



## A cena típica do banquete no episódio de Circe na *Odisseia* (X, 230-477)

## The Typical Scene of Feasting in Circe's Episode in the *Odyssey* (X, 230-477)

Teodoro Rennó Assunção

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

teoreno@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3349-0643>

**Resumo:** Este artigo, como seu título bem o indica, pretende investigar a cena típica do banquete (estrutural neste poema) no episódio de Circe na *Odisseia*, comparando-a com o padrão mais comum e esperável desta cena e assinalando os pontos em que (em relação a esse padrão) há uma continuidade ou uma divergência e diferença maior, para tentar compreender estas continuidades ou diferenças no contexto singular deste episódio no conjunto das narrativas de Odisseu aos feácios sobre suas viagens maravilhosas quando do retorno da guerra de Troia; pois Circe é uma ninfa feiticeira com a perigosa capacidade de transformar homens em diferentes animais e, de animais, retransformá-los em homens mais jovens do que antes.

**Palavras-chave:** cena típica; banquete; episódio; Circe; *Odisseia*.

**Abstract:** This article, as its title suggests, aims to investigate the typical scene of feasting (structural in this poem) in the episode of Circe in the *Odyssey*, comparing it with the most common and expected pattern of this scene and pointing out the points where (in relation to this pattern) there is a greater continuity or divergence and difference, in order to try to understand these continuities or differences in the singular context of this episode in the set of Odysseus' narratives to the Phaeacians about his marvelous journeys on his return from the Trojan War; because Circe is a sorceress nymph with the dangerous ability to transform men into different animals and, from animals, re-transform them into men younger than before.

**Keywords:** typical scene; feasting; episode; Circe; *Odyssey*.

## 1 Introdução

Enquanto uma cena típica de menor escala (em que elementos básicos aparecem em uma mesma ordem para descrever uma ação ou ritual recorrente) que é elementar e central na cena típica maior de recepção de um hóspede (ou de hospitalidade), esperável e estruturante em uma narrativa de viagens como o é a de Odisseu para os Feácios (mas também no conjunto da narrativa da *Odisseia*, incluindo o que se passa em Ítaca), a cena do banquete (que pode ser precedida tradicionalmente por outra cena típica como a do banho e/ou lavagem das mãos e ser introduzida por outra como a da oferta de assento)<sup>1</sup> permite, com seus desvios e particularidades, uma leitura do núcleo do episódio de Circe, no qual não incluiremos diretamente nem a caça do veado por Odisseu (seguida de um primeiro banquete na ilha de Éea), nem as profecias e preparações (por parte de Circe) para a viagem ao Hades, primeiramente, e depois, definitivamente, para a sequência do retorno com as Sereias, Cila, Trinácia e Caríbdis.

Como um conjunto maior, o episódio de Circe, englobando o da descida ao Hades, se situa no meio da narrativa das viagens maravilhosas de Odisseu, como se articulando dois grandes momentos: o primeiro, que inclui os episódios dos Lotófagos, do Ciclope, de Éolo e dos Lestrigões (com perdas de homens devorados pelo Ciclope e pelos Lestrigões), e o segundo, que inclui os episódios das Sereias, de Cila, de Trinácia e de Caríbdis (com perdas de homens devorados por Cila e naufragados por Zeus, após terem devorado impiamente as vacas do Sol em Trinácia).

O tema da comida, conexo ao do banquete e integrável no tema maior da hospitalidade, permitindo também uma definição do padrão

---

<sup>1</sup> Para uma primeira definição de “cena típica” homérica, ver a obra pioneira *Die typischen Szenen bei Homer* de Walter Arend (1933), sobretudo o capítulo “Opfer und Mahl” (Arend, 1933, p. 64-78); assim como para a de “tema” como breve unidade narrativa recorrente, correspondendo à unidade métrica da fórmula, ver *The Singer of Tales* de Albert Lord (2000), sobretudo o capítulo “The Theme” (Lord, 2000, p. 68-98). Para uma definição mais estrita da cena típica do banquete na *Odisseia* (em sua relação com a do banho) ver o capítulo 7 “Thematic Structure in the *Odyssey*” de *Traditional Oral Epic* de Jonh Miles Foley (1990, p. 240-277), e para uma definição da cena mais abrangente de recepção de um hóspede (da qual é parte básica a oferta de comida) ver *The Stranger’s Welcome* de Steve Reece (1993), sobretudo o primeiro capítulo “The Conventions of the Homeric Hospitality Scene” (Reece, 1993, p. 5-46).

humano por meio da negação ou do desvio, é essencial nestas viagens (estando ausente apenas do episódio das Sereias): tanto na devoração dos “hóspedes” pelo Ciclope e pelos Lestrigões (ou, em sentido não estrito, por Cila), quanto na oferta do “lótus” pelos Lotófagos (causando a perda da vontade do retorno), quanto ainda no sacrifício ímpio das vacas do Sol (causando o naufrágio e a morte dos companheiros de Odisseu) ou ainda na primeira recepção benévola por Éolo, seguida por uma recusa de acolhimento.

Seguindo a armação do núcleo do episódio de Circe, em que esta passa da posição de feiticeira pérfida para a de uma fada protetora,<sup>2</sup> podemos pensar três momentos de banquete (que são também momentos decisivos de recepção do hóspede): os dois primeiros em que há um desvio negativo em relação ao padrão, primeiro a oferta de “drogas funestas” (*phármaka lygrá*) para os companheiros de Odisseu (que são transformados em porcos) e depois para o próprio, e que impediriam o seu retorno, e depois a recusa de Odisseu em aceitar o banquete preparado pelas servas de Circe (enquanto os 22 companheiros não fossem retransformados em homens), e um terceiro, positivo (mas também com algum perigo de retardamento do retorno), após o banho destes últimos e a reintegração de toda a tripulação (outros 24, contando Euríloco e Odisseu), que irá durar todo um ano, visando à recuperação do ânimo sem forças destes todos, após as perdas de seis homens e mais de toda a tripulação de onze naus, respectivamente nos episódios do Ciclope e dos Lestrigões.

---

<sup>2</sup>“Elle commence en enchanteresse perfide et finit en bonne fée.” [“Ela começa como feiticeira pérfida e termina como como fada boa.”] Esta frase é de Gabriel Germain em *Genèse de l’Odyssée* (Germain, 1954, p. 249, tradução própria). O comentário de Alfred Heubeck também reconhece a ambiguidade de Circe e a situa em uma sequência narrativa: “Na verdade, parte do seu fascínio reside na natureza multifacetada do seu carácter: demoníaco e ameaçador, por um lado; por outro, oferecendo ajuda e proteção. [...] No poema, é claro, vemos estes vários aspectos do seu carácter aparecerem um após o outro: um lado diferente da sua natureza aparece após a intervenção ousada de Odisseu [...]” (Heubeck, 1989, p. 51, tradução própria). Irene de Jong formula este mesmo movimento, mas do ponto de vista da hospitalidade e em uma comparação contrastante com o episódio de Éolo: “O padrão de hospitalidade exibido por Circe é o inverso do de Éolo: ela é hostil no início, mas prestativa no final.” (De Jong, 2001, p. 255, tradução própria).

Mas, antes mesmo do núcleo do episódio (e depois nas cenas de preparação para as viagens), o tema da comida já está presente, pois a caça de um enorme veado por Odisseu na ilha de Eéa, análoga (como cena preparatória) à caça das cabras no episódio do Ciclope, tem por função alimentar os seus companheiros (os dois primeiros dias aí eles passam “comendo o ânimo devido ao cansaço e às dores” [Od. X, 143]), em um momento de grande luto pela morte massacrante da tripulação de onze naus (assinalado ritualmente pelo fato de os companheiros estarem com os rostos cobertos, ver Od. X, 179), que, em um mimetismo ritual dos mortos, poderia ser caracterizado pelo jejum (já que é o próprio ânimo que eles consomem), a comida representando, portanto, um retorno à ou continuidade da vida, como a ordem de Odisseu aos seus companheiros (em sua formulação ironicamente antecipatória da viagem ao Hades) sugere: “Amigos, mesmo estando afligidos, *não descereamos ainda/ até à casa do Hades*, antes que sobrevenha o dia da morte./ Mas eia!, enquanto na nau veloz houver comida e bebida,/ *lembramos de comer, para que não sejamos consumidos pela fome.*” (Od. X, 174-177).<sup>3</sup>

## 2 “Drogas funestas” na primeira recepção

Após o banquete do veado, uma noite de sono e a divisão da tripulação em dois grupos de 22 (liderados por Odisseu e Euríloco) com o sorteio do grupo de Euríloco para uma expedição de reconhecimento, os companheiros chegam ao palácio de Circe, ao redor do qual encontram lobos e leões (enfeitiçados por ela) que, não atacando, os saúdam de pé abanando as caudas, como se fossem cães domesticados. Junto aos portões, eles ouvem, então, Circe “cantando com voz bela”, enquanto tece, e Polites sugere que eles a chamem, o que eles fazem (ver, para este pequeno conjunto, Od. X, 210-229).

