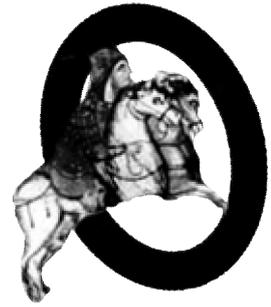


***Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, Universidade
Federal de Minas Gerais, n° 1, junho de 2008,
Brasil**



**Boa comida em banquetes como razão para arriscar
a vida: o discurso de Sarpédon a Glaucos
(*Iliada* XII 310-328)**

Teodoro Rennó Assunção
FALE-UFMG
e-mail: teoreno@letras.ufmg.br

RÉSUMÉ

Bref commentaire sur le fameux discours de Sarpédon à Glaucos dans l'*Iliade* (XII 310-328), visant à esquisser une proposition de lecture matérialiste de ce discours où l'objectif déclaré de l'acte de risquer la vie au combat (dont le présumé est évidemment la mortalité) serait non pas la gloire (le *kléos*) qui immortalise, qui ici n'est jamais explicitée, mais la justification de la reconnaissance sociale (et du pouvoir politique) implicite dans une jouissance (et une possibilité de l'offre) exceptionnelle des banquetes.

MOTS-CLÉS: banquetes; risque de vie; combat; discours de Sarpédon à Glaucos; *Iliade* XII.

Boa comida em banquetes como razão para arriscar a vida: o discurso de Sarpédon a Glauco (*Iliada* XII 310-328)

Teodoro Rennó Assunção
FALE-UFMG
e-mail: teorenno@letras.ufmg.br

RÉSUMÉ

Bref commentaire sur le fameux discours de Sarpédon à Glaucus dans l'*Iliade* (XII 310-328), visant à esquisser une proposition de lecture matérialiste de ce discours où l'objectif déclaré de l'acte de risquer la vie au combat (dont le présumé est évidemment la mortalité) serait non pas la gloire (le *kléos*) qui immortalise, qui ici n'est jamais explicitée, mais la justification de la reconnaissance sociale (et du pouvoir politique) implicite dans une jouissance (et une possibilité de l'offre) exceptionnelle des banquetes.

MOTS-CLÉS: banquetes; risque de vie; combat; discours de Sarpédon à Glaucus; *Iliade* XII.

Antes que comecemos uma proposta de leitura e comentário (isto é: um breve ensaio de interpretação), concentrados tematicamente no que o título anuncia antes de especificar seu objeto (o discurso de Sarpédon a Glauco na *Iliada* XII 310-328), convém, como primeiro e modesto exercício de nossa leitura (não visando a nenhuma correspondência rítmica com os hexâmetros datílicos homéricos, apesar de mantida a unidade do verso, mas apenas a alguma precisão semântica), uma tentativa, cuja comodidade prática na seqüência é evidente, de tradução deste discurso:

Glauco, por que nós dois somos ao máximo honrados 310
com um assento, com carnes e com mais taças
na Lícia, e todos nos contemplam como deuses,
e possuímos às margens do Xanto um grande domínio
bom para a vinha e para a lavoura que produz trigo?
Por isso, é preciso agora, estando entre os primeiros Lícios,
nos postarmos e afrontarmos o combate queimante,
para que um dos Lícios bem encorajados diga assim:
“Não sem glória na Lícia governam
nossos reis, e consomem gordos carneiros
e vinho escolhido e suave como mel; mas então também a força
é valente, pois combatem entre os primeiros Lícios”.
Ó caro amigo, se, com efeito, fugindo desta guerra, 322
devêssemos ser sempre não-envelhecíveis e imortais,
nem eu mesmo combateria entre os primeiros
nem te enviaria para o combate em que o guerreiro obtém boa sorte;
e agora, pois de todos os modos as Queres da morte estão
sobrepostas./
aos milhares, das quais não é possível um mortal escapar nem fugir,

vamos! ou demos o triunfo a alguém, ou alguém o dê a nós.¹ 328

1. Uma crítica à leitura dualista deste discurso

Obedecendo, num primeiro momento, ao padrão de uma leitura já consagrada em nosso tempo deste discurso de Sarpédon (como, por exemplo, nos artigos *La belle mort et le cadavre outragé* de Jean-Pierre Vernant e *Banter and banquets for heroic death* de Pietro Pucci),² tentemos ver o que nos diz sua conclusão ou segunda parte (v. 322-328), que invocaria não mais razões sociais ou utilitárias (o prestígio traduzido em bens materiais) para o feito heróico, mas o que Vernant chama de motivação de ordem metafísica:

Não são, pois, nem as vantagens materiais nem o primado de condição nem as marcas de honra que têm o poder de levar um homem a empenhar sua *psyché* em duelos sem trégua onde se conquista a glória (...). A verdadeira razão do feito heróico reside alhures; não ressalta de cálculos utilitários nem da necessidade de prestígio social; poder-se-ia dizer que ela é de ordem metafísica; (...).³

De fato, Sarpédon propõe aí que o fundamento último da moralidade guerreira, ou seja, da disposição de arriscar a vida em combate, é a mortalidade e a sujeição ao tempo (o envelhecimento), justamente o que distingue um herói (um “mortal”, βροτός, de um deus (um “imortal”, ἀθάνατος). A morte, que é inevitável, pode assumir milhares de formas – em princípio não previamente determináveis – que podem ocorrer a qualquer momento, sendo, pois, sua genérica iminência derivada do mero fato de se estar vivo.

Atentemos, porém, ao modo como o poeta define explicitamente o objetivo do guerreiro no último verso deste discurso: “Ou demos o triunfo (εὐχος) a alguém, ou alguém o dê a nós”. Na *Nota crítica à “bela morte” vernantiana*, eu já havia notado que, segundo esta formulação, a “glória” cabe apenas a quem mata e não a quem morre,

¹ O texto grego da *Ilíada* utilizado neste artigo é o de Allen, Th. W.; Monro, D. B. *Homeri opera: Ilias*. Seventeenth impression. Oxford: University Press, 1989. Tomi I-II. As traduções dos outros trechos citados da *Ilíada* também são minhas e seguem os mesmos critérios enunciados nesta abertura.

² Cf. Vernant, J.-P. *La belle mort et le cadavre outragé*. In: _____. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989, p. 121-140, 1ª edição em Gnoli, G.; Vernant, J.-P. (org.). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge/ Paris: Cambridge University Press & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 45-76 e Pucci, P. *Banter and banquets for heroic death*. In: _____. *The song of the Sirens*. New York: Rowman & Littlefield, 1998, p. 49-68, 1ª edição em Benjamin, A. (org.). *Post-structuralist classics*. London: Routledge, 1988, p. 132-159.

³ Cf. Vernant, J.-P. *A bela morte e o cadáver ultrajado*. Tradução de Elisa Kossovitch e João A. Hansen. *Discurso 9*. São Paulo, 1979, p. 40.

mesmo que ela seja “heróica”.⁴ Mas, o que então eu não notei com a devida atenção é que a tradução vernantiana de εὐχος por “glória” era imprecisa, pois o εὐχος designa mais propriamente o “grito de triunfo”, o “triunfo” ou a “vitória”.⁵ Ora, o que esta tradução de Vernant permitia era uma assimilação imprópria e interessada do εὐχος, “triunfo”, com o κλέος, que é o termo homérico que designa propriamente a “glória”. E, na seqüência, em outro movimento quase insensível de assimilação, Vernant atribuía a esta “glória” uma qualificação que aqui não é dada ao εὐχος, ao dizer “glória imorredoura”. Sabe-se muito bem que o sintagma (e não fórmula)⁶ κλέος ἄφθιτον, que se traduz por “glória imorredoura”, aparece uma única vez na *Iliada* (IX 413), no discurso em que Aquiles diz que sua mãe previu duas Κῆρες (formas de morte) excludentes para ele: ou permanecer lutando em Tróia, perder o retorno (νόστος) e obter a glória imorredoura (κλέος ἄφθιτον), ou voltar para casa (e a terra pátria), viver uma longa vida, mas perder a nobre glória (κλέος ἐσθλόν).⁷

