvirilizar** ou vilipendiar. (*Od. X*, 299-301, grifo nosso)

αὐτὸν δ' ἐνθάδ' ἔχουσα δολοφρονέουσα κελεύεις
ἔς θάλαμόν τ' ιέναι καὶ σῆς ἐπιβήμεναι εὐνῆς,
ὅφρα με γυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνωρα θήῃς.

[...] me convidas a ir
ao próprio tálamo, deitar contigo ao leito,
com a intenção de, nu, me **desvirilizar**? (*Od. X*, 339-341, grifo nosso)

Apesar da estilística hexametal e dos usos métricos dos epítetos, esses adjetivos foram muito coerentemente e recorrentemente alocados. De modo que, como sugerem Graziosi e Haubold (2003, p. 62), entendemos os termos (e suas variações) enquanto fortemente relacionados ao gênero nos poemas homéricos, porém, em nossa análise, a uma interconexão entre as terminologias que suscitam à masculinidade heroica e os comportamentos éticos das personagens masculinas em Homero. Por isso, são aplicados aos homens, aos animais machos (quando comparados aos guerreiros) e aos objetos ou elementos ligados àquilo que se atribui ao masculino. Para alguns autores o termo *agénōriē* apresenta conotações pejorativas, outros entendem que, em alguns momentos, pode ser evocado elogiosamente. Ainda há quem considere que o nome é apenas uma versão enfática de *ēnorēē*. Entendemos, porém, que a possibilidade pejorativa não deve ser desconsiderada, visto que os contextos poéticos permitem tal interpretação e uma leitura atenta dessas passagens demonstra como *agénōriē* (também *agénōr* e suas variações) subentende a desaprovação a quem o exibe.

Na *Iliada*, de fato, esses exemplos são menos diretos, mas também presentes. Eis o caso da crítica à centralidade de Aquiles, como apresentaram James Redfield (1994) e Christopher Mackie (2008). Para eles, as características hiperbólicas da masculinidade de Aquiles lhe conferem traços monstruosos e o tornam secundário, em termos de idealismo heroico, em relação a outras personagens – como Odisseu ou Heitor. Por isso, aparentes incoerências, como a de Aquiles ser o maior dos soldados, mas estar a maior parte do tempo

ausente do campo de batalha, não seriam simples contradições da narrativa homérica, antes são uma composição deliberada que potencializa para a audiência os excessos do modelo de masculinidade aquileia. Logo, se a estratégia da *Iliada* é afirmar a monstruosidade de Aquiles, como defende Mackie (2008), e da *Odisseia* reforçar a humanidade de Odisseu, segundo Werner (2013), seria necessário, portanto, reconfigurar as características do *ethos* (ἔθος) guerreiro constituído na épica arcaica: o homem almejado pela poesia homérica não é, necessariamente, o melhor e mais invencível combatente.

Assim é que, desde o proêmio dos cantos, o narrador homérico indica ao público certa admoestação ao herói iliádico – uma vez que recai sobre sua ira a responsabilidade pelo prolongamento da guerra e amontoamento dos cadáveres (*Il.* I, 1-5). De certo modo, Aquiles caracteriza o arquétipo lacaniano do herói que, se por um lado, possui uma força descomunal, por outro carrega a tragédia da violência dessa pujança. Ou seja, a grandeza de seu poder é também o terror de sua existência. Daí a leitura de que seu nome seria uma justaposição dos termos *áchos* (ἀχος), “angústia”, e *laós* (λαός), “povo” – evocando, portanto, o “sofrimento do povo”, como indicam as pesquisas de Leonard Palmer (1963, p. 79). Assim, a contradição estaria no cerne da figura aquileia, simultaneamente o herói da glória grega sobre Troia e o responsável por tantas dores aos aqueus.

A masculinidade homérica, portanto, é admoestada quando ególatra, então o recorrente argumento de que há um individualismo inabalável no herói homérico, inclinado ilimitadamente ao combate (inclusive desconsiderando quaisquer conceitos de autopreservação ou solidariedade), cai por terra (Graziosi; Haubold, 2003, p. 60). Redfield (1994), por exemplo, é um desses autores que interpreta uma “anticomunidade de combate” presente nos épicos. Para ele, o código heroico homérico implica uma transvaloração da misericórdia e do medo, sobrepujando-os com a honra bética que deve ser conquistada acima de suas vidas e das vidas alheias (Redfield, 1994, p. 104). Charles Brooks (1977), semelhantemente, argumenta que os homens da épica homérica são preparados para se confrontar com todas as situações por meio de atos de bravura imprudente (Brooks, 1977, p. 455.).

Em contraste, Graziosi e Haubold (2003) compreendem que o individualismo é destacado nos poemas como uma característica masculina a ser evitada e os excessos são potenciais desvirtuadores da masculinidade heroica. De maneira análoga, interpretamos que várias passagens dos épicos indicam que a masculinidade homérica deve envolver empatia,

solidariedade e um agenciamento mútuo com outros homens, além do respeito às instituições sociais e hieráticas. Eis, justamente, o caso de Aquiles – cuja fúria é um ato de solipsismo.

Se a hipermasculinidade é recorrentemente admoestada em ambos os poemas, como foi possível observar na análise dos versos, a *ēnoréē* (ἡνορέη), por outro lado, aparece na retratação dos caracteres de qualidades físicas, virtudes e habilidades bélicas – embora sua recorrência seja bem menor. Ao final da *Odisseia*, por exemplo, diante dos últimos momentos antes do confronto entre os pretendentes e os apoiadores de Odisseu, o herói dá conselhos ao filho Telêmaco, exortando-o a percorrer o *ēnoréē* de seus ancestrais. Nesses versos o termo suscita, não apenas a cooperação entre membros de um grupo, mas uma continuidade geracional que se prova pelos valores expressos na contiguidade familiar.

τὴν μὲν ἴδων γῆθησε πολύτλας δῖος Ὄδυσσευς:
αἷγα δὲ Τηλέμαχον προσεφώνεεν ὃν φίλον νιόν:
Τηλέμαχ', ἥδη μὲν τόδε γ' εἴσεαι αὐτὸς ἐπελθών,
ἀνδρῶν μαρναμένων ἵνα τε κρίνονται ἄριστοι,
μή τι καταισχύνειν πατέρων γένος, οἷς τὸ πάρος περ
ἀλκῇ τ' ἡνορέη τε κεκάμεθα πᾶσαν ἐπ' αἴον.

Odisseu, hiperpaciente, e se voltou
ao filho de repente: “Caro, estando agora
onde os mais valorosos em combate enfrentam-se,
cuida de não enodar a estirpe ancestral,
até o dia de hoje, filho, insuperável,
seja em **coragem**, seja em força” (*Od.* XXIV, 504-509, grifo nosso)

A virtude masculina é enunciada noutro fragmento como um valor capaz, inclusive, de sobrepujar as vontades divinas. Assim, o deus Apolo, na *Iliada*, dialoga com o guerreiro troiano Eneias e afirma que, se os teucros se reunissem em suas potências varonis, poderiam conquistar a glória. Há uma relação bastante evidente entre masculinidade e coragem, mas a questão coletiva é fundamental. Assim, com as tropas reunidas em torno de sua *ēnoréē* são capazes de inverter a batalha e vencer os gregos ao final do canto.

‘Αίνεία πῶς ὀν καὶ ὑπὲρ θεὸν εἰρύσσαισθε
‘Ιλιον αἰπεινήν; ὡς δὴ ἴδον ἀνέρας ἄλλονς
κάρτεῖ τε σθένεῖ τε πεποιθότας ἡνορέη τε
πλήθεῖ τε σφετέρῳ καὶ ὑπερδέᾳ δῆμον ἔχοντας:
ἥμιν δὲ Ζεὺς μὲν πολὺ βούλεται ἡ Δαναοῖσι
νίκην: ἀλλ’ αὐτοὶ τρεῖτ’ ἀσπετον οὐδὲ μάχεσθε.

Eneias, como salvaríeis Troia
abrupta contra o deus? Já vi, contudo, heróis
fazê-lo, fiados no **vigor**, denodo, número,
poder, e a cidadela não era submissa.
Zeus quer nossa vitória muito mais que a argiva,
mas vós tremeis incrivelmente e não lutais. (*Il.* XVII, 327-332, grifo nosso).

Convém ressaltar que, enquanto *agénōriē* (a masculinidade excessiva) é usado tanto para machos humanos quanto animais, especialmente os selvagens, como leões ou javalis, ratificando sua associação à bestialidade, o termo *ēnoréē* (a boa masculinidade), ausente do prefixo *agá-*, é uma qualidade evocada exclusivamente para personagens homens, ratificando sua associação ao ideal de masculinidade (Graziosi; Haubold, 2003, p. 61-62). Na *Ilíada*, o termo *ēnoréē* é utilizado em série com outras tantas qualidades e, no canto VI, é evocado como um presente dos deuses – a beleza (*κάλλος*) e a masculinidade (*ἡνορέην*) concedidas ao mítico Belerofonte.