Começa, então, a primeira cena de recepção, que parece seguir a sequência tradicional de um bom acolhimento, com a abertura das portas,

---

<sup>3</sup> A edição do texto grego da *Odisseia* utilizado é a de Thomas W. Allen na coleção “Oxford Classical Texts”, *Homeri Opera tomus III* (Homeri, 1987), tendo sido usada também para cotejo a editada por Helmut van Thiel, *Homeri Odyssea* (Homeri, 1991). Tanto as traduções para o português quanto os eventuais grifos (para destacar as passagens focadas) são sempre de minha autoria.

o convite para entrar (mas não uma saudação), o arranjo dos assentos e, antes de um diálogo de identificação, a oferta de comida e bebida para o hóspede. Mas, no caso, a natureza da comida e bebida ofertadas (com o acréscimo de *phármaka lygrá*, “drogas funestas”) irá impedir qualquer identificação (já que eles são transformados em porcos) e toda a sequência de uma boa hospedagem, revelando, assim, que o primeiro bom acolhimento (assim como o belo canto da deusa) era apenas uma armadilha maligna. Vejamos esta passagem decisiva em uma tradução minha provisória (visando apenas a uma precisão semântica e não a uma recuperação do ritmo do hexâmetro datílico):

ὦς ἄρ' ἐφώνησεν, τοὶ δὲ φθέγγοντο καλεῦντες.  
 ἦδ' αἴψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊε φαεινὰς  
 καϊκάλει: οἱ δ' ἅμα πάντες ἀιδρεΐησιν ἔποντο:  
 Εὐρύλοχος δ' ὑπέμεινεν, οἰσάμενος δόλον εἶναι.  
 εἴσεν δ' εἰσαγαοῦσα κατὰ κλισμοὺς τε θρόνους τε,  
 ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιτα καὶ μέλι χλωρόν  
 οἴνω Πραμνεΐω ἐκύκα: ἀνέμισγε δὲ σίτω  
 φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοίατο πατρίδος αἴης.  
 αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, αὐτίκ' ἔπειτα  
 ῥάβδω πεπληγυῖα κατὰ συφεοῖσιν ἐέργνυ.  
 οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε  
 καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ.  
 ὦς οἱ μὲν κλαίοντες ἐέρχατο, τοῖσι δὲ Κίρκη  
 πᾶρ ῥ' ἄκυλον βάλανόν τε βάλεν καρπὸν τε κρανεΐης  
 ἔδμεναι, οἶα σύες χαμαιευνάδες αἰὲν ἔδουσιν.

“E esta, rapidamente saindo, abriu as portas brilhantes e chamou. E eles todos, então, inscientes, a seguiram. Mas Euríloco permaneceu, percebendo haver um dolo. E ela, os introduzindo, assentou-os em assentos e poltronas, e para eles queijo, cevada e mel amarelado com vinho prâmnio misturou; e misturou à comida drogas funestas, para esquecerem de todo da terra pátria. E, uma vez que lhes deu e eles beberam tudo, logo depois, com uma varinha batendo, os confinou em pocilgas. E eles de porcos tinham as cabeças, a voz, os pelos e o corpo, mas a mente estava intacta como antes. Assim, estes, chorando, eram confinados. E a eles Circe

lançou frutos do azevinho, do carvalho e das cornáceas  
 pra comer, quais os que porcos, que dormem na terra,  
 [sempre comem.”  
 (Od. X, 230-243)

Se é clara aqui, pelo uso e os efeitos das “drogas funestas”, a negação das regras da hospitalidade e a quebra (por interrupção) da ordem narrativa da cena típica de recepção de um hóspede, não é menos evidente que a comida e bebida oferecida, um *cock-tail* ou mistura de “queijo, cevada e mel amarelado/ com vinho prâmnio”, inclui elementos que jamais aparecem no *menu* de um banquete tradicional na *Odisseia* (composto de carne assada de animal doméstico sacrificável, pão e vinho misturado com água): o queijo e o mel amarelado, que, no entanto, em disjunção, aparecem no que é ofertado por Hecamede, serva de Nestor na *Iliada*, a este e a Macáon, que chegou ferido do combate, e para quem ela prepara (depois de ter arrumado uma mesa com cebola, mel e grãos de cevada) uma mistura de vinho prâmnio, queijo de cabra ralado e cevada polvilhada (ver *Iliada* XI, 630-631; 638-640), que também é única na *Iliada*.

Mas as cenas (assim como os poemas) se distinguem, pois na *Odisseia* o uso de “drogas funestas” na mistura e o da varinha (efetivando a transformação mágica dos 22 companheiros de Odisseu em porcos) fazem de Circe uma feiticeira com poderes sobre homens e animais (análoga a uma “Senhora das feras”, presente na tradição mítica grega e em outras tradições).<sup>4</sup> E aqui temos também, em radical oposição a esta mistura única (mas que inclui elementos preparados e pressupõe a culinária), a definição da comida dos porcos, com elementos naturais não preparados como “os frutos do azevinho, do carvalho e das cornáceas”, demarcando a alteridade animal por meio da comida e, como sugeriu Karl Reinhardt (1996, p. 92-93), valorizando a retomada do padrão humano do banquete (após a retransformação deles em humanos) como algo extraordinário.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, o capítulo “Circé” de *Genèse de l’Odyssée* de Gabriel Germain (1954, p. 249-274, sobretudo p. 258-260) e o capítulo 5 “Feasting in the land of dawn” de *The meaning of meat and the structure of the Odyssey* de Egbert J. Bakker (2013, p. 74-95, sobretudo p. 80-84).

<sup>5</sup> “Mas como o convencional, quando contrastado com a comida dos porcos, se torna agora não convencional e significativo! Elevação heroica no final do seu mais terrível

Curiosamente, já no domínio não-humano e maravilhoso das viagens, os queijos parecem fazer parte da dieta primitiva de pastor do Ciclope (e, por isso, Odisseu e os companheiros, em uma transgressão da hospitalidade, deles se apropriarão para um sacrifício anômalo), mas é, pelo efeito da mistura com “drogas funestas” (que alteram a identidade e impedem o retorno), sobretudo com o “lótus”, também uma comida que extrapola o *menu* tradicional do banquete (e que destrói a vontade do retorno), que a comida de Circe funcionalmente se assemelha. No entanto, enquanto o “lótus” altera a identidade anímica dos três companheiros de Odisseu (mas não os seus corpos), fazendo-os desejar apenas continuar ali com os Lotófagos comendo o “lótus” e necessitar serem arrastados e atados, “chorando”, por Odisseu (ver *Od.* IX, 96-99), os companheiros de Odisseu que bebem a mistura de Circe têm os seus corpos transformados em porcos, mas guardam a mente “íntacta como antes”, e por isso (em uma reação inversa à dos que provaram do “lótus”) eles “chorando, estavam confinados”, sendo, pois, a sua transformação (a do corpo físico) não propriamente uma “metempsicose”, mas uma “metensomatose” que potencia o seu sofrimento e é não menos destrutiva.

Esta é, porém, apenas a primeira cena de uma oferta por Circe de comida e/ou bebida maligna (com alguma “droga”) que subverte o código da hospitalidade, pois, após Odisseu ser informado por Euríloco do que aconteceu com os 22 companheiros, partir pra salvá-los e ter recebido de Hermes uma outra “droga” (*phármakon*), o *móly*, “erva cuja raiz era negra e a flor como leite”, e que o protegerá como um antídoto, Odisseu a chama e ela o ouve. Vejamos agora o texto desta segunda recepção maligna de Circe, que retoma versos e sintagmas da primeira (aqui destacados) apenas para melhor marcar as suas diferenças, já que Odisseu não será enfeitiçado e Circe, reconhecendo-o, proporá que eles “se misturem na cama com amor”, dispondo-se a tornar, a partir de então, uma cordata e divina protetora:

ἡ δ' αἴψ' ἐξελθοῦσα θύρας ᾧξε φαεινὰς  
καὶ κάλει: αὐτὰρ ἐγὼν ἐπόμην ἀκαχήμενος ἦτορ.

---

oposto. [...] A pocilga torna-se o direto oposto da descrição do banquete heroico.” (Reinhardt, 1996, p. 92-93, tradução própria).

εἶσε δέ μ' εἰσαγαγοῦσα ἐπὶ θρόνου ἀργυροῦλου  
καλοῦ δαιδαλέου: ὑπὸ δὲ θρήνυς ποσὶν ἦεν:  
τεῦχε δέ μοι κυκεῶ χρυσέῳ δέπαι, ὄφρα πίοιμι,  
ἐν δέ τε φάρμακον ἦκε, κακὰ φρονέουσ' ἐνὶ θυμῷ.  
αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, οὐδέ μ' ἔθελξε,  
ῥάβδῳ πεπληγυῖα ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν:  
ἔρχεο νῦν συφεόνδε, μετ' ἄλλων λέξο ἐταίρων.  
ὣς φάτ', ἐγὼ δ' ἄορ ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ  
Κίρκη ἐπήϊξα ὥς τε κτάμεναι μενεαίνων.  
ἡ δὲ μέγα ἰάχουσα ὑπέδραμε καὶ λάβε γούνων,  
καί μ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα:  
'τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς;

*“E esta, rapidamente saindo, abriu as portas brilhantes  
e chamou. Mas eu, então, segui afligido no coração.  
E ela, me introduzindo, assentou-me em uma poltrona*

[cravejada de prata,

bela e bem trabalhada; e sob os meus pés havia um banquinho.