De modo análogo, alguns traduzem o adjetivo κυδιάνειρον, que no verso 325 do canto XII qualifica μάχην (“combate”), como “em que o guerreiro (ἄνθρωπος) obtém a glória (κῦδος)”. Mas a assimilação do κῦδος com o κλέος também é imprópria, pois, como Émile Benveniste demonstrou em *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*,⁸ o κῦδος é uma espécie de “poder mágico” ou de “graça” que o deus confere ao herói; algo, portanto, que não depende apenas de sua habilidade ou

⁴ Cf. Assunção, Teodoro Rennó. Nota crítica à “bela morte” vernantiana. *Classica*. São Paulo, vol. 7/ 8, p. 54, 1994/ 1995: *É exatamente isto que lemos na última frase do discurso de Sárpedon: adquire-se a glória pela morte infligida ao inimigo, mas é este que a adquire por “nossa” própria morte. O feito heróico – objeto do canto que atingirá as gerações seguintes – é portanto matar, ato que, longe de admitir a morte, supõe evidentemente o fato de ainda estar vivo.*

⁵ Cf. Pucci, *op. cit.*, p. 61/ Benveniste, Émile. Le vœu. In: _____. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* 2. Paris: Minuit, 1969, p. 242: *I incline with Émile Benveniste (1969, 2: 242) to attribute to this word the meaning of “vœu de victoire” and then “victoire”, though it is possible to reach the same result by postulating “scream or boast of triumph” and then “triumph”, “victory”./ La traduction usuelle de “eûkhos” est “victoire, triomphe”. (...) “Eûkhos” est-il “victoire” ou “gloire”? Ni l’un ni l’autre: au combat le guerrier fait un “vœu” et un seul, celui de remporter la victoire. Pour un guerrier, accorder le “vœu”, équivaut à donner la “victoire”: les conditions de l’emploi expliquent ce glissement apparent de sens. Nous ramenons donc “eûkhos” au sens de “vœu” (...).* Para uma posição diferente, que tende a assimilar os sentidos de εὐχος, κῦδος e κλέος como basicamente o de “glória”, ver Muellner, Leonard. *The meaning of homeric εὐχομαι through its Formulas*. Innsbruck Beiträge zur Sprachwissenschaft. Innsbruck, vol. 13, p. 108-113, 1976.

⁶ Cf. Finkelberg, Margalit. Is κλέος ἄφθιτον a homeric formula? *Classical Quarterly*. Cambridge, vol. 36, p. 1-5, 1986.

⁷ Cf. *Iliada* IX 410-416 (minha tradução).

⁸ Cf. Benveniste, Émile. Le pouvoir magique. In: _____. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* 2. Paris: Minuit, 1969, p. 57-69.



determinação, e que lhe garante a vitória. Minha tradução algo livre de κυδιάνειραυ por “em que o guerreiro obtém boa sorte” visa, pois, marcar o elemento de “sorte” (na *Iliada* expresso teologicamente como intervenção divina) presente no κῦδος.

Curiosamente, neste discurso de Sarpédon, o κλέος (a “glória”), embutido no adjetivo negativo ἀκλεέες, “sem glória” ou “não-gloriosos”, que, negado pelo οὐ no verso 318, qualifica os reis lícios, aparece associado aos privilégios de mesa ou banquete (aparentemente “materiais” apenas, mas também signo maior de reconhecimento social) como “os gordos carneiros” e “o vinho escolhido e suave como o mel”. [Deve-se notar o valor quase adverbial (ou seja, predicativo) de οὐ ἀκλεέες (“não sem glória”), modalizando o verbo κοιρανέουσιν (“são líderes/ governam”) e dando a entender que a reputação ou a glória é simultânea (ou devida) ao ato de governar e não algo a ser buscado além desta vida na memória das gerações futuras.] Sarpédon parece aqui estar apenas retomando aquilo que no começo de seu discurso define a “honra” (a τιμή) do rei: “um assento” (ἔδρη) ou “posição especial na mesa”, “as carnes” e “as mais numerosas taças”. Ora, se atentarmos bem na qualificação deste “domínio” especial que é o τέμενος (apropriável de terras públicas em signo de reconhecimento social a algum grande feito guerreiro), veremos que sua função é justamente a de fornecer aqueles dois alimentos que, juntamente com a carne, compõem a refeição homérica: o vinho e o pão.