αὐτὸρ Γλαῦκος τίκτεν ἀμύμονα Βελλεροφόντην:
‘ τῷ δὲ θεοὶ κάλλος τε καὶ ἡνορέην ἐρατεινὴν

Glauco gerou Belerofonte irreprochável.
Os deuses concederam-lhe beleza e o **charme**. (*Il.* VI, 155-156, grifo nosso).

O texto da *Ilíada* ainda apresenta como, mesmo esse modelo adequado de masculinidade, pode ser enganoso, no momento em que o herói confia em demasia na sua virtude masculina, *ēnoréē*, na verdade uma variação – *ēnoréēfi* (*ἡνορέηφι*). Assim Nestor instrui os aqueus antes da batalha, advertindo-lhes a não focar unicamente em sua qualidade masculina ao lutar com os troianos:

μηδέ τις ἵπποσύνη τε καὶ ἡνορέηφι πεποιθὼς
οἴος πρόσθ’ ἄλλων μεμάτω Τρώεσσι μάχεσθαι,
μηδ’ ἀναχωρείτω: ἀλαπαδνότεροι γὰρ ἔσεσθε.

Ninguém, confiando em sua **força** e nos cavalos,
arrisque-se a sozinho combater os troicos,
tampouco retroceda, pois nos venceriam. (*Il.* IV, 303-305, grifo nosso)

O mesmo acontece nos cantos VIII e XI, momentos em que, Aquiles e Ajax confiam em sua *ēnoréē* (*ἡνορέη πίσυνοι*) ao se estabelecer nas extremidades do acampamento aqueu. Apesar de aparentar ser uma menção elogiosa, convém ressaltar que, ao final de ambos os cantos, o exército troiano é capaz de pôr os guerreiros gregos em fuga, interrompendo o combate. Assim, ainda que a crença em sua própria virtude masculina possa auxiliar individualmente os guerreiros em determinados momentos, ao fim e ao cabo, não é decisivo para a vitória das tropas.

ἵμεν ἐπ’ Αἴαντος κλισίας Τελαμωνιάδαο
Σῆδ’ ἐπ’ Ἀχιλλῆος, τοι δέ τις ἔσχατα νῆσας ἔσσας
εἴρυσαν, ἡνορέη πίσυνοι καὶ κάρτεϊ χειρῶν:
ἥσσεν δέ διαπρύσιον Δαναοῖσι γεγωνώς:

de um lado, até as tendas de Ajax Telamônio,

e do outro lado, até as do Aquileu. No extremo,
posicionaram suas naus, por **confiarem**
no vigor de seus braços [...] (*Il.* VIII, 224-227, grifo nosso)

ἡμὲν ἐπ' Αἴαντος κλισίας Τελαμωνιάδαο
ἡδ' ἐπ' Αχιλλῆος, τοί ρ' ἔσχατα νῆας ἔισας
εἴρυσταν **ἡνορέη πίσυνοι** καὶ κάρτει χειρῶν

nau de Odisseu parou, localizada ao centro,
as tendas de Ájax Telamônio numa ponta,
as do Aquileu na outra: **fiando** na coragem
e **no vigor**, puxaram seus navios aos polos (*Il.* XI, 6-9, grifo nosso)

A virtude da masculinidade aparece, portanto, como essencialmente coletiva, sendo vista como positiva quando inspira confiança em todo o grupo e mantém a harmonia do conjunto, mas pode se tornar um problema quando um indivíduo confia nela e avança por conta própria, ignorando aos demais. Eis o caso do alerta de Nestor no canto IV.

O adjetivo *euénōr* (εὐήνωρ), “de bons homens”, aparece em duas ocasiões na *Odisseia* e se refere não aos personagens, mas a objetos que estão ligados a atividades tradicionalmente masculinas: o bronze é mencionado como *euénora* (εὐήνορα) no canto XIII (v. 19) e o vinho é descrito como *euénōr* (εὐήνωρ) no canto IV (v. 622). Interessante que, em meio ao contexto de banquete promovido por Menelau, os convidados homens trazem vinho, as mulheres, pão. Surge, portanto, uma partição generificada dos caracteres básicos de um banquete homérico – o vinho de “bons homens” e o pão das “belas esposas”.

ώς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἀλλήλουνς ἀγόρευον,
δαιτυμόνες δ' ἐς δώματ' ἵσαν θείον βασιλῆος.
οἱ δ' ἦγον μὲν μῆλα, φέρον δ' ἐνήνορα οῖνον:
σῖτον δέ σφ' ἄλογοι καλλικρήδεμνοι ἔπειπον.

Mútua palavras os heróis reciprocavam,
quando os convivas do divino basileu
trazem ao paço ovelhas, **vinho vigorante;**
esposa de mantilhas belas mandam pão. (*Od.* IV, 620-623, grifo nosso)

Se recordarmos as perspectivas de Raewyn Connell (2005, p. 37), ela evoca a supressão da normatividade a partir das interações conflituosas que desarranja poderes, discursos e sociabilidades sobre os corpos, reconhecendo as diversas performatividades e as diferentes relações entre homens, em suas mais variadas configurações, incluindo tensões. Portanto, entendemos que é possível observar na poesia homérica espaços igualmente plurais, cujas práticas de masculinidades são contraditórias e, apesar de instituir políticas para o corpo masculino, não se limitam ao que se poderia entender por uma masculinidade hegemônica que perpassa, uníssona, todos os modelos heroicos construídos nos épicos e que se baseia na

ausência de senso de solidariedade, colaboração ou autocontrole. Nos termos de Graziosi e Haubold (2003, p. 74):

Alegações sobre a condição dos homens em tempos antigos podem ser lidas como críticas ou nostálgicas. No entanto, a noção de que os padrões de comportamento masculino aceitáveis mudaram é primordial. O que é menos fácil de ver é de que maneiras as definições normativas de masculinidade mudaram ao longo do tempo. Em um nível muito geral, é frequentemente alegado, ou assumido, que o autocontrole masculino foi aprendido apenas gradualmente no curso da história, tipicamente em resposta a certos desafios sociais, como o estabelecimento da democracia ou o movimento pela libertação das mulheres. Para sustentar esse tipo de discurso, é importante mostrar que 'no começo' os homens não eram limitados por noções de autocontrole, colaboração ou responsabilidade social. Dentro do campo dos clássicos, os poemas homéricos têm sido frequentemente usados precisamente para defender esse ponto.¹⁰⁴

Ser “homem” em Homero, parece ter relação, sobretudo, a características morais, ao respeito às instituições sociais, implicando conexões éticas com as necessidades coletivas e hierarquias da comunidade heroica. Isso é, diferentemente do que se pode assumir de antemão, nos poemas homéricos os valores guerreiros, tais como força, virilidade e coragem, não sobrepujam quaisquer outros, mas devem estar em sintonia com outros tantos – incluindo a hospitalidade, a coletividade e o respeito sócio-religioso. O excesso viril leva à fúria ($\mu\eta\nu\iota\varsigma$) e ao descontrole ($\tilde{\nu}\delta\rho\iota\varsigma$), que removem de início a capacidade de governar a si e, por conseguinte, aos outros, impactando as vivências coletivas. Aquiles é o mais forte e corajoso dos heróis aqueus, mas não possui força para controlar-se, assim abala os acontecimentos que dizimam milhares e, ao fim das contas, ele próprio – embora isso não aconteça na narrativa do poema. Odisseu é o mais ardil e astuto dos personagens, todavia é incapaz de salvaguardar seus companheiros e retorna para uma nação à beira da guerra civil, ocorrência direta de seus atos criminosos enunciados no poema.