E preparou pra mim uma mistura em taça de ouro, pra que

[eu bebesse,

e nela jogou uma *droga*, pensando coisas ruins no ânimo.

*E, uma vez que me deu e eu bebi tudo*, e não me enfeitiçou,

*com uma varinha batendo*, disse uma palavra e explicitou:

‘Vá agora pra *pocilga* e deita-te com os outros companheiros.’

Assim disse, e eu, retirando a espada afiada de junto da coxa,

lancei-me sobre Circe, como se desejando matá-la,

e esta, gritando forte, esquivou-se e agarrou meus joelhos,

e, me suplicando, dirigiu-me palavras aladas:

‘Quem dos homens és e de onde? Onde tua cidade e teus

[pais?’”

(*Od.* X, 312-325)

Não só a recepção de Odisseu é mais distinta, ainda que igualmente maligna, como o provam os detalhes de “uma poltrona cravejada de prata”, “um banquinho sob os pés” e “uma taça de ouro”, como, dada a ineficácia do seu feitiço (composto igualmente por uma “droga” e um toque de “varinha”) e a ameaça guerreira por Odisseu de matá-la com



a espada (que pode também ter uma conotação erótica),<sup>6</sup> esta recepção (após a oferta primeira desta bebida ineficaz) segue, enfim, o padrão normal de uma recepção, com uma pergunta tradicional sobre a identidade do hóspede (“Quem dos homens és e de onde? Onde tua cidade e teus pais?”), que, no entanto, não será respondida, pois ela mesma reconhece Odisseu (segundo uma profecia de Hermes), propondo-lhe, então, como um primeiro (e ainda perigoso) ato de íntima acolhida, não um banquete de fato hospitaleiro (e no padrão humano), mas a ida conjunta para a cama, que, porém, só será aceita por Odisseu (segundo a sugestão de Hermes) para salvar os companheiros e após um juramento da deusa de que não o deixará não viril, estando ele desnudado (ver *Od.* X, 330-347).

### 3 Uma recusa do banquete (por parte do hóspede)

Apenas como condição para salvar os companheiros (e após o juramento da deusa), tal como sugerido por Hermes, Odisseu aceita o súbito convite de Circe de “se misturarem na cama”, e ele explicitará apenas esta vez (em toda sua narrativa do episódio) uma união sexual com Circe,<sup>7</sup> e, mesmo assim, de uma maneira sutil, indicada pela simultaneidade com outra ação,<sup>8</sup> para a qual a atenção se desloca, e que é precisamente a da

---

<sup>6</sup>“Esta espada corresponde também à sua sedução sexual, pois não é apenas uma marca da sua identidade heroica (*Odisseia* 10, 321, por exemplo, utiliza a fórmula que descreve Aquiles quando este a saca contra Agamêmnon, *Iliada* 1, 190); é também um símbolo da sua sexualidade masculina. O encontro do herói com a deusa desenrola-se no nível de um conflito arquetípico entre os sexos.” (Segal, 1968, p. 425-426, tradução própria).

<sup>7</sup>“O texto só menciona uma vez que Odisseu está dormindo com Circe: ‘e depois montei na cama incrivelmente bela de Circe’ (*Odisseia* 10, 347) Os comentaristas generalizam tacitamente, com base nesta única menção, que Odisseu tem relações sexuais com Circe regularmente durante todo o ano. [...] Nem as injunções de Hermes nem o texto sugerem ocorrências repetidas.” (Louden, 1999, p. 110-111, tradução própria).” Mas podemos pensar também que o Odisseu narrador é deliberadamente pudico, dada a presença na audiência da rainha Arete (de cujas graças ele depende para partir).

<sup>8</sup>“Tendo chegado ao momento do seu fazer-amor com Circe, o Odisseu-narrador volta-se para as atividades domésticas de quatro criadas [...]. Só a presença do ‘entretanto’, *têos* (*Od.* 10, 348), indica sutilmente que algo mais está acontecendo durante as atividades domésticas, o que é uma instância efetiva de simultaneidade.” (De Jong, 2001, p. 262, tradução própria).

preparação do banquete e do banho (que tradicionalmente precede o primeiro). Vejamos, então, o trecho que descreve esta transição:

αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ὄμοσέν τε τελευτήσέν τε τὸν ὄρκον,  
καὶ τότε γὰρ Κίρκης ἐπέβην περικαλλέος εὐνῆς.  
ἀμφίπολοι δ' ἄρα τέως μὲν ἐνὶ μεγάροισι πένοντο  
τέσσαρες, αἳ οἱ δῶμα κάτα δρήστειραι ἔασι:  
γίγνονται δ' ἄρα ταί γ' ἔκ τε κρηγέων ἀπὸ τ' ἀλσέων  
ἔκ θ' ἱερῶν ποταμῶν, οἳ τ' εἰς ἄλαδε προρέουσι.  
τάων ἢ μὲν ἔβαλλε θρόνοις ἐνὶ ῥήγεα καλὰ  
πορφύρεα καθύπερθ', ὑπένερθε δὲ λίθ' ὑπέβαλλεν:  
ἢ δ' ἑτέρη προπάροιθε θρόνων ἐτίταινε τραπέζας  
ἀργυρέας, ἐπὶ δέ σφι τίθει χρύσεια κάνεια:  
ἢ δὲ τρίτη κρητῆρι μελίφρονα οἶνον ἐκίρνα  
ἢ δὲν ἐν ἀργυρέῳ, νέμε δὲ χρύσεια κύπελλα:  
ἢ δὲ τετάρτη ὕδωρ ἐφόρει καὶ πῦρ ἀνέκαιε  
πολλὸν ὑπὸ τρίποδι μεγάλῳ: ἰαίνετο δ' ὕδωρ.

“E uma vez que (ela) jurou e terminou o juramento, então *eu subi para a belíssima cama de Circe*. As servas, *enquanto isso*, no palácio se afadigavam, quatro, que eram para ela servidoras em casa. Estas nasceram das fontes, dos bosques e dos sacros rios que correm para o mar. Destas uma lançava nas poltronas belas mantas, as de púrpura por cima, e por baixo as de linho. A outra em frente às poltronas estendia mesas de prata, e sobre elas colocava cestos de ouro. A terceira misturava o amável e prazeroso vinho em cratera de prata, e distribuía as taças de ouro. A quarta trazia água e acendia um fogo intenso sob grande trípede; e a água esquentava. (*Od. X, 346-359*)

A atenção e o cuidado na descrição da preparação do banquete, que parece constituir o foco do episódio,<sup>9</sup> se desdobra na atenção dada à descrição do banho, que ritual e tipicamente precede e prepara para aquele (a única exceção sendo o banho de Odisseu antes da cena de reconhecimento por Penélope),<sup>10</sup> banho que ganha aqui delicados detalhes na descrição da lavagem (como a temperatura ajustada da água e o seu efeito terapêutico) que na *Odisseia* só estão presentes nesta cena:

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ ζέσσειεν ὕδωρ ἐνὶ ἥνοπι χαλκῷ,  
 ἔς ῥ' ἄσάμινθον ἔσασα λό' ἐκ τρίποδος μεγάλοιο,  
 θυμῆρες κεράσασα, κατὰ κρατὸς τε καὶ ὤμων,  
 ὄφρα μοι ἐκ κάματον θυμοφθόρον εἴλετο γυίων.

“E depois que a água ferveu no bronze brilhante,  
 assentando-me na banheira, lavou-me (com água) da grande  
 [trípode,  
 misturando-a ajustada a meu ânimo, sobre a cabeça e os  
 [ombros,  
 até que tirasse o cansaço destrói-ânimo dos meus membros.”  
 (*Od. X*, 360-363)

Após dois versos formulares que descrevem a unção com óleo e a colocação de novas vestes (cf. *Od. X*, 364-365), completando a tríade básica da cena do banho, segundo W. Arend (“lavagem, unção e vestimento”), temos a retomada literal dos versos que descrevem o ritual do assentar o hóspede na primeira recepção de Odisseu por Circe (“E ela, me introduzindo, assentou-me em uma poltrona cravejada de

<sup>9</sup> Comparando a estadia de Odisseu com Circe e a com Calipso, Bruce Loudon (no já citado *The Odyssey: Structure, Narration, and Meaning*) pertinentemente nota: “Porque Odisseu é acompanhado pela sua tripulação quando está com Circe, a sua estadia em Eéa é permeada por essa que é a mais épica das cenas típicas, o banquete.” (Louden, 1999, p. 110, tradução própria).