Seria útil aqui precisar melhor o sentido de τέμενος. Segundo Henri Jeanmaire em *Couroí et Courètes*,⁹ o τέμενος forneceria apenas o vinho e o pão (“um grande domínio bom para a vinha e para a lavoura que produz trigo”: φυταλιῆς καὶ ἀροῦρης πυροφόροιο - v. 314), enquanto o gado: bois, porcos e carneiros – que constitui, ao lado do τέμενος, o essencial da renda dos que possuem terras e bens – jamais é dito como sendo criado e mantido no τέμενος. Mas isto implica também que a cultura desta terra (assim como a transformação de seus produtos em alimentos) seja feita por serviçais que se ocupam dela e a fazem produzir, pois, como lembra ironicamente H. Jeanmaire, “é evidente que vinhedos, pomares, olivais e mesmo

⁹ Cf. Jeanmaire, H. L'entretien du Laos: téménos et geras. In: _____. *Couroí et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille: Bibliothèque Universitaire, 1939, p. 78.



searas de cevada não saem de uma terra qualquer por meio de um golpe de varinha mágica”.¹⁰

Por outro lado, seria necessário também lembrar que – no instante mesmo em que se afirma a consciência da morte (traço que distingue o herói tanto do animal quanto do deus) como fundamento da distinção social – é concomitantemente afirmado, como instância de reconhecimento desta distinção social, o banquete público ou real, que pressupõe não só a cultura da terra para fornecer trigo e uvas (atividade desconhecida entre deuses e animais), como também o sacrifício de animais domésticos – conferindo ao banquete um caráter religioso – e a cocção dos alimentos (também desconhecidos entre deuses e animais que, no caso do sacrifício, são respectivamente destinatários e vítimas mas nunca oficiantes).

Mas é preciso também explicitar melhor que, se nesta passagem o *τέμενος* aparece como um domínio público e real (cuja função é prover os banquetes públicos reais), aqui curiosamente justificado por um valor guerreiro (ou seja, pela coragem destes reis em arriscarem a vida no combate) e não meramente pelo poder político, em outras situações o *τέμενος* pode ser concedido a um sacerdote (e se tornar um domínio voltado para o culto de um deus) ou a um guerreiro que se tenha distinguido ou vá distinguir-se na batalha por sua habilidade e coragem (mas sem que seu poder político seja explicitado). H. Jeanmaire lembra do *τέμενος* oferecido ao encolerizado e retirado Meleagro pelos Anciãos para que ele defenda a ameaçada Calidônia, assim como do que pergunta Aquiles a Enéias no canto XX, quando eles estão para se afrontar, após ter descartado a hipótese de que ele possa suceder Príamo na realeza, ou seja, “se o que ele espera dos Troianos é a concessão de um *τέμενος*”.¹¹ Ora, esta possibilidade de concessão do *τέμενος* como reconhecimento de feitos guerreiros excepcionais desconecta de algum modo do nascimento o estatuto social e o liga antes a um mérito demonstrado pela performance, abrindo assim, como no caso da disputa entre Aquiles e Agamêmnon, uma possível tensão entre o reconhecimento social devido à excelência guerreira provada no combate e aquele devido ao poder político que, neste caso, apóia-se no maior contingente guerreiro liderado por Agamêmnon. Aqui, porém, o poder político (com um possível elemento religioso, ainda que não uma identificação com a divindade: “E todos nos contemplam como deuses”) coincide com a coragem de arriscar

¹⁰ Cf. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 75 (minha tradução).

¹¹ Cf. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 74.

a vida na frente do combate, sendo ambos reconhecidos por uma posição de honra no banquete.

É, portanto, para justificar esses privilégios de mesa que (segundo nossa leitura deste discurso de Sarpédon) o rei lício (e, por extensão, o aristocrático guerreiro homérico) deve arriscar ao máximo sua vida nas primeiras fileiras do combate. Esta justificação do ato heróico pode parecer algo pobre em seu demasiado concreto materialismo. Mas devemos lembrar primeiro que, para esta aristocracia guerreira, a guerra (e não o comércio ou a indústria) é o único meio digno de obter riquezas e constituir meios de vida que não impliquem a escravidão de um trabalho rotineiro. E devemos ainda lembrar que, em “Homero”, ainda mais elementarmente do que bens preciosos ou mulheres, são os banquetes (ou a parte que se tem neles) a primeira instância de reconhecimento social, como o confirmam, na *Ilíada*, os banquetes oferecidos aos grandes chefes por Agamêmnon, ou, na *Odisséia*, as recorrentes cenas típicas de recepção.