A questão coletiva, como assinala Maurice Sartre (2013, p. 29), está bastante atrelada ao Período Clássico e ao imaginário cerceado pelo desenvolvimento das póleis gregas. Tal fato levou à ampliação das hipóteses de que houvesse alterações clássicas ou mesmo trechos inteiros agregados à poesia épica para contemplar ideais políticos das cidades-estado, sobretudo atenienses. Alguns comentadores percebem esse intercâmbio de virtudes físicas

¹⁰⁴ “Claims about the condition of men in earlier times can be read either as critical or nostalgic. However, the notion that the standards of acceptable masculine behavior have changed is paramount. What is less easy to see is in what ways normative definitions of masculinity changed over time. At a very general level, it is often claimed, or assumed, that masculine self-restraint was learned only gradually in the course of history, typically in response to certain social challenges, such as the establishment of democracy, or the movement for women's liberation. In order to sustain this kind of discourse, it is important to show that 'in the beginning' men were unfettered by notions of self-restraint, collaboration or social responsibility. Within the field of classics, the Homeric poems have often been used precisely to make that point.” (Graziosi; Haubold, 2003, p. 74).

individuais com virtudes morais coletivas nos modelos masculinos clássicos, mas afirmam sua ausência em momentos anteriores – como aquele dos poemas épicos.¹⁰⁵ Não obstante, porém, entendemos que, se houve necessidade de demarcação simbólica dos modelos coletivos (pelo menos desde o séc. VI AEC ou mesmo antes), seja pela tradição que gerou os poemas ou por adição posterior, há uma forte indicação de que discussões sobre os comportamentos adequados às masculinidades heroicas já estavam circulando nas discussões político-sociais e ratificando os usos de Homero pelos projetos políades. O poeta passa a ser entendido como o “educador da Grécia” (Pl. *Resp.* X, 606e)¹⁰⁶ inclusive pela construção de modelos ético-comportamentais amplamente explorados ao longo de toda a Antiguidade.

De todo modo, há a possibilidade de abordar uma masculinidade ideal em Homero para além de características militares individuais, uma vez que o narrador épico supõe, no contexto diegético dos poemas, um limite para o masculino. Esse contraste permite o argumento de que são múltiplas as subjetividades do homem homérico, extrapolando a imagem do guerreiro viril que tanto encanta interpretações conservadoras. A conclusão que se observa não é a de que o modelo mais recorrente de masculinidade apresentado na obra homérica fosse sempre colaborativo e moderado, ao invés de individualista e impiedoso. Todavia, permite-nos demonstrar que grande parte da tensão entre a busca pessoal dos homens e sua necessidade de um esforço conjunto, frequentemente identificada pelos estudiosos na análise do modelo de cidadão-soldado (hoplita) no Período Clássico já aparece, em certa medida, relacionada à linguagem da obra homérica.

Em resumo, *ēnoréē* (ἢνορέη) aparenta ser um termo homérico associado a qualidades de força física, coragem e habilidade no combate. Ele é usado para descrever a bravura e a capacidade de um herói em enfrentar diretamente seus inimigos no campo de batalha. Assim, aponta uma característica admirada e essencial para o guerreiro épico, simbolizando a masculinidade idealizada pela sociedade grega, que perpassava o equilíbrio entre diversas virtudes – beleza física, coragem, liderança, força física, honra e temperança, por exemplo.

Por outro lado, *agénōriē* (αγηνορίη) tem uma conotação mais ambígua. Embora também esteja relacionado à coragem e ao destemor, pode implicar uma ousadia excessiva ou um orgulho que beira a arrogância. Nos poemas homéricos, o termo é usado para descrever

¹⁰⁵ Ressalvo que, diferentemente da nossa argumentação, autores como Vernant (1989) e Redfield (1994) afirmam uma masculinidade homérica autocentrada e individualista, homens solitários marchando sobre tudo e sobre todos rumo à glória eterna, contrapontos ao modelo ético-coletivo do cidadão-soldado no Período Clássico.

¹⁰⁶ “ὅταν Όμήρου ἐπαινέταις ἐντύχης λέγουσιν ως τὴν Ἐλλάδα πεπαιδευκεν οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησιν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀξιος” (Pl. *Resp.* X, 606e, grifo nosso).

comportamentos que, por vezes vistos como corajosos, também levariam a consequências negativas, como a desmedida e a perda do controle. Assim, o adjetivo derivado *agénōr* (ἀγήνωρ) apontaria para os perigos de uma masculinidade exagerada, quando os caracteres bélicos podem se tornar destrutivos.

Se por um lado há a constituição de um ideal de masculinidade associado às virtudes, por outro há o constante alerta contra os excessos desse mesmo modelo. Assim, a poesia homérica não apenas celebra os ideais masculinos, também reflete sobre seus limites, apontando as consequências negativas quando essas qualidades são levadas ao extremo. Um dos principais pontos defendidos é que tal tensão reflete um aspecto central da experiência masculina homérica, onde o herói deve constantemente equilibrar suas virtudes éticas e físicas, evitando a *hybris* (ὕβρις) que poderia pôr fim ao controle sobre suas próprias ações. Essa análise revela uma compreensão complexa da masculinidade na épica, onde o herói deve ser forte e corajoso, mas também sábio, consciente dos perigos da desmedida e intimamente relacionado às experiências sociais coletivas.

A poesia homérica não apenas edifica ideias de masculinidade, também oferece uma crítica implícita aos modelos guiados pela violência, solipsismo e oposição às regulamentações de sociabilidade. Em oposição às visões das extremas direitas – que sonha com os heróis homéricos como exemplos de virilidade, excessividade masculina e honra ególatra –, o poeta apresenta a desmedida nas masculinidades como um problema latente, não um modelo ambicionado. A análise dos termos ajuda a entender como navegam pelos poemas de Homero diversas expectativas sociais de masculinidade, ao mesmo tempo em que reconhece as potencialidades destrutivas inerentes aos excessos. Percorrendo os paradigmas de masculinidade para além de suas relações de oposição ao feminino, incluindo também as relações entre homens como caracteres significativos ao entendimento dos modelos masculinos homéricos, podemos ampliar a leitura para além da recorrente análise da mulher sempre no papel de antagonista da vida masculina. Assim, propomos pensar as próprias masculinidades como contrastantes, compreendendo as inúmeras contradições e concorrências dos modelos comportamentais e éticos suscitados na dimensão diegética da épica homérica – inclusive, e sobretudo, quando analisados nos contextos alimentares.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desejo ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém da humanidade.

Fernando Pessoa¹⁰⁷

Ao término desta dissertação, impõem-se colocar novamente a questão outrora mencionada: estamos fadados às interpretações conservadoras ou é possível heterogeneizar os comportamentos ético-dietéticos imaginados às masculinidades nos clássicos? Partindo da percepção dos modos como a recepção do passado greco-romano na atualidade perpassa a adoção de supostos modelos de virilidade masculina da Antiguidade, voltamo-nos às análises filológicas, literárias e históricas da alimentação homérica. Buscamos, com isso, compreender as mundividências da masculinidade na sociedade arcaica, ampliando possibilidades de compreender os comportamentos heroicos e contestar aqueles que vociferavam seus preconceitos e violências através de leituras equivocadas dos antigos ou de projetos deliberados de usos do mundo antigo como ferramenta para o colonialismo e hegemonia cultural.¹⁰⁸

Ao iniciarmos esta pesquisa buscávamos compreender como os contextos alimentares e os banquetes presentes na poesia homérica poderiam servir para repensar as construções e os discursos ao redor das masculinidades épicas. A multiplicidade de comportamentos listada nas epopeias homéricas constrói desde posturas exemplares até modelos que podem ser compreendidos como criticáveis ou indesejáveis. Optamos por uma perspectiva centrada não nos tradicionais temas da guerra e da violência militar frequentemente associados aos personagens, mas nas instituições socioculturais das comensalidades – áreas que se desviam da esfera política e militar, tradicionalmente associadas à masculinidade e virilidade, porém, igualmente influenciadas pelas demarcações de gênero.

Essas instituições implicam em agenciamento e coletividade entre os heróis, em uma esfera profundamente interconectada com as performances de masculinidade (os banquetes), permitindo-nos evitar o caráter essencialista de certas interpretações sobre como os homens e

¹⁰⁷ Ver: Pessoa, 1996, p. 100.

¹⁰⁸ Essa ideia é apresentada e expandida por Martin Bernal em seu artigo *The image of Ancient Greece as a tool for colonialism and European hegemony* (1994), elucidando sobre as interpretações dos Estudos Clássicos enquanto auxiliadoras das políticas modernas.

as mulheres de Homero viviam seus papéis sociais. Adicionalmente, constata-se que exibem um leque diversificado de práticas, as quais são influenciadas por distinções de ordem social, bem como por aspirações e interesses de natureza mítico-narrativa da poesia hexamétrica.

Diante de todas estas premissas, elencamos o eixo principal da nossa dissertação: analisar como os contextos alimentares e as cenas de banquetes podem constituir associações ou modelos de masculinidades alternantes das ideias hegemônicas. Além das fontes homéricas, buscamos alguns trabalhos contemporâneos que destacam a relação entre o herói e a alimentação, além de estudos sobre a percepção do passado greco-romano a partir de visões estanques sobre a masculinidade antiga. Afinal, não obstante aos usos do passado clássico para justificar posturas preconceituosas e misóginas, as discussões acadêmicas já vêm se empenhando na superação de preceitos discursivos daqueles que buscam justificar suas mundividências conservadoras por meio dos antigos.