<sup>10</sup> “Em todos os casos, exceto um, o banho serve de exórdio a um banquete. Embora a conversação e, num dos casos, outras ações possam intervir, o banho parece estar convencionalmente associado a um banquete que se segue.” (Foley, J. M., *op. cit.*, p. 248, tradução própria). Ver também neste subcapítulo “The Bath”, no já citado capítulo 7 de *Traditional Oral Epic* de John Miles Foley (1990, 248-257), o tratamento dado à única exceção que é o banho final de Odisseu (Foley, 1990, p. 257).

prata, / bela e bem trabalhada; e sob os meus pés havia um banquinho.” [Od. X, 366-367]) e que, segundo a observação de J. M. Foley,<sup>11</sup> servem tradicionalmente de transição para o começo (propriamente dito) do banquete. O detalhe de que, mesmo imediatamente após o banho, sejam retomados os versos tradicionais que descrevem a lavagem das mãos (ou a colocação da água para tanto: “Uma serva, trazendo água lustral em um jarro/ belo e de ouro, derramou-a em uma bacia de prata/ pra que me lavasse” [Od. X, 368-370]) não somente deixa clara a autonomia ritual desta ablução, como enfatiza o cuidado de toda esta preparação, mobilizando a atenção para algo de extraordinário por vir. Esta ênfase será particularmente confirmada pela ação que tradicionalmente completa o terceiro verso da cena da lavagem das mãos (“e estendeu junto de mim uma mesa polida” [Od. X, 370]), pois esta ação parece se superpor superfluamente à colocação da mesa pela segunda das servas na cena anterior (“A outra em frente às poltronas estendia mesas” [Od. X, 354]).

Os dois versos seguintes, que descrevem tradicionalmente a apresentação da comida (aqui apenas o núcleo, sem a descrição do serviço da carne e do vinho),<sup>12</sup> parecem enfatizar que se trata, desta vez, de um banquete tradicional no padrão humano (como bem o indica o termo *sítos*, “pão”, ainda que não saibamos como e de onde vem o cereal com que ele é feito):<sup>13</sup> “E a venerável governanta, trazendo o pão, o serviu,/ colocando muitas comidas, e dando das que dispunha.” (Od. X, 371-372). Mas os dois versos formulares que, em quatro ocorrências da cena típica do banquete, descrevem rapidamente o consumo de comida e de bebida (Od. I, 149-150;

---

<sup>11</sup> “Entre o banho e o banquete, o herói é transportado para um assento proeminente, onde permanece durante a duração das festividades. Trata-se de um pequeno pormenor, [...], mas que contribui para o desenrolar da ação entre os dois temas.” (Foley, 1990, p. 256, tradução própria).

<sup>12</sup> Ver o quadro comparativo das seis cenas típicas de banquete na *Odisseia* (cantos I, IV, VII, X, XV e XVII), onde estes cinco versos (que constituem um núcleo) aparecem em todas as vezes, no já citado livro *Traditional Oral Epic* de J. M. Foley (1990, p. 266-267).

<sup>13</sup> No conhecido artigo “Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l’*Odyssée*”, Pierre Vidal-Naquet nota de um modo direto e esclarecedor: “É verdade que nas casas de Éolo, de Circe e de Calipso, Ulisses é abundantemente alimentado, [...] mas ninguém diz de onde vem essa comida ou quem a produziu.” (Vidal-Naquet, 1970, p. 1284, tradução própria).

IV, 67-68; XV, 142-143; XVII, 98-99: “E eles sobre as comidas prontas, diante dispostas, *lançaram as mãos.*/ E uma vez que expulsaram o desejo de bebida e de comida”), não completarão esta cena, pois ocorre, então, uma longa interrupção, causada por um ato extraordinário e único em toda a *Odisseia* (aqui realçado por toda a cuidadosa descrição da preparação do banquete): a recusa do hóspede em partilhar da comida oferecida.<sup>14</sup> Vejamos o texto desta passagem insólita até a intervenção discursiva de Circe (que sinaliza bem o seu estranhamento em relação ao esperável em uma tal cena, após a sua transformação positiva demonstrada por seu juramento e o ato sexual com Odisseu):

ἐσθέμεναι δ' ἐκέλευεν: ἐμῶ δ' οὐχ ἦνδανε θυμῶ,  
 ἀλλ' ἤμην ἀλλοφρονέων, κακὰ δ' ὄσσετο θυμός.  
 Κίρκη δ' ὡς ἐνόησεν ἔμ' ἤμενον οὐδ' ἐπὶ σίτῳ  
 χεῖρας ἰάλλοντα, κρατερὸν δέ με πένθος ἔχοντα,  
 ἄγχι παρισταμένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα:  
 ‘τίφθ' οὕτως, Ὀδυσσεῦ, κατ' ἄρ' ἔξει ἶσος ἀναύδῳ,  
 θυμὸν ἔδων, βρώμης δ' οὐχ ἄπτεαι οὐδὲ ποτῆτος;  
 ἦ τίνα που δόλον ἄλλον οἶεαι: οὐδέ τί σε χρὴ  
 δειδίμεν: ἦδη γάρ τοι ἀπώμοσα καρτερὸν ὄρκον.

“e [a serva] me convidou a comer. Mas não agradou a meu  
 [ânimo,  
 e eu estava sentado, alhures pensando, pois o ânimo previa  
 [desgraças.

E Circe, como me percebeu sentado e sobre o pão *não lançando as mãos*, eu que suportava uma violenta dor, ela, postando-se perto de mim, me dirigiu palavras aladas: “Por que, Odisseu, assim estás sentado como um mudo, comendo o ânimo, e não tocas na comida nem na bebida? Certamente pensas haver um outro dolo; mas não precisas temer nada, pois já jurei para ti um poderoso juramento.”” (*Od.* X, 373-381)

<sup>14</sup> “O reencontro de Odisseu e dos seus homens transformados em porcos desenrola-se à volta da refeição. Tudo começa com a cena típica da ‘refeição festiva’: (i) os preparativos, que consistem em preparar as poltronas e as mesas e misturar o vinho (*Odisseia* 10, 352-7); (ii) o servir o pão, a carne e o vinho (*Odisseia* 10, 368-72); (iii) e um – único – convite para comer (*Odisseia* 10, 373a) que não é seguido pelo comer [...]. (De Jong, 2001, p. 262, tradução e grifos meus).

A reação negativa de Odisseu, centrada no “ânimo” (*thymós*), é descrita por ele como um alheamento passivo (mas que implica um ato não esperável no código de hospitalidade homérico: a recusa pelo hóspede da comida oferecida pelo anfitrião): literalmente, ele estava “pensando em outra coisa” ou “de outro modo” (*allopbronéon*) (ou mais concisamente “alhures pensando”), pois o seu “ânimo” (*thymós*) “via” ou “percebia” (*ósseto*) “coisas ruins” (*kaká*) (ou mais concisamente “previa desgraças”), como se suspeitando (como é próprio de Odisseu) de alguma armadilha na comida oferecida, tal como o descreve Circe (“certamente pensas haver *algum outro dolo*”, *állon dólou*), após as experiências negativas de companheiros de Odisseu precisamente neste ponto básico da hospitalidade (“a comida”) tanto com os Lotófagos quanto no primeiro encontro com Circe (e que é também um tema tradicional, o da “comida envenenada”, de narrativas de viagem).

Mas o núcleo da descrição do estado de ânimo de Odisseu contém elementos visíveis do que em Homero caracteriza tradicionalmente o luto: não apenas o mais genérico “suportando *uma violenta dor* (*kraterôn pénthos*)”, expresso pelo estado inerte e a mudez (“estás sentado como um mudo”: *hézeai ísos anaúdoi*), mas também e mais precisamente o jejum (o “não tocar na comida nem na bebida”), figurado pela forte imagem “*comendo o ânimo*” (*thymòn édou*), em que o próprio “ânimo” daquele que está em jejum por estar de luto substitui a comida em que ele não toca, de algum modo “se devorando” de tristeza. Como vimos, também os companheiros de Odisseu, após o assassinato de toda a tripulação de onze naus pelos Lestrigões, passam em luto (sinalizado depois pelas cabeças cobertas) os dois primeiros dias na ilha de Circe, “*comendo o ânimo* (*thymòn édontes*) devido ao cansaço e às dores” (*Od. X, 143*). E encontramos ainda uma imagem análoga: “*comerás teu coração*” (*sèn édeai kradíen*, mas que se associa também à abstinência de sexo, impossível nesta cena com Circe) na fala de Tétis para Aquiles em seu luto desmesurado pela morte de Pátroclo (no último canto da *Iliada*):

τέκνον ἔμὸν τέο μέχρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων  
 σὴν ἔδει κραιδίην μεμνημένος οὔτε τι σίτου  
 οὔτ' εὐνῆς; ἀγαθὸν δὲ γυναικί περ' ἐν φιλόττηι  
 μίσησθ' ;

“meu filho, até quando, te lamentando e afligindo,  
*comerás teu coração*, não te lembrando nem do pão<sup>15</sup>  
 nem do leite? Pois é bom com uma mulher em amor  
 se misturar; [...]”<sup>16</sup>  
 (Il. XXIV,128-131)

Voltando agora ao diálogo com Circe, a resposta de Odisseu (segundo o que lhe informara Hermes, ver *Od. X*, 283-284), apesar de não conter uma referência direta ao luto, parece sugerir com alguma evidência o temor da (ou *uma espécie de luto antecipado pela*) perda (ou *morte*) *dos companheiros enquanto humanos* (depois dos perdidos para o Ciclope e os Lestrigões), já que eles teriam sido transformados em porcos por ela:

‘ὦ Κίρκη, τίς γάρ κεν ἀνὴρ, ὃς ἐναΐσιμος εἶη,  
 πρὶν τλαίη πάσσασθαι ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος,  
 πρὶν λύσασθ’ ἐτάρους καὶ ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι;  
 ἀλλ’ εἰ δὴ πρόφρασσα πιεῖν φαγέμεν τε κελεύεις,  
 λῦσον, ἴν’ ὀφθαλμοῖσιν ἴδω ἐρίηρας ἐταίρους.’

“Ó Circe, qual homem, que fosse ajustado,  
 ousaria partilhar da comida e da bebida,  
 antes de liberar os companheiros e vê-los com os olhos?  
 Mas se, benevolente comigo, me convidas a beber e comer,  
 libera os fiéis companheiros, pra que eu os veja com os olhos.”  
 (*Od. X*, 383-387)

<sup>15</sup> Após citar este verso, Pietro Pucci (em *Odysseus Polutropos*) faz a seguinte e sagaz observação: “Note-se o paradoxo apontado: na dor come-se o coração e não o pão; comer pão é ser humano [...]” (Pucci, 1987, p. 171, nota 21, tradução própria). Pouco antes, ao comentar em uma nota o luto de Príamo por Heitor, P. Pucci já dissera: “Quando a dor proíbe de comer, o comer ataca o próprio coração [...]” (Pucci, 1987, p. 170, nota 19, tradução própria).

<sup>16</sup> A edição do texto grego da *Iliada* utilizado é a de David B. Monro e Thomas W. Allen na coleção “Oxford Classical Texts”, *Homeri Opera tomus II* (Homeri, 1988). Para um comentário mais detido desta fala de Tétis e do encontro de Aquiles e Príamo, ver o artigo “Luto e comida no último canto da *Iliada*” de Teodoro Rennó Assunção (Assunção, 2004/2005), de onde retirei esta tradução (Assunção, 2004/2005, p. 50-51).

Esta mesma razão – que coincide com a (neste episódio) bem marcada preocupação do líder por seus companheiros de viagem – poderia ter levado Odisseu a se recusar a ir para a cama com Circe (o qual, em consonância com a abstinência de sexo durante o luto, tinha dito: “Ó Circe, como me convidas a ser gentil contigo, / tu que tornaste em porcos os meus companheiros?” [Od. X, 337-338]), mas, advertido por Hermes da necessidade de não recusar o convite dela para poder salvá-los, ele apenas exige que ela jure que não o deixará sem virilidade, quando ele estiver desnudado na cama com ela (ver *Od. X*, 339-344).

Mas ainda que o conjunto desta cena de recusa da comida jamais o explicita (e o quadro de um luto antecipado seja suficiente para compreendê-la bem), poderíamos considerar plausível – nesta figuração mágica aterrorizante de uma metempsicose ou “metensomatose” (tão ao gosto dos pitagóricos e dos neoplatônicos)<sup>17</sup> dos companheiros de Odisseu em porcos – a hipótese de que Odisseu, antes de ver com os próprios olhos os companheiros retransformados em homens, pudesse também ter algum temor de que eles como porcos tivessem sido depois mortos e transformados em carne para comer (mesmo que os termos usados para denominar esta comida sejam todos genéricos como *sítos*, *eídata*, *edetyís* e *bróme*), sendo que algum deles já poderia estar sendo servido a ele neste momento,<sup>18</sup> no que seria então um estranho, cruel e macabro banquete de canibalismo transfigurado (paranoia de modo nenhum inverossímil para ele neste momento, após as antropofagias do Ciclope e dos Lestrigões).<sup>19</sup> No entanto, trazer, como o faz Egbert J. Bakker no

<sup>17</sup> Para um resumo útil destas interpretações alegóricas, ver o capítulo IX, “La roue des réincarnations. Le mythe de Circé”, da 4ª parte de *Les mythes d’Homère et la pensée grecque* de Félix Buffière (1956, p. 500-520).

<sup>18</sup> “Como observou Norman Austin, no seu *Archery at the Dark of the Moon* (Berkeley 1975, p. 153), Circe metamorfoseia os homens em porcos e ‘...presumivelmente come-os nessa forma.’ Curiosamente, Austin não faz a ligação entre este fato e a recusa de Odisseu de comer. No entanto, as próprias observações de Austin mostram que Odisseu pode estar preocupado com o fato de os seus camaradas estarem (assados) no espeto.” (Roessel, 1989, p. 36, nota 21, tradução própria).

<sup>19</sup> Egbert J. Bakker, assumindo a hipótese de D. Roessel citada acima (“[...] podemos assumir com segurança que Odisseu suspeita que possa ser carne de porco”), sugere em termos um pouco carregados e anacrônicos: “Vimos que o episódio foi alegorizado como uma dramatização da transmigração pitagórica; e no contexto do tipo de história



seu já citado livro (Bakker, 2013, p. 87), a surpreendente observação de Galeno (ou até mesmo o “testemunho” de canibais contemporâneos) de que o gosto e o cheiro da carne de porco são muito parecidos com os da carne humana<sup>20</sup> não nos parece de modo algum um elemento suplementar para a comprovação desta hipótese, já que totalmente estranho à narrativa da *Odisseia* (que dará um marcado destaque à carne de porco, mas não particularmente ao seu gosto, apenas no episódio de Eumeu), ainda que a coincidência possa ser muito curiosa.

Resta, porém, o fato – que atesta o poder mágico de metamorfosear homens e animais (tanto positiva quanto negativamente) que tem Circe – de que, acedendo ao pedido de Odisseu, esta irá fazer com “outra droga” (desta vez não ingerida, mas unvida sobre cada um deles) que os companheiros de Odisseu, perdendo os pelos de porcos (de nove anos de idade), “se tornem *de novo homens*” (*ándres d’áps egénonto*), mas – detalhe significativo – “*mais novos do que eram antes*” (*neóteroi è páros êsan*), “*e muito mais belos e maiores* (*polù kallíones kai meízones*) pra serem contemplados” (*Od. X 395-396*), como se da morte da identidade corpórea humana (na metamorfose em porcos ainda com mente humana) eles tivessem renascido para uma vida humana mais intensa e cheia de energia, figurando, assim, um brevíssimo e comprimido ciclo de reencarnações<sup>21</sup> (de homens a porcos de nove anos, e de porcos a homens

---

da busca, em que a recuperação dos companheiros é fundamental, faria sentido pensar *na reencarnação de almas individuais*, com um concomitante forte desejo de *vegetarianismo por medo de comer a carne de alguém que se conhece*.” (Bakker, 2013, p. 86, tradução e grifos próprios).

<sup>20</sup> “Mas o mais surpreendente é o fato de a carne humana e a carne de porco serem muito semelhantes em termos de sabor e cheiro. No mundo antigo, uma formulação sugestiva vem do médico e filósofo do século II Galeno (*Sobre as propriedades dos gêneros alimentícios*; 6.663 Kühn) [...]. Provas mais recentes incluem a prática polinésia de se referir à carne humana como ‘porco grande’ (além da de a comer) e o ‘testemunho’ de canibais individuais no mundo ocidental.” (Bakker, 2013, p. 87, tradução própria).

<sup>21</sup> As seguintes (e ainda um pouco carregadas) observações de E. J. Bakker parecem desta vez ter algum suporte no texto mesmo da *Odisseia*: “Quando eles recuperam o seu corpo e carne humanos, o seu aspecto ‘muito mais belo e maior’ (*Odisseia* 10, 396) sugere um verdadeiro renascimento. O poder de Circe sobre a forma humana e animal é, na realidade, um poder sobre o ciclo de vida humano. Ela realizou não tanto

mais jovens e belos), cujo resultado final (coincidindo com o movimento básico da estória neste episódio) é então positivo.<sup>22</sup>

Enfim, seria possível, a partir desta observação sobre a presença de um ciclo de renovação ou renascimento dos companheiros de Odisseu metamorfoseados fisicamente em porcos (a ser confirmado e enfatizado ainda por um ano completo, ou seja: um ciclo de quatro estações, de banquetes reparadores), sugerir que – segundo um procedimento bastante comum em Homero e Hesíodo (o de nomes significantes) – mesmo o nome próprio da ninfa ou divindade, *Kírke* (“Circe”), poderia remeter, com sua terminação feminina em “e” longo, não ao primeiro *kirkos* com o sentido de “falcão, gavião” – ainda que Pierre Chantraine, em seu *Dictionnaire étymologique de la langue grecque tome I* (Chantraine, 1968, p. 534), o considere como a origem de fato do nome *Kírke* e Gabriel Germain, no seu já citado *Genèse de l’Odyssee*, veja nele algumas ressonâncias sacras egípcias com o deus Horus e o faraó assim divinizado (Germain, 1954, p. 255) –,<sup>23</sup> mas sobretudo ao segundo *kirkos*

---

uma metamorfose quanto uma metempsicose acelerada, uma reciclagem da carne e da energia humanas.” (Bakker, 2013, p. 87, tradução própria).