A masculinidade, como nos assinala as atuais perspectivas dos Estudos de Gênero, não é um conceito monolítico e imutável, mas uma construção social que se manifesta de diferentes formas em diferentes contextos. Assim, ao analisar a sociedade homérica e seus modelos de masculinidade, não podemos nos restringir a uma visão simplista e unidimensional. Devemos levar em consideração a complexidade das relações sociais e a diversidade de experiências e comportamentos masculinos presentes nos textos épicos. Além disso, ao questionar as interpretações conservadoras e buscar perspectivas alternativas, estamos abrindo espaço para uma compreensão mais rica e inclusiva da Antiguidade.

Inspirados pelos estudos de Michel Foucault ao recepcionar as dietéticas antigas para compreensão do *Uso dos prazeres* (1984), analisamos as construções de masculinidade na épica homérica, não centradas na sexualidade, mas na performatividade de gênero dos personagens, nos comportamentos masculinos e nas construções ético-modulares, nas maneiras de existir e interagir com o mundo que constroem modelos de masculinidade socialmente valorizados ou rejeitados na narrativa. Desse modo, as práticas alimentares surgem como metáforas da masculinidade deturpada, desregrada e oposta ao ideal heroico, apontando à dietética como uma primeira estilização corporal na Antiguidade, preliminar à estilização da conduta sexual – como referenciado por Foucault (1998, p. 35).

Distante (temporal e conceitualmente) da machosfera de nosso contexto contemporâneo, as masculinidades homéricas demonstram aberturas para práticas diversas ou

“linhas de fuga”¹⁰⁹ – nos termos empregados por Deleuze e Guattari (2011). Não se trata, por certo, de afirmar um Homero *queer* ou de negar as violências de gênero reproduzidas no contexto diegético dos poemas, mas a compreensão de que, frutos de um outro tempo, projetam entendimentos sobre os corpos e sobre a reprodução de caracteres masculinos que não correspondem a símiles da misoginia e violência institucionalizadas na modernidade. Esse modelo viril, na verdade, é parte do imaginário que repousa sobre a defesa de um conceito estável e supremacista de “homem” – não coincidentemente, também europeu, heteronormativo e liberal (como ressaltado pelos autores e autoras das múltiplas leituras que abarcam gênero e sexualidade em nosso segundo capítulo). A *Iliada* e a *Odisseia*, diferente do que podem supor leituras extremistas, apresenta múltiplos modos de performar a masculinidade, revelando que, na sociedade homérica, ser homem era algo que exigia um equilíbrio delicado entre força, inteligência, honra, coragem, responsabilidade e vulnerabilidade.

Esta dissertação, portanto, buscou analisar os discursos de masculinidade nos poemas homéricos, focando nos banquetes como atos culturais que refletem relações sociais, políticas e religiosas da sociedade grega arcaica. Inicialmente, exploramos as interpretações modernas e antigas sobre masculinidade, destacando como os estudos de gênero transformaram a análise histórica. Discutimos a relação entre práticas alimentares e construção de identidades masculinas, enfatizando o papel dos banquetes como espaços de sociabilidade e hierarquização de gênero. Não obstante às diversidades de temas suscitados pelos banquetes e investigados tanto pela literatura quanto pela historiografia, bem como aos múltiplos modos como Homero constitui as comensalidades em cada um dos épicos, os ritos alimentares atuam como microcosmos da sociedade heroica.

Em seguida, sintetizamos os debates sobre a autoria, composição e transmissão dos poemas, abordando a tradição oral, a fixação escrita e o impacto dessas questões na interpretação histórica. Argumentamos que, embora os épicos não sejam relatos históricos precisos, oferecem visões de mundo e práticas de sociabilidade relevantes para entender a sociedade grega. A partir das chamadas “questões homéricas”, abordamos as características literárias específicas da *Iliada* e da *Odisseia*, sobre as quais repousam as bases para uma

¹⁰⁹ As “linhas de fuga”, na filosofia dos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011), são impulsos que nos levam a romper com as estruturas sociais existentes. Elas representam a multiplicidade e a riqueza de interpretações que um evento ou fenômeno pode ter, abrindo espaço para a adaptação e a mudança, permitindo a valorização desta multiplicidade conceitual. O termo francês (*ligne de fuite*) carrega a ideia de fluidez e extrapolação, indo além da simples ação de fugir ou se esquivar (Deleuze; Guattari, 2011, p. 16).

abordagem historicamente consciente da tipologia do discurso apresentado por tais fontes e pelos contextos socioculturais de produção e transmissão da épica homérica. O texto explora as origens orais das epopeias, o trabalho filológico sobre a estilística formular dos poemas e como essas características poéticas influenciam a interpretação e o trabalho dos historiadores a respeito das obras.

Analisamos, adiante, os festins como dispositivos narrativos que constroem e contestam modelos de comportamento masculino, sobretudo a partir da inadequação nos ritos alimentares arcaicos. Os comportamentos suscitados por Homero, para além das retratações de moderação e respeito às instituições sociais esperadas da postura heroica, revelam condutas não virtuosas – tais como a desmedida, o solipsismo e o desrespeito a homens e deuses, provenientes de grupos nitidamente detentores da cidadania e dos valores gregos. Assim, investigamos as inadequações aos modelos ético-alimentares – como o jejum de Aquiles, a voracidade dos pretendentes de Penélope, o canibalismo de Polifemo e o consumo do gado de Hélio –, mostrando como as transgressões à mesa (especialmente ligadas ao consumo de carnes) refletem comportamentos de masculinidades desvirtuadas. O estudo filológico das terminologias empregadas às exemplificações de masculinidades homéricas serve ainda, em nossa análise, para argumentação de que os poemas contrastam comportamentos dissidentes e normativos, sendo que sua normatividade não está em consonância com os modelos modernos advogados pelas direitas.

Desse modo, aprofundamos a análise de trechos específicos da obra em que as práticas alimentares se entrelaçam com a construção da masculinidade dos personagens. Investigamos como as dinâmicas alimentares podem refletir e reforçar as expectativas sociais de gênero e a autopercepção de masculinidade, identificando como a alimentação se torna um elemento simbólico na narrativa e contribuindo para a construção das identidades masculinas, revelando as tensões e contradições inerentes a esse processo. Na poesia de Homero há um jogo constante entre o comer e o não comer – entre comer adequadamente, transgredir a ética-alimentar, dar-se ao excesso, agir conforme o ritualizado ou de modo inadequado – que ultrapassa a mera satisfação do corpo.

Esses gestos alimentares organizam uma ética do herói, uma moral partilhada que é constitutiva das formas possíveis de masculinidade. Comer corretamente não é apenas um hábito físico, mas um índice de pertencimento simbólico: é também pelo modo como se participa dos banquetes que se mede o caráter, a honra e o valor do homem heroico.

Concluímos, assim, que a poesia homérica critica implicitamente arquétipos hiperbólicos de virilidade, valorizando equilíbrio, solidariedade e respeito às instituições sociais.

A carne, como analisado, ocupa lugar central nesse entrelaçamento. Quando preparada no sacrifício, repartida segundo a hierarquia e consumida com reverência, ela simboliza o pertencimento à ordem divina e humana. A masculinidade, nesse contexto, é performada na capacidade de respeitar os tempos e os limites do comer. Por outro lado, o consumo desordenado retrata uma inversão dessa lógica: os que comem demais, que tomam sem oferecer sacrifício, que rompem o código da hospitalidade, que subverter os consumos em seu solipsismo, tornam-se figuras da desmedida, do abuso e da ética comportamental masculina deformada.

Buscamos edificar esta pesquisa a partir de uma abordagem interdisciplinar, combinando história, alimentação, estudos de gênero e análise literária, para demonstrar como as masculinidades homéricas podem ser mais complexas e variadas do que as leituras das direitas sugerem. Nossa pesquisa demonstra que os banquetes na *Iliada* e na *Odisseia* não são meros cenários de convivialidade, mas espaços onde se negociam e performam diferentes modelos de masculinidade. Enquanto a *Iliada* apresenta discordância à masculinidade solipsista e individual, como a cólera de Aquiles, cujo jejum em luto por Pátroclo simboliza uma ruptura com a ordem social, a *Odisseia* edifica críticas ativas à glotonaria violenta dos pretendentes, aos hábitos dietéticos de monstros, como Polifemo, e os crimes heroicos atrelados à corrupção alimentar por meio da infração das instituições sociais e religiosas assinalados pela historiografia que investiga o Período Arcaico.