<sup>22</sup> Apenas como um exemplo do quanto a interpretação alegórica neoplatônica de um Porfírio pode conter, no caso de Circe, elaborações a partir de elementos de fato presentes (ainda que abertos à interpretação e à discussão) no texto da narrativa de Odisseu na *Odisseia*, vou citar aqui apenas um trecho que foi destacado tanto por Robert Lambertson quanto por Félix Buffière (a partir do texto grego citado na coletânea de Estobeu): “Homero, por seu lado, chama ‘Circe’ ao progresso cíclico e à rotação da ‘metensomatose’, fazendo dela uma filha do Sol, ele que está constantemente ligando a destruição ao nascimento e o nascimento à destruição e encadeando-os. A ilha de *Aiaia* (Éea) é simultaneamente o destino que aguarda os mortos e um lugar no ar superior. Quando nela caem pela primeira vez, as almas vagueiam desorientadas e lamentam-se, sem saberem onde fica o poente nem ‘onde se esconde debaixo da terra o sol que ilumina os mortais’ [*Od.* 10.191]. O desejo de prazer fá-los ansiar pelo seu modo de vida habitual na e através da carne, e assim caem de novo na mistura pela feiticeira da *gênesis* (‘gênese, nascimento’), que verdadeiramente mistura e fermenta o imortal e o mortal, o racional e o emocional, o olímpico e o terrestre.” (Stob. *Ecl.* 1.41.60 *apud* Lambertson, 1986, p. 116-118, tradução própria). Ver também a tradução e os comentários de F. Buffière no já citado *Les mythes d’Homère et la pensée grecque* (Buffière, 1956, p. 509-512).

<sup>23</sup> Gabriel Germain (no seu já citado *Genèse de l’Odyssee*) propõe umas sete ou oito hipóteses etimológicas (começando pelas únicas duas que mencionamos a partir do

(preferencialmente em Homero com a forma *krikos*), cujo sentido é o de “anel” ou “em forma de anel” e que etimologicamente, segundo P. Chantraine, seria aparentado à raiz *-(s)qer* “se curvar” e aos termos gregos *kyrtós*, *korónós* e ao latino *curvos*, assim como aos termos latinos *circum*, “circo” (e ainda aos advérbios *circum*, *circa*, “em torno de”, “por volta de”), e *circulum*, “círculo”, cujos sentidos em português (ou em francês) conservam a ideia de uma “forma circular” (para a armação de lona de um “circo”) ou a do desenho perfeito de uma “forma geométrica igualmente circular” (e não ovoide ou elíptica). (Chantraine, 1968, p. 534; p. 583-584).<sup>24</sup>

#### 4 Um ano de banquetes abundantes

Após as ordens benévolas de Circe (que, a partir daqui, passam a prefigurar a ação futura) de arrastar a nau para a terra firme, guardar equipamento e bens em grutas e regressar para o palácio dela trazendo o resto da tripulação), Odisseu as transmite aos companheiros que tinham permanecido na nau, acrescentando a seguinte e sedutora descrição da situação dos outros já reconvertidos em homens (ou seja, o banquete farto): “para que vejais no sagrado palácio de Circe os companheiros/ bebendo e comendo; pois têm plena abundância.” (*Od.* X, 426-427). Mas, apesar dos outros todos na nau terem assentido, Euríloco contradiz Odisseu mais uma vez (reforçando o tema da divisão e anunciando sua fatídica ação negativa no episódio das vacas do Sol) e propõe ineficazmente que eles não sigam Odisseu, responsabilizando-o pelo que

---

*Dictionnaire étymologique* de Pierre Chantraine), mas incluindo línguas semíticas ou berberes, de um modo que parece muito fantasioso (mesmo se apenas em variado contexto mediterrâneo) e que ele mesmo reconhece como fundamentalmente incerto (Germain, 1954, p. 254-258).

<sup>24</sup> Em sua proposta etimológica final, o *Etymological Dictionary of Greek* de Robert Beekes e Lucien van Beek (Beekes; Van Beek, 2010) parece basicamente confirmar o que propõe Pierre Chantraine para *krikos*: “A forma *kirkos* teria uma estrutura radical impossível em PIE (Proto-Indo-Europeu), e, por motivos cronológicos, *krikos* deve ser também original. Outras análises permanecem hipotéticas. Lat. *circus* ‘círculo’ é provavelmente um empréstimo de *kirkos* (assim De Vaan, 2008); do primeiro, e de *circulus*, derivam todas as palavras da Europa Ocidental para ‘círculo’.” (Beekes; Van Beek, 2010, p. 779, tradução própria).

aconteceu na caverna do Ciclope (ver *Od.* X, 428-437). Odisseu pensa, então, em cortar com a espada a cabeça de Euríloco, mas é dissuadido pelos companheiros (ainda uma vez mais sensatos do que ele) e até o próprio Euríloco então os acompanha (ver *Od.* X, 438-448).

Vejamos, enfim, o começo da descrição do banquete final, com a retomada concisa do rito preparatório do banho (desta vez dos companheiros retransformados em homens) e uma primeira indicação do consumo (deixado em suspenso na cena anterior de Circe com Odisseu):

τόφρα δὲ τοὺς ἄλλους ἐτάρους ἐν δώμασι Κίρκη  
ἐνδυκέως λοῦσέν τε καὶ ἔχρισεν λίπ' ἐλαίῳ,  
ἀμφὶ δ' ἄρα χλαίνας οὖλας βάλεν ἠδὲ χιτῶνας:  
δαινυμένους δ' ἐὺ πάντας ἐφεύρομεν ἐν μεγάροισιν.

“Enquanto isso aos outros companheiros, no palácio, Circe cuidadosamente lavou e ungiu com um gordo óleo, e sobre eles lançou capas de lã e túnicas; e os encontramos *todos banquetecendo-se bem no salão.*” (*Od.* X, 449-452)

No entanto, a reação dos companheiros de Odisseu ao se verem e se reconhecerem parece trazer uma vez mais uma atmosfera de luto (como se acendendo a memória das outras mortes recentes e da imediata quase perda daqueles que foram transformados em porcos): “choravam, lamentando-se, e em torno o palácio gemia.” (*Od.* X, 454),<sup>25</sup> o que leva

<sup>25</sup> Um diálogo atribuído ao jovem Plutarco e intitulado em latim, com intencional paradoxo, *Bruta animalia ratione uti* (em grego, analogamente, *Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι* “Sobre os animais irracionais se servirem da razão”, ver a edição e a tradução inglesa de Harold Cherniss e William C. Helmbold na coleção bilingue da “Loeb Library”, da Harvard University Press [Plutarch, 1957, p. 487-533]), propõe que Odisseu se engana quanto aos porcos e outros animais que Circe pode ter formado (ou transformado) a partir de humanos (como os seus companheiros), primeiro através da própria Circe e depois com o sutil testemunho crítico-cômico de um “pequeno porco”, *grúlos* (do onomatopáico *grú*, “grunhido de um porco”), ou – como nome próprio (claramente significante em grego antigo) – *Gryllos*, que (supostamente ainda não retransformado em homem, mas falante) defende a superioridade moral dos animais tanto na coragem, quanto na temperança sexual (segundo um desejo natural, mas não necessário à mera sobrevivência) assim como (na temperança) na comida e na bebida (segundo um desejo natural, e também necessário à sobrevivência), e quem sabe assim

Circe a intervir para restabelecer a disposição adequada ao banquete (a *euphrosýne*, “alegria”), propondo (e prefigurando assim o futuro próximo) a comida e o vinho como antídotos para as dores e para a recuperação do ânimo perdido devido aos sofrimentos nesta viagem (ou “errância cruel”, *áles khalepês*):

‘μηκέτι νῦν θαλερὸν γόον ὄρνυτε: οἶδα καὶ αὐτὴ  
 ἡμὲν ὅσ’ ἐν πόντῳ πάθειτ’ ἄλγεα ἰχθυόεντι,  
 ἦδ’ ὅσ’ ἀνάρσιοι ἄνδρες ἐδηλήσαντ’ ἐπὶ χέρσου.  
 ἀλλ’ ἄγετ’ ἐσθίετε βρώμην καὶ πίνετε οἶνον,  
 εἰς ὃ κεν αὐτίς θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι λάβητε,  
 οἶον ὅτε πρότιστον ἐλείπετε πατρίδα γαίαν  
 τρηχεῖης Ἰθάκης. νῦν δ’ ἀσκελέες καὶ ἄθυμοι,  
 αἰὲν ἄλης χαλεπῆς μεμνημένοι, οὐδέ ποθ’ ὕμιν  
 θυμὸς ἐν εὐφροσύνῃ, ἐπεὶ ἦ μάλα πολλὰ πέποσθε.’