Resumidamente, acreditamos que a *Iliada* retrata o jejum proveniente da ira de Aquiles como uma ilustração de masculinidade exacerbada, manifestada através das práticas alimentares – ou melhor, de sua ausência. Consumido pela dor e pela vingança decorrente da morte de Pátroclo, Aquiles renuncia à alimentação e procura impor a mesma privação aos compatriotas. Tal recusa simboliza o luto e expressa uma masculinidade que almeja transcender os limites humanos, demonstrando vigor por meio da negação das necessidades corporais. Contudo, os líderes dânaos surgem para advertir que essa masculinidade é perigosa, por negligenciar a realidade física e as necessidades coletivas. O jejum de Aquiles, portanto, caracteriza uma bravura que, levada ao extremo, torna-se destrutiva e prejudicial para a microssociedade deslocada em Troia, tanto pela necessidade fisiológica do alimento quanto por seus caracteres ritualísticos e sociais para a comunidade homérica.

Contrariamente à ausência referenciada no discurso iliádico, a *Odisseia* exprime reprovação ao extremo oposto nas práticas alimentares, o excesso. Os banquetes vorazes, prolongados e criminosos dos pretendentes de Penélope, as práticas alimentares delituosas do ciclope Polifemo e dos nautas ítacos na ilha de Hélio, por exemplo, simbolizam a desvirtuação da institucionalidade da hospitalidade e as interações masculinas pautadas pelo desrespeito às normas sociais e ritos religiosos da sociedade heroica na qual se inserem. Desse modo, Homero, retornando à centralidade da narrativa o consumo alimentar e as leis da hospitalidade sagrada, oferece-nos um retrato profundo das masculinidades performadas pelos personagens épicos mediadas pelas transgressões dietéticas.

Auxiliando-nos à tal interpretação, observamos os usos terminológicos do narrador homérico que evocam à masculinidade e aos seus excessos, evidenciando o “espírito demasiadamente masculino” expressido por seus personagens. O termo em questão é citado na épica como algo a ser evitado, passível de punição e amplamente relacionado a transgressões à mesa e desgraças heroicas. Tais menções demonstram a necessidade de controle dos aspectos excessivamente masculinos do coração de um homem. Isto posto, o uso de terminologias que evocam as “masculinidades hiperbólicas” demonstra como as desmedidas são frequentemente criticadas e associadas a comportamentos negativos, sobretudo por transgredir as instituições socioculturais e as sociabilidades evocadas na diegese homérica. Nossa análise sugere uma visão rica e contraditória dos conceitos de masculinidades nos poemas de Homero, alertando para o sofrimento gerado pela virilidade desmedida. As definições normativas de masculinidade, embora diversas em cada um dos poemas, aparenta buscar certa regulamentação dos relacionamentos adequados entre os homens gregos da sociedade homérica.

Em contraponto às visões restritivas do passado helênico, ainda divulgadas na contemporaneidade por numerosos grupos, nossa análise revela que Homero não celebra indiscriminadamente a virilidade agressiva, mas critica seus excessos, associando-os à desordem, à *hybris* e ao crime contra sociedade e os deuses. A verdadeira virtude masculina, nos poemas, está no equilíbrio entre força e sabedoria, individualidade e coletividade, guerra e hospitalidade. Essa interpretação desafia visões conservadoras que idealizam a Grécia de Homero como um modelo daquilo que entendemos hoje por “masculinidade tóxica” ou “hegemônica”, mostrando que a épica já problematiza tais padrões de comportamento ou, ao menos, pluraliza-os. Ao verticalizarmos a análise dos comportamentos alimentares nos poemas de Homero, não estamos apenas olhando para a dieta de uma época, mas desvelando

uma pedagogia dos corpos e dos valores. A masculinidade homérica é, em boa medida, ensinada e performada à mesa. Os banquetes equilibrados e os banquetes desmedidos não são apenas expressões de uma cultura alimentar, mas revelações poéticas de uma ética do masculino, em suas formas modelares e suas possíveis transgressões.

Intentamos com esta pesquisa, portanto, não apenas ressaltar a importância de revisitarmos os clássicos com lentes críticas, evitando apropriações anacrônicas, também destacar sua riqueza como fontes para entender as dinâmicas de gênero, poder e sociabilidade no mundo antigo. Isto é, ao reexaminar essas obras fundacionais a partir de uma perspectiva analítica e consciente de sua tipologia, podemos extrair delas novas camadas de significado e relevância, aprofundando nossa compreensão não apenas do passado, bem como das dinâmicas sociais e culturais que continuam a moldar a atualidade.

A investigação também procura abrir caminho para novos estudos sobre alimentação, performatividade de gênero e/ou recepção da cultura homérica na contemporaneidade. Afinal, os clássicos não são apenas relíquias do passado, mas espelhos sobre os quais projetamos nossas próprias questões modernas aos antigos. Logo, ao nos debruçarmos sobre eles com um olhar crítico e atento, podemos desvendar novas perspectivas e interpretações, enriquecendo nossa compreensão do mundo e de nós mesmos. Esta pesquisa, portanto, não se encerra em si, mas intenta convidar a uma contínua exploração e reinterpretação dos clássicos, abrindo portas para um diálogo fecundo entre o passado e o presente.

Em suma, enquanto visões monolíticas se pautam na manutenção de modelos únicos e retratações inertes dos homens de Homero, centradas apenas nos caracteres que auxiliam seus anseios políticos, acreditamos que a análise poética permite ampliar as cosmovisões, reconhecendo práticas alimentares e performatividades de masculinidades ligadas as regras de sociabilidade e aos modelos socioculturais evocados na épica arcaica. A literatura surge, portanto, como fonte capaz de permitir ampliar e pluralizar as possibilidades de pesquisa sobre os comportamentos éticos atrelados às masculinidades heroicas nos poemas homéricos – afinal, como canta nosso aedo Caetano Veloso, “porque a frase, o conceito, o enredo, o verso/ e, sem dúvida, sobretudo o verso/ é o que pode lançar mundos no mundo”.¹¹⁰

¹¹⁰ Trecho da música “Livros”, de Caetano Veloso, segunda faixa lançada em 1997 no álbum *Livro*, vencedor do Grammy de Melhor Álbum de World Music.

REFERÊNCIAS

Fontes Antigas

ARISTÓFANES. *Aristophanes Comoediae*: Lysistrata, Thesmophoriazusae, Ranas, Ecclesiazusae, Plutum, Fragmenta. vol. 2. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1907.

ATENEU. *Athenaeus, the learned banqueters*: books 1-3.106e. vol. I. Loeb Classical Library. Cambridge-MA: Harvard University Press, 2007.

ATENEU. *Athenaeus, the learned banqueters*: books 3.106e-5. vol. II. Loeb Classical Library. Cambridge-MA: Harvard University Press, 2007.

HERÓDOTO. *Histórias*. vol. I. Tradução: J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. 3. ed. Tradução: J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HIPÓCRATES. *Epidemics 2, 4-7*. Loeb Classical Library. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1994.

HIPÓCRATES. *L'ancienne médecine*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

HOMERO. *Homeri Opera*: Iliad, Books I-XII. vol. I. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1920. 304 p.

HOMERO. *Homeri Opera*: Iliad, Books XIII-XXIV. vol. II. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1920. 310 p.

HOMERO. *Homeri Opera*: Odyssey, Books I-XII. vol. III. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1922. 242 p.

HOMERO. *Homeri Opera*: Odyssey, Books XII-XXIV. vol. IV. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1922. 240 p.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

HOMERO. *Iliada*. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

HORÁCIO. *The works of Horace*. Filadélfia: Joseph Whetham, 1836.

LONGINO. *Do Sublime*. Tradução: Marta Isabel de Oliveira Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

PAUSÂNIA. *Descrição da Grécia*: Livro 1. Tradução: Maria de Fátima Souza e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

PLATÃO. *Platonis Opera*. Tomus III. Edição de John Burnet. New York: Oxford University Press, 1903.

PLATÃO. *Charmides; Alcibiades I, II; Hipparchus; The Lovers; The Ages; Minos; Epinomis*. Loeb Classical Library. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1964.

PLATÃO. *Republic*: books 1-5. Loeb Classical Library. vol. 1. Cambridge-MA: Harvard University Press, 2013.

VIRGÍLIO. *Obras completas de Virgílio*: Bucólicas, Geórgicas, Eneida. Tradução: Manuel Odorico Mendes. Dois Irmãos, RS: Clube de Literatura Clássica, 2022.

Bibliografia

AMOURETTI, M-C. Cidades e campos gregos. In: FLANDRIN, J-L.; MONTANARI, M. (Org.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 2020. p. 137-154.

ARENDE, W. *Die typischen Scenen bei Homer*: problemata Forschungen zur klassischen Philologie, Heft 7. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1933.

ASSUNÇÃO, T. R. Nota crítica à bela morte vernantiana. *Classica*: Revista Brasileira de Estudos Clássicos, [S. I.], v. 7, p. 53–62, 1995.

ASSUNÇÃO, T. R. Ulisses e Aquiles repensando a morte (Odisseia, XI 478-491). *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, p. 100-109, 2003.

ASSUNÇÃO, T. R. Luto e comida no último canto da Ilíada. *Classica*: Revista Brasileira de Estudos Clássicos, [S.I.], v. 17, n. 17/18, p. 49-58, 2005.

ASSUNÇÃO, T. R. Recepção à mesa como signo de “amizade” na Odisseia. *Organon*: Revista do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 24, n. 49, p. 15-29, 2010a.

ASSUNÇÃO, T. R. “O que é um autor?”, de Foucault e a questão homérica. *Nuntius Antiquus*, [S. I.], v. 6, p. 180–200, 2010b.

ASSUNÇÃO, T. R. O banquete e as narrativas na ‘Odisseia’. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória-ES, n. 2, p. 98–114, 2013.

ASSUNÇÃO, T. R. A *philótes* de Aquiles e Pátrroclo na *Ilíada*: um esboço. *Anais do VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos do Grupo de Filosofia Antiga da UFMG*: *philia/amicitia na Antiguidade*. Belo Horizonte: Fafich/UFMG, 2018.

ATIENZA, A. M. Comedores de pan y bebedores de vino: la cuestión alimentaria en la Odisea. *Circe: de clásicos y modernos*, La Pampa, n. 11, p. 41-56, 2007.

AUBRETON, R. *Introdução a Homero*. São Paulo: DIFEL, 1968.

BAKKER, E. J. *The meaning of meat and the structure of the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BALIEIRO, F.; SILVA, S. C. (Org.). *Gênero e regulações do sexo entre antigos e modernos*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2024.

BARBOSA, R. C. Gênero e Antiguidade: representações e discursos. *História Revista*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 353-364, 2009.

BARRINGER, J. *The Hunt in Ancient Greece*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2001.

BEARD, M.; HENDERSON, J. *Antiguidade clássica*: uma brevíssima introdução. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*: a experiência vivida. 2. ed. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1967.

BELLEBONI-RODRIGUES, R. C. História Antiga e Literatura: o caso da górgona Medusa. *Revista de História Outros Tempos*, São Luís, v. 8, n. 11, p. 153-166, 2011.

BENVENISTE, E. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*: économie, parenté, société. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.

BERNAL, M. *Black Athena*: the afroasiatic roots of classical civilization. vol. 1. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.

BERNAL, M. The image of Ancient Greece as a tool for colonialism and European hegemony. In: BOND, G. C.; GILLIAM, A. (Ed.). *Social Construction of the Past*: representation as power. London/New York: Routledge, 1994. p. 119-128.

BERTHIAUME, G. *Les rôles du mageiro*: étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne. Leiden: Brill, 1982.

BORGES, J. L. *Esse ofício do verso*. Tradução: José Marcos Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Tradução: Maria Helena Kühner. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRANDÃO, J. L. *Antiga Musa*: arqueologia da ficção. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.

BROOKS, C. The Heroic Impulse in the Odyssey. *Classical World*: a quarterly journal on Antiquity, Baltimore, n. 70, v. 7, 1977.

BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

BURKE, P. et al. *Hybrid Renaissance*. Budapest: Central European University Press, 2016.

BURKERT, W. *Mito e Mitologia*. Lisboa: Edições 70, 2001.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 16. ed. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAMÕES, L. V. *Os lusíadas*. 4. ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, Instituto Camões, 2000.

CANDIDO, M. R. (Org.). *Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.

CARLAN, C. U. Vinho: Comércio e Poder no Mundo Antigo. In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012. p. 83-96.

CARNEIRO, H. *Comida e Sociedade: uma História da Alimentação*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

CAVICCHIOLI, M. R.; SILVA, S. C.; AZEVEDO, S. F. L. (Org.). *Gênero e poder na Antiguidade Clássica: perspectivas brasileiras*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2024.

CHANOCA, T. A. Antropônimos descritivos na *Iliada*: os nomes dos guerreiros menores. *Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, [S. l.], v. 36, p. 1-19, 2023.

CLARKE, W. M. Achilles and Patroclus in love. *Hermes*, Wiesbaden, v. 106, n. 3, p. 381-396, 1978.

CONNELL, R. W. *Gender and power: society, the person, and sexual politics*. Redwood City: Stanford University Press, 1987.

CONNELL, R. W. *Masculinities*. 2. ed. Berkeley: University of California Press, 2005.

CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 01, p. 241-282, 2013.

CONNELL, R.; PEARSE, R. *Gênero: uma perspectiva global*. Tradução: Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2015.

COULANGES, N-D. F. *A cidade antiga*. Tradução: Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas, 2006.

CRISTOFOLINI, P. (Ed.). *Giambattista Vico: la discoverta del vero Omero, seguita dal Giudizio sopra Dante*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2011.

DE JONG, I. Three off-stage characters in Euripides. In: MOSSMAN, J. (Ed.). *Eurípides*.

New York: Oxford University Press, 2011. p. 369-389.

DEMETRIOU, D. Z. Connell's concept of hegemonic masculinity: a critique. *Theory and Society*, [S.I.], v. 30, n. 3, p. 337-361, 2001.

DETIENNE, M. Culinary practices and the spirit of sacrifice. In: DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. (Org.). *The cuisine of sacrifice among the Greeks*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 1-20.

DETIENNE, M. *A invenção da mitologia*. Tradução: André Telles e Gilza da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

DOVER, K. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Tradução: Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.

DURAND, J-L. Greek animals: toward a topology of edible bodies. In: DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. (Org.). *The cuisine of sacrifice among the Greeks*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 87-118.

EKROTH, G. Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular? *Food and History: Revue de l'Institut Européen d'Histoire et des Cultures de l'Alimentation*, Tours, v. 5, n. 1, p. 249-272, 2007.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FEITOSA, L. C.; FUNARI, P. P. A.; SILVA, G. J. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade*: relações de gênero e representações do feminino. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

FINLEY, M. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença, 1982.

FINLEY, M. *Aspectos da Antiguidade*: descobertas e controvérsias. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FINLEY, M. The silent women of ancient Rome. In: MCCLURE, L. K. (Ed.) *Sexuality and gender in the classical world*: readings and sources. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. p. 147-160.

FLANDRIN, J-L. A distinção pelo gosto. In: ARIES, P.; CHARTIER, R. (Org.). *História da vida privada*: da renascença ao século das luzes. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 263-304.

FLANDRIN, J-L.; MONTANARI, M. (Org.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 2020.

FOCAULT, M. *História da Sexualidade 3*: o cuidado de si. 1. ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 8. ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1998.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. 13. ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999.

FOUCAULT, M. O que é um autor? In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Ditos e Escritos, vol. III. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*: curso dado no College de France (1981-1982). Tradução: Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no College de France (1978-1979). Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Ditos e Escritos, vol. V. Tradução: Elisa Monteiro; Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOWLER, R. The homeric question. In: FOWLER, R. (Ed.). *The Cambridge companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 220-234, 2004.

FUNARI, P. P. A. Ousar pensar, ousar agir: gênero e sexo a serviço da convivência. In: BALIEIRO, F.; SILVA, S. C. (Org.). *Gênero e regulações do sexo entre antigos e modernos*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2024. p. 9-12.

GARCIA, A. L. M. Nietzsche leitor de Homero: materiais artísticos da “Genealogia da Moral”. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 9, n. 3, p. 317–341, 2021.

GODOY, F. S. *Homens entre homens*: um estudo das categorias masculinas no Satyricon, de Petrônio. 2022. 164 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

GOETHE, J. W.; SCHILLER, F. *Die Schiller-Goethe'schen Xenien*. Leipzig: Weber, 1852.

GOETHE, J. W. *Poetische Werke*. Vol. 1. Berliner Ausgabe: Berlin, 1960.

GONÇALVES, A. T. M.; PINTO, P. P. G. Heroísmo e Alimentação: uma análise das práticas alimentares no ambiente da pólis ateniense a partir da representação trágica de Héracles. In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012. p. 17-32.

GRAZIOSI, B. *Inventing Homer*: the early perception of epic. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GRAZIOSI, B.; HAUBOLD, J. Homeric masculinity: $\eta\nuορε\eta$ and $\alpha\gamma\eta\nuορη\eta$. *The Journal of Hellenic Studies*, Cambridge, v. 123, p. 60-76, 2003.

GRAZIOSI, B.; HAUBOLD, J. *Homer: the resonance of epic. Classical Literature and Society*. Londres: Duckworth, 2005.