“não mais agora levanteis vigoroso lamento; sei também  
 [eu mesma  
 quantas dores sofrestes no mar cheio de peixes,  
 e o quanto vos lesaram homens injustos em terra firme.  
 Mas eia! *Comei a comida e bebei o vinho  
 até que retomeis de novo o ânimo no peito,  
 como quando primeiro deixastes a pátria terra*

---

sugerindo indiretamente que os companheiros de Odisseu retransformados em homens (depois de terem sido porcos) poderiam estar chorando justamente por terem perdido a nova e melhor condição de serem corporalmente porcos (ainda que o texto da *Odisseia* X, 240, deixe bem claro que eles haviam mantido a “mente”, o *noûs*, “intacto, firme”, *émpedos*, “exatamente como antes”, o que a fala de *Gryllus* – atribuindo inversamente uma influência decisiva do “corpo” sobre o “espírito” ou a “mente” – não parece sugerir). Para apenas uma primeira superficial abordagem deste curioso diálogo, bastante estudado nas quatro ou cinco últimas décadas, ver o artigo “Human-animal interactions in Plutarch as commentary on human moral failings” de Stephen T. Newmyer (2017, p. 233-252), com sua contextualização no conjunto da obra de Plutarco, e o artigo “A pig convicts itself of unreason: the implicit argument of Plutarch’s *Gryllus*” de David Konstan (2010-2011, p. 233-252), com a discussão cuidadosa de seus argumentos e de sua construção retórica, assim como o artigo “*Lógos* and *phoné* in *Odyssey* 10 and Plutarch’s *Gryllus*” de Athena Kirk (Kirk, 2016, p. 397-415), com a análise comparativa dele com o canto 10 da *Odisseia*, quanto ao diferenciado uso da “razão” (ou “discurso”) e da “voz” por deuses, homens e animais.

*da áspera Ítaca; pois agora estais murchos e desanimados, sempre vos lembrando da errância cruel; jamais em vós o ânimo em alegria, pois de fato sofrestes muitíssimo.”*  
(*Od. X, 457-465*)

No eixo antitético homérico do luto (tristeza) e do banquete (alegria), Circe, diferentemente de Helena no palácio de Menelau, não propõe uma “droga” que dissolva as dores (causadas pelas perdas de seres queridos) dos seus hóspedes, mas a própria comida e bebida (o vinho) durante o tempo necessário – e que pode ser longo – à recuperação do “ânimo” (*thymós*) deles, demonstrando, assim, uma larga generosidade como anfitriã e antecipando a sequência do episódio.<sup>26</sup> Mas a imagem que define a recuperação do “ânimo” (“como quando primeiro deixastes a pátria terra”) sugere uma espécie de rejuvenescimento mágico, pois eles voltariam então (em termos de “ânimo”) ao ponto de partida da viagem para Tróia, antes de todas as desgraças na guerra e na viagem de retorno, e quando eles tinham uns dez ou onze a menos de idade.

Vejamos, enfim, a brevíssima descrição deste longo banquete final, onde o acento é colocado precisamente no tempo de sua duração (um ano completo):

ἐνθα μὲν ἦματα πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν  
ἦμεθα δαινύμενοι κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἡδύ:  
ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὄραι  
μηγῶν φθινόντων, περὶ δ' ἦματα μακρὰ τελέσθη,

“*Aí, durante todos os dias, até um ano inteiro ser completado, nos assentamos, partilhando carnes incontáveis e vinho*

[*agradável;*

*mas quando se passou um ano, e girou a roda inteira das estações, com os meses diminuindo, e os longos dias sendo completados,”*  
(*Od. X, 467-470*)

<sup>26</sup> “Sobre o comer como antídoto para a dor, cf. *Odisseia* 4, 212-14; 7, 215-225; *Iliada* 24, 601-20. A ênfase de Circe no sofrimento dos homens e na necessidade de recuperação explica – e desculpa – a estadia prolongada de Odisseu junto dela (*Odisseia* 10, 467).” (De Jong, 2001, p. 266, tradução própria).

Certamente podemos reencontrar aqui (mas sem o elemento fantástico da “metensomatose”) a ideia de um ciclo de vida sendo completado com um efeito regenerativo,<sup>27</sup> mas chama primeiramente a atenção (em contraste complementar com a longa cena de preparação para este banquete final de todos) a brevidade lacônica da descrição deste ano, no qual eles não teriam feito nada senão se banquetear (o que se, por um lado, se conforma bem com um modelo grego antigo tradicional de felicidade, por outro, reduzido apenas a ele mesmo, parece muito pouco heroico e aqui mesmo não gera nenhuma narrativa).<sup>28</sup> Mesmo que não saibamos de onde vêm as carnes (agora sim nomeadas) e o vinho, definindo bem um padrão homérico de comida humana, temos no adjetivo *áspeta* (“incontáveis”), que qualifica *kréa* (“carnes”), um índice de abundância que, como a longa duração, sugere uma facilidade paradisíaca (mas que pode também ser perigosa), ainda que sem uma condenação moral qualquer explícita.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> “A conclusão de um ano é expressa de forma enfática e elaborada em termos de *télos* (‘objetivo’, ‘fim’, ‘conclusão’), com o ano, as estações, os meses e os dias completando todos um círculo completo. No contexto de Circe e do seu mundo, podemos pensar numa designação mais do que meramente temporal: todo um ciclo de vida foi completado, com a morte e o renascimento completando assim um círculo completo.” (Bakker, 2013, p. 88, tradução própria).

<sup>28</sup> “Um resumo: um ano é narrado em dois versos. [...] eles têm um ano em que nada de especial acontece, em que eles apenas comem e bebem.” (De Jong, 2001, p. 266, tradução própria).

<sup>29</sup> Heráclito Pôntico, nas *Allegories d’Homère* (Héraclite, 1962), irá sugerir, de um modo moralizante (e que exclui Odisseu como o único bom, porque usou o *móly* ou alegoricamente a “razão”, *lógos*, que lhe é dada por Hermes), que a “mistura” (*kykéon*) dada por Circe aos companheiros de Odisseu é (figuradamente) “uma taça de prazer, à qual eles bebendo, os incorrigíveis, por causa de uma saciedade efêmera, vivem uma vida mais miserável que a dos porcos. Por isso, os companheiros de Odisseu, sendo um coro imbecil, são derrotados pela glutoneria (*gastrimargías*), mas a prudência de Odisseu vence a vida mole (*tryphén*) na casa de Circe.” (Héraclite, *Allegories d’Homère*, 72, 2-4 [Héraclite, 1962, p. 77], tradução própria). A menção final da *tryphé*, que traduzi por “vida mole” (ou “moleza”), mas onde poderia estar presente um elemento sensual ou erótico, remete a um elemento sobre o qual a ultra discreta narrativa de Odisseu na *Odisseia* não diz explicitamente nenhuma palavra. Semelhantemente, Horácio, na “2ª Epístola” (a Lólio) do livro 1 das *Epístolas* (*Ep. Liber primus*, II, 23-26), dirá de modo moralizante (e com um acento negativo final na “sujeira” sexual): “São conhecidas (por

Uma tão breve descrição exclui (por seu silêncio) não apenas qualquer menção aos prazeres do sexo, mas também a outros elementos que podem tradicionalmente fazer parte do banquete, como as narrativas trocadas entre o hóspede e o anfitrião (tal como ocorre no banquete de um mês no palácio de Éolo ou no de dois dias no palácio de Alcínoo) ou aquelas cantadas por um aedo (presente apenas, nestas viagens maravilhosas de Odisseu, no reino dos Feácios). O banquete parece, assim, constituir a figura mínima básica da felicidade (ou alegria) que se contrapõe como antídoto terapêutico a todos os sofrimentos recentes de Odisseu e seus companheiros.

Mas o risco do prazer com um fácil e abundante banquete (ou comida), que pode levar ao *adiamento excessivo ou ao fatal esquecimento do retorno* (tal como no episódio dos Lotófagos), é desta vez sugerido pela advertência dos companheiros (os quais, como no começo e no fim do episódio do Ciclope, são mais sensatos do que o líder) a um Odisseu que parece, enfim, enfeitado pela generosidade de Circe: “Tresloucado, *lembra-te já agora da terra pátria*” (*Od. X, 472*). E, mesmo que Odisseu seja convencido pelos companheiros, a sequência deste dia mostra, porém, de algum modo, o quanto eles parecem prezar o banquete (que é enfatizado nesta duplicação, já na escala menor do dia, com a repetição do último verso):

ὥς τότε μὲν πρόπαν ἦμαρ ἐς ἠέλιον καταδύντα  
ἦμεθα, δαινύμενοι κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἠδύ.