GRAZIOSI, B. *Os deuses do Olimpo: da Antiguidade aos dias de hoje, as transformações dos deuses gregos ao longo da história*. Tradução: Claudia Gerpe Duarte; Eduardo Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2016.

GRAZIOSI, B. *Homero*. Araçoiaba da Serra, SP: Editora Mnema, 2021.

GRILLO, J. G. C. A representação da mulher na iconografia de Ajax carregando o corpo de Aquiles na pintura da cerâmica ática (570-480 a.C.). *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 58, p. 143-159, jan./jun. 2013.

GRIFFIN, J. *Homer on life and death*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

GROTTANELLI, C. A carne e seus ritos. In: FLANDRIN, J-L.; MONTANARI, M. (Org.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 2020. p. 121-136.

GUATTARI, F. *Lignes de fuite: pour un autre monde de possibles*. Paris: Aube, 2011.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HARAWAY, D. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 22, p. 201-246, 2004.

HARTOG, F. *Memoria de Ulises: relatos sobre frontera en la Antigua Grecia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.

HILL, S.; WILKINS, J. *Food in the Ancient World*. Hoboken: Blackwell, 2006.

HITCH, S. *Tastes of greek poetry: from Homer to Aristophanes*. Abingdon: Routledge, 2017.

HOLMES, B. *Gender: Antiquity and its legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HUNTER, R.; KOUKOUZIKA, D. Food in Greek Literature. In: WILKINS, J.; NADEAU, R. (Ed.). *A companion to food in the Ancient World*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015. p. 19-29.

IPIRANGA JÚNIOR, P.; GARRAFFONI, R. S.; BURMESTER, A. M. (Org.). *Do amor e da guerra: um itinerário de narrativas*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2014.

JÁCOME NETO, F. A arte de Homero e o historiador: observações introdutórias. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória-ES, n. 2, p. 197-218, 2013.

JEFFERSON, T. Subordinating hegemonic masculinity. *Theoretical criminology*, Thousand Oaks, v. 6, n. 1, p. 63-88, 2002.

JUNQUEIRA, N. M. *Imagens da mulher grega*: Heródoto e as pinturas em contraste. Orientador: Pedro Paulo Abreu Funari. 2011. 206 p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

KIMMEL-CLAUZET, F. Theios Homéros: du poète inspiré au poète divinisé. *Mythos: Rivista di Storia delle Religioni*, Palermo, n. 14, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/mythos/2413#quotation>. Acesso em: 18 abr. 2024.

LAQUEUR, T. *Inventando o sexo*: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). *Tendências e impasses*: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LE GOFF, J.; NORA, P. (Org.). *História*: novos problemas, novos objetos, novas abordagens. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1988.

LESSA, F. S. *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2004.

LESSA, F. S. *Mulheres de Atenas*: Mélissa – do Gineceu à Agorá. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

LESSA, F. S. Prefácio. In: CAVICCHIOLI, M. R.; SILVA, S. C.; AZEVEDO, S. F. L. (Org.). *Gênero e poder na antiguidade clássica*: perspectivas brasileiras. Cachoeirinha: Editora Fi, 2024. p. 13-16.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2000.

LISSARRAGUE, F. The Athenian image of the foreigner. In: HARRISON, T. (Ed.). *Greeks and Barbarians*. New York: Routledge, 2002. p. 101-124.

LORD, A. B. *The singer of tales*. Nova Iorque: Atheneum, 1971.

LOURENÇO, F. Introdução. In: HOMERO. *Odisseia*. Lisboa: Quetzal Editores, 2018. p. 12-30.

LOURENÇO, F. Introdução. In: HOMERO. *Ilíada*. Lisboa: Quetzal Editores, 2019. p. 5-28.

MACKIE, H. S. *Talking Trojan*: speech and community in the Iliad. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

MACKIE, C. J. *Rivers of fire*: mythic themes in Homer's Iliad. Washington: New Academia Publishing, 2008.

MADUREIRA, S. B. Comida para os mortos: um ensaio sobre comensalidade e sacrifício a partir do ritual de sacrifício aos mortos performado por Odisseu no canto XI da *Odisseia* de Homero. *Revista GAÍA*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 2021.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. M (Coord.). *Dicionário Grego-Português*. 2. ed. Araçoiaba da Serra, SP: Editora Mnema, 2022.

MALTA, A. Morte e vida de Homero: três visões do poeta grego publicadas no século XVIII. *Revista USP*, São Paulo, n. 94, p. 166-175, jun.-ago. 2012.

MALTA, A. *A musa difusa*: visões da oralidade nos poemas homéricos. São Paulo: Annablume, 2015.

MALTA, A. The Phaeacians and Odysseus' transition in The Odyssey. *Acta Scientiarum: Language and Culture*, Maringá, v. 39, n. 1, p. 1-11, 2017.

MAGNIEN, V. (Ed.). *Abbé d'Aubignac*: conjectures académiques ou dissertation sur l'Iliade. Paris: Hachette, 1925.

MEAD, M. *Sexo e temperamento*: em três sociedades primitivas. Tradução: Rosa R. Krausz. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

MELLSOP, B. K. (2023) Homer's dream guy: an exploration of masculinity and honor in the Odyssey. *Studies in Mediterranean Antiquity and Classics*, Saint Paul - MN, v. 7, n. 1, p. 1-8, 2023.

MENDES, M. O. Prólogo. In: HOMERO. *Iliada*. Tradução: Manuel Odorico Mendes. Rio de Janeiro: Typographia Guttemberg, 1874.

MILLER, P. A. *Foucault's seminars on Antiquity*: learning to speak the truth (classical receptions in twentieth-century writing). Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2022.

MILTON, J. *Lost Paradise*. Grand Rapids-MI: Christian Classics Ethereal Library, 1992.

MORAES, A. S.; LESSA, F. S. A proteção feminina do discurso iliádico: três intervenções pela vida de Héctor. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória-ES, n. 2, p. 42-57, 2013.

MOSSÉ, C. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989.

NAGY, G. Homeric questions. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 122, p. 17-60, 1992.

NAGY, G. *Homer the preclassic*. Los Angeles: University of California Press, 2010.

NARVAZ, M.; NARDI, H. C. Problematizações feministas à obra de Michel Foucault. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 7, n. 1, p. 45-70, mar. 2007.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, F. Homero e a filologia clássica. Tradução: Juan A. Bonaccini. *Revista Princípios*, Natal, v. 13, n. 19-20, p. 169-199, 2006.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*: um livro para espíritos livres. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. A disputa de Homero. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2019. p. 26-32.

NÓLIBOS, P. T. O Mito e os Ritos da Alimentação no Mediterrâneo: de Deméter a Dioniso. In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012. p. 242-255.

PANTEL, P. S. As refeições gregas, um ritual cívico. In: FLANDRIN, J-L.; MONTANARI, M. (Org.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 2020. p. 155-169.

PARRY, M. Published works. In: PARRY, A. (Ed.). *The making of Homeric verse*: the collected papers of Milman Parry. Oxford: Clarendon Press, 1971.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos sobre a Grécia Antiga*: artigos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

PESSOA, F. *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. Lisboa: Edições Ática, 1996.

PINTO, A. P. Migalhas do banquete homérico. In: SOARES, C; SILVEIRA, A. J. T.; LAURIOUX, B. *Mesa dos sentidos & sentidos da mesa*. vol. II. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. p. 21-36.

PRECIADO, P. B. *Um apartamento em Urano*: crônicas da travessia. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

POMEROY, S. *Goddesses, whores, wives, and slaves*: women in Classical Antiquity. Nova Iorque: Schocken Books, 1995.

PUCCI, P. *Ulysse Polutropos*: lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée. Tradução: Jeannine Routier-Pucci. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1995.

QUEIROZ, J. M. E. *A cidade e as serras*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1901.

RANSOM, C. Aspects of effeminacy and masculinity in the Iliad. *Antichthon*: Australasian Society for Classical Studies, Cambridge, v. 45, p. 35-57, 2011.

REDFIELD, J. M. *Nature and culture in the Iliad*: the tragedy of Hector. Durham: Duke University Press, 1994.

RICHLIN, A. *The garden of Priapus*: sexuality and aggression in roman humor. Oxford: Oxford University Press, 1992.

RODRIGUES, N. S. "E Afrodite foi à guerra": a mulher e a guerra segundo a *Iliada*. In: SANTOS, A. R.; VARANDAS, J. (Coord.). *A guerra na Antiguidade*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2006. p. 103-123.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres (1975). In: *Políticas do sexo*. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 9-62.

RUZENE, F. D. O mito de Prometeu, os ritos sacrificiais e o consumo de carne na Antiguidade grega. *Temporalidades: Revista de História*, Belo Horizonte, ed. 37, v. 14, n. 1, p. 324-348, 2022a.