“Assim então durante todo o dia até o sol se pôr,  
*nos assentamos, partilhando carnes incontáveis e vinho*  
[*agradável.*”

(*Od. X, 476-477*)

Em sentido estrito, poderíamos dizer, seguindo Irene de Jong, que o núcleo do episódio de Circe chegou ao seu fim já na primeira

---

ti) as vozes das Sereias e as bebidas de Circe;/ às quais se ele [Ulisses], estúpido e ávido, com os companheiros tivesse bebido, / teria se tornado um torpe (*turpis*) e desarrazoado (*excors*) sob uma senhora cortesã (*domina meretrix*), / e teria vivido como um cão imundo ou uma porca amiga da lama.” (Horace, 1950, p. 160-161, tradução própria).



descrição do banquete que durou um ano inteiro (*Od. X*, 467-468),<sup>30</sup> sendo a sequência o começo da aventura no Hades, que é englobada (enquanto mais uma missão ou um adiamento) na cena de partida final (com a predição das aventuras seguintes) no começo do canto XII. Mas, uma vez que a consulta a Tirésias é inefetiva para a sua pretensa função prática (a obtenção de coordenadas para o retorno), podemos pensar que a experiência da viagem ao Hades e o retorno a Eéa têm uma função de morte e renascimento semelhante à da transformação dos 22 companheiros de Odisseu em porcos e sua retransformação em homens “mais novos do que eram antes”, Circe operando nos dois casos com o poder mágico de uma feiticeira (ou “Senhora dos homens e dos animais”).<sup>31</sup>

Que, nos dois casos, o movimento final seja o de um renascimento parece finalmente definir Circe como uma potência (ou divindade) de vida, o que é sugerido também simbolicamente pelo fato de que ela é filha do Sol (ver *Od. X*, 138) e por ser a sua ilha, quando do retorno do Hades (da nau de Odisseu), situada na região do nascer do Sol, ou do Oriente, que se opõe (como polo positivo associado à vida) à região do pôr do Sol ou do Ocidente (como polo negativo associado à morte, como é o caso da ilha Ogígia de Calipso): “[a nau chegou] à ilha de Eéa, onde da Aurora nascida-na-manhã/ estão as casas e os locais de dança, e os nasceres do Sol” (*Od. X*, 3-4).<sup>32</sup>

Mas, se focamos uma última vez nosso tema, o que chama a atenção é – neste contexto lutuoso de uma experiência (em vida) do que é a morte e ainda dos ritos fúnebres prestados a Elpenor (morto em “acidente” pelo excesso de vinho) – novamente o cuidado de Circe em oferecer-lhes comida e bebida (com um padrão humano bem definido: pão,

---

<sup>30</sup> “469-574 A aventura de ‘Circe’ em sentido estrito terminou e entramos agora na sua segunda parte (*Odisseia* 10, 69-574 + 12, 1-143), a qual serve de enquadramento à aventura do ‘Submundo’.” (De Jong, 2001, p. 266, tradução própria).

<sup>31</sup> Ver, para o conjunto desta interpretação, o subcapítulo “Rethinking the *Necyia*” do já citado capítulo 5 “Feasting in the land of dawn” do livro *The meaning of meat and the structure of the Odyssey* de Egbert J. Bakker (2013, p. 88-91).

<sup>32</sup> Ver, para esta interpretação espacial-simbólica da geografia das viagens maravilhosas de Odisseu, o artigo “Gestation at the Horizons: East and West in the Mythical Geography of Archaic Greek Epic” de Dimitri Nakassis (2004), especialmente a seção 3 “Kalypso and Kirke” (Nakassis, 2004, p. 221-223).

carnes e vinho) para afastar a atmosfera de luto e confirmar o seu estado de vivos (instruindo-os depois profeticamente sobre a viagem a seguir):

ἦλθ' ἐντυναμένη: ἅμα δ' ἀμφίπολοι φέρον αὐτῇ  
 σίτον καὶ κρέα πολλὰ καὶ αἴθοπα οἶνον ἐρυθρόν.  
 ἢ δ' ἐν μέσσω σταῖσα μετηύδα διὰ θεάων:  
 ‘σχέτλιοι, οἱ ζῶντες ὑπήλθετε δῶμ' Αἴδαο,  
 δισθανέες, ὅτε τ' ἄλλοι ἅπαξ θνήσκουσ' ἄνθρωποι.  
 ἀλλ' ἄγετ' ἐσθίετε βρώμην καὶ πίνετε οἶνον  
 αὐθι πανημέριοι: ἅμα δ' ἠοῖ φαινομένηφι  
 πλεύσεσθ';

“(ela) arrumando-se chegou; e junto servas traziam para ela o pão, as muitas carnes e o vinho vermelho faiscante. E, postando-se no meio de nós, falou a divina entre as deusas: ‘Homens duros, que vivos descesteis à morada do Hades, bi-mortais, quando os outros homens morrem uma só vez. Mas eia! Comei a comida e bebei o vinho aqui o dia todo; mas quando a aurora se manifestar navegai; [...]’”  
 (Od. XII, 18-25)

E – antes da transmissão a Odisseu (por Circe), e já à noite, das úteis informações e avisos sobre as Sereias, Cila, Caríbdis e as vacas do Sol – Odisseu-narrador retoma, para descrever o resto deste último dia deles na ilha de Eéa, exatamente os dois versos que tinham descrito o banquete (que dura um dia) antes de sua viagem ao Hades (Od. X, 476-477), criando (numa escala menor) o efeito de uma composição em anel (que, pensando o conjunto do contato com Circe, também é inaugurado por um banquete, mas anômalo e de efeito nefasto):

ὥς τότε μὲν πρόπαν ἦμαρ ἐς ἥλιον καταδύντα  
 ἦμεθα δαινύμενοι κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἠδύ:

“Assim então durante todo o dia até o sol se por,  
 nos assentamos, partilhando carnes incontáveis e vinho  
 [agradável.”

(Od. XII, 29-30).



## Agradecimentos

Este artigo, ainda que as circunstâncias minimizem a necessidade de explicitá-lo, é dedicado ao meu grande professor e mestre de língua e literatura grega antiga na UFMG (além de discreto e bem-humorado mestre de vida há já mais de 40 anos), Jacyntho Lins Brandão, por quem tenho até hoje uma profunda admiração e gratidão.

## Referências

AREND, W. *Die Typischen Scenen bei Homer*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1933.

ASSUNÇÃO, T. R. Luto e comida no último canto da *Iliada*. *Classica*, v. 17/18, n. 17/18, p. 49-59, 2004/2005.

BAKKER, E. J. *The Meaning of Meat and the Structure of the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BEEKES, R.; VAN BEEK, L. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010.

BUFFIÈRE, F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1956.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, tome I*. Paris: Klincksieck, 1968.

DE JONG, I. *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FOLEY, J. M. *Traditional Oral Epic: The Odyssey, Beowulf, and the Serbo-Croatian Return Song*. Berkeley: University of California Press, 1990.

GERMAIN, G. *Genèse de l'Odyssée: le fantastique et le sacré*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

HÉRACLITE. *Allegories d'Homère*. Édition et traduction de Félix Buffière. Paris: Société d'édition «Les Belles Lettres», 1962.

HEUBECK, A. Books IX-XII. In: HEUBECK, A.; HOEKSTRA. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 1989. v. II.

HOMERI. *Opera*. Edição de David B. Monro e Thomas W. Allen. 3. ed., 18. impr. Oxford: Oxford University Press, 1988. t. II

HOMERI. *Opera*. Edição de Thomas W. Allen. 2. ed., 15. impr. Oxford: Oxford University Press, 1987. t. III

HOMERI. *Odyssea*. Edição de Helmut Van Thiel. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1991.

HORACE. *Oeuvres complètes II: Satires, Épitres, Art Poétique*. Tradução de François Richard. Paris: Garnier, 1950.

KIRK, A. *Lógos and phoné in Odyssey 10 and Plutarch's Gryllus*. In: SLATER, N. W. (org.). *Voice and Voices in Antiquity*. Leiden: Brill, 2016. p. 397-415.

KONSTAN, D. A pig convicts itself of unreason: the implicit argument of Plutarch's *Gryllus*. *Hyperboreus*, v. 16-17, p. 371-385, 2010-2011.

LAMBERTON, R. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1986.

LORD, A. *The Singer of Tales*. 2. ed. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000.

LOUDEN, B. *The Odyssey: Structure, Narration, and Meaning*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

NAKASSIS, D. Geminatio at the Horizons: East and West in the Mythical Geography of Archaic Greek Epic. *Transactions of the American Philological Association*, v. 134, p. 215-233, 2004.

NEWMYER, S. T. Human-animal interactions in Plutarch as commentary on human moral failings. In: FÖGEN, T.; THOMAS, E. (org.). *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017. p. 233-252.

PLUTARCH. *Moralia*. Edição e tradução de Harold Cherniss e William C. Helmbold. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957. (The Loeb Classical Library; 12).

PUCCI, P. *Odysseus Polutropos: Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.