RUZENE, F. D. *À mesa de Platão*: filosofia e alimentação nos diálogos socrático-platônicos. Orientador: Prof. Dr. Alessandro Reina. 2022. 55 p. Monografia (Bacharelado em Filosofia) – Centro Universitário Claretiano, Batatais-SP, 2022b.

RUZENE, F. D. Chorar os mortos com o ventre é inadmissível: fome, guerra e luto no Canto XIX da *Iliada*. *Anais do III Seminário do Grupo de Pesquisa Literatura em Tempos Sombrios* – Literatura: gestos de resistência. 1. ed. Corumbá-MS: Editora UFMS, 2023. p. 12-26.

RUZENE, F. D. *Deuses da Antiguidade*: ensaio sobre a primeira geração de olimpianos na mitologia e religião da Antiga Grécia. São Paulo: Dialética, 2024.

SAFFIOTTI, H. Primórdios do conceito de gênero. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 12, p.157-163, 1999.

SAÏD, S. Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'Odyssée. In: SAÏD, S.; DESBORDES, F; BOUFFARTIGUE, J.; MOREAU, A. (Eds.). *Études de littérature ancienne*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1979. p. 9-49.

SAID, E. *Cultura e imperialismo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, T. Estudos de gênero e sexualidade na Antiguidade redimensionam tabus atuais. *Jornal da USP*, São Paulo, 24 out. 2022. Diversidade. Disponível em: <https://jornal.usp.br/diversidade/estudo-de-genero-e-sexualidade-na-antiguidade-redimensionam-tabus-atauais/>. Acesso em: 10 abr. 2024.

SAIS, L. A. *Mulheres de Homero*: o caso das esposas da Odisseia. Orientador: André Malta Campos. 2016. 186 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SANTOS, L. C. T. A atividade física e a construção da corporeidade na Grécia Antiga. *Revista da Educação Física*, Maringá, v. 8, n. 1, p. 73-77, 1997.

SANTOS, C. R. A. A alimentação e seu lugar na História: os tempos de memória gustativa. *História: questões & debates*, n. 42, p. 11-31, 2005.

SANTOS, R. C. C. Os mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego. *Revista Coletânea*, Rio de Janeiro, ano 13, v. 26, p. 335-350, jul./dez. 2014.

SARTRE, M. Virilidades gregas. In: CORBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. *História da virilidade*: a invenção da virilidade – da Antiguidade às Luzes. Vol. 1. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. p. 17-70.

SCOTT, J. A. Paris and Hector in tradition and in Homer. *Classical Philology*, Chicago, v. 8, n. 2, p. 160-171, 1913.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 2017.

SEARS, M. A. Toxic masculinity fostered by misreadings of the classics. *The conversation: academic rigor, journalistic flair*, Melbourne, 28 nov. 2017. Disponível em: <https://theconversation.com/toxic-masculinity-fostered-by-misreadings-of-the-classics-88118>. Acesso em: 05 fev. 2024.

SEGAL, C. Singers, heroes and gods in the “Odyssey”. In: NAGY, G (Ed.). *Myth and poetics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

SEGATO, R. *Contra-pedagogias de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Editorial, 2018.

SETTIS, S. *The Future of the Classical*. Tradução: Allan Cameron. Cambridge: Polity, 2006.

SHERRATT, E. S. Reading the texts: archaeology and the homeric question. *Antiquity*, Cambridge, v. 64, n. 245, p. 807-824, 1990.

SHEID, J. Sacrifices for gods and ancestors. In: RÜPKE, J. (Org.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. p. 263-274.

SILVA, M. F. Comédia e comida: Aristófanes e o quotidiano alimentar ateniense. In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012. p. 170-194.

SILVA, G. V.; LEITE, L. R.; CARVALHO, R. N. B. (Org.). *Gênero, religião e poder na Antiguidade*: contribuições interdisciplinares. 1. ed. Vitória – ES: GM Editora, 2012.

SILVA, S. C.; BRUNHARA, R.; VIEIRA NETO, I. (Org.). *Compêndio histórico de mulheres da Antiguidade*: a presença das mulheres na Literatura e na História. 1. ed. Goiânia: Editora Tempestiva, 2021.

SILVA, L. P. *Não tão exemplar*: a construção da masculinidade romana nas sátiras a partir das práticas alimentares e sexuais. Orientadora: Renata Senna Garraffoni. 2022. 216 f. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, 2022.

SOARES, C. Mesas terapêuticas e mesas saudáveis: Platão em diálogo com a literatura médica e gastronómica. *Archai: the origins of western thought*, Brasília, n. 23, p. 229-264, 2018.

SOLER, M. J. G. La presencia de la gastronomía en la literatura griega. In: SOARES, C.; DIAS, P. B (Coord.). *Contributos para a história da alimentação na Antiguidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 9-24.

SOUZA, R. C. de. *Páris épico, Páris trágico*: um estudo comparado da etnicidade helênica entre Homero e Eurípides (séculos VIII e V a.C.). 2014. 120 f. Orientador: Fábio de Souza

Lessa. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

SULLIVAN, J. P. (Ed.). *Women in Antiquity*. Baltimore: Arethusa/Johns Hopkins University Press, 1973.

SUTER, A. C. *Paris/Alexandros: a study in Homeric technique of characterization*. Tese (Doutorado em Filosofia). 1984. Department of Classics – Princeton University, Princeton, 1984.

TARNAS, R. *A epopeia do pensamento ocidental*. Tradução: Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

TASSO, T. *Gerusalemme liberata*. Milão: Feltrinelli Editore, 1961.

THE POSTCLASSICISMS COLLECTIVE. *Postclassicisms*. Chicago: The University of Chicago Press, 2020. 256 p.

TSOUKALA, V. Honorary shares of sacrificial meat in attic vase painting: visual signs of distinction and civic identity. *Hesperia: the journal of American School of Classical Studies at Athens*, Atenas, v. 78, n. 1, p. 1-40, 2009.

VALE DE ALMEIDA, M. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. 2. ed. Lisboa: Fim de Século, 2000.

VERNANT, J-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso*, São Paulo, Brasil, n. 9, p. 31–62, 1978.

VERNANT, J-P. At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice. In: DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. (Org.). *The cuisine of sacrifice among the Greeks*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 21-86.

VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, J-P. *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2001.

VERNANT, J-P. *Mito e religião na Grécia Antiga*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VERNANT, J-P. *Mito e religião na Grécia Antiga*. 3ª reimpressão. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

VEYNE, P. *Os gregos acreditavam em seus mitos?: ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

VIDAL-NAQUET, P. *O mundo de Homero*. Tradução: Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VIEIRA, A. L. B. A representação de peixes e animais marinhos nos pratos de cerâmica áticos do IV século a.C.: consumo e alimentação. *Hélade*, Niterói, v. 2, n. 3, p. 79-85, dez. 2016.

VIEIRA, T. A identidade de Ulisses: recusando o ideal guerreiro da “Ilíada”, a “Odisséia” antecipa aspectos do romance ao promover a reeducação dos sentidos do homem. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 25 abr. 1999.

VIEIRA, T. Ilíada recriada. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, p. 119-129, jun./ago. 2001.

WEES, H. V. *War, violence and society in Homer and history*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1992.

WERNER, C. O tema da saciedade e a representação do guerreiro na Ilíada. *Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, [S.I.], v. 32, n. 2, p. 181-197, 2019.

WEST, M. L. The invention of Homer. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 49, n. 2, p. 362-382, 1999.

WHITMAN, C. H. *Homer and the heroic tradition*. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1958.

WHITMARSH, T. (Ed.). *Oxford classical dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2022.

WILLIAMS, R. *A política e as letras*: entrevistas da New Left Review. Tradução: André Glaser. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

WOLF, F. A. *Prolegomena ad Homerum*: sive, de operum homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi. Cambridge Library Collection. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

WOOD, R. *An essay on the original genius and writings of Homer*: with a comparative view of the ancient and present state of the Troade. Whitefish: Kessinger Publishing, 1775.

WORMAN, N. The body as argument: Helen in four Greek texts. *Classical Antiquity*, Berkeley, v. 16, n. 1, p. 151-203, 1997.

ZANON, C. A. Homero: qual cultura? que sociedade?. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória-ES, n. 2, p. 174-196, 2013.

ZUCKERBERG, D. How to be a good classicist under a bad emperor. *EIDOLON Classic Journal*: classics without fragility, [S.I.], 21 nov. 2016. Disponível em: <https://eidolon.pub/how-to-be-a-good-classicist-under-a-bad-emperor-6b848df6e54a>. Acesso em: 05 fev. 2024.

ZUCKERBERG, D. *Not all dead white men*: classics and misogyny in the digital age. Cambridge-MA: Harvard University Press, 2018.