Caberia aqui, então, determo-nos um instante no modo de reconhecimento social implícito na breve e formular descrição do banquete dos reis lícios presente no discurso de Sarpédon a Glauco (e a compararmos ao “modelo” homérico do banquete como instância privilegiada de distinção social). Sarpédon, logo no começo do discurso, diz a Glauco que eles são honrados (v. 310), isto é, desfrutam da τιμή (do “apreço” ou “consideração social”) “ao máximo” (μάλιστα), da seguinte maneira: “Com um assento (ἔδρη), com carnes (κρέασιν) e com mais numerosas taças (πλείους δεπέεσσιν)” (v. 311). Apesar do seu valor genérico de “assento”, ligado ao radical *sed- de *ἕζω “sentar”, ἔδρη teria nesta ocorrência, como marcam os dicionários Lidell-Scott e Cunliffe,¹² o valor particular de “assento de honra”. No caso das “taças” (δεπέεσσιν) é o adjetivo “mais numerosas” (πλείους) que define a sua modalidade particular de abundância e generosidade como signo distintivo de honra, enquanto as “carnes” (κρέασιν), apesar de não qualificadas por nenhum adjetivo, discretamente sugerem, pelo mero fato de estarem no plural, a mínima abundância implícita na pluralidade (ou quantidade). Esse caráter concisamente distintivo das “mais numerosas taças” e das “carnes” é, pouco depois, retomado de outra maneira na seguinte formulação do que constitui este banquete real: “gordos carneiros”

¹² Cf. Lidell H. G.; Scott, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 478/ Cunliffe, R. J. *A lexicon of the homeric dialect*. Fifth printing. Norman: University of Oklahoma Press, 1988, p. 105.

(πίονα μῆλα) e “vinho escolhido melissuave” (οἶνον τ’ἔξαιτον μελιηδέα - v. 319-320), onde os adjetivos marcam não tanto a quantidade quanto a qualidade da carne e do vinho consumido.

Se há, enfim, alguma homologia (ou analogia estrutural) entre estas duas diferentes descrições do banquete, é possível pensar que ao “assento de honra” (ἔδρη) da primeira descrição corresponde na segunda (onde ele está, enquanto tal, ausente) o fato de que os reis “na Lícia governam não sem glória” (οὐ μὲν ἀκλέεες Λυκίηκ κᾶτα κοιρανέουσιν - v. 318), sendo possível, então, pensar não numa “glória imperecível” que transcende gerações, mas em uma glória mundana, ligada ao poder político e que se traduz numa posição de honra no banquete.

Estes mesmos três elementos de distinção social (ou τιμή), o “assento de honra”, as “mais numerosas taças” (ou o “vinho escolhido melissuave”) e as “carneiros” (ou “gordos carneiros”), serão encontrados também de outras formas em outras descrições do banquete homérico, segundo sugere o modelo traçado por Suzanne Saïd no conhecido estudo *Les crimes des prétendants, la maison d’Ulysse et les festins de l’“Odyssee”*:

A honra se diz primeiro em termos de carnes: o lombo alongado do animal sacrificado constitui um *gêras* (i.e., “parte da honra”) do mesmo modo que uma cativa e serve igualmente como reconhecimento do valor excepcional de um guerreiro. Assim, no canto VII da *Ilíada*, Agamêmnon marca para Ajax a estima na qual ele o tem por ter resistido a Heitor, dando-lhe de presente o lombo alongado (vs. 321-322). Este pedaço escolhido cabe igualmente ao rei. Ele traduz também a consideração que se dá normalmente ao hóspede. (...) A honra se diz também em termos de taças. Por si só, a consumação de vinho em um banquete reservado aos chefes (*gêrontes*) constitui um privilégio. Por isso, fala-se duas vezes em Homero de um *gerousios oinos* (*Il.* 4. 217, *Od.* 13. 8), que Paul Mazon traduz por “vinho de honra”. O número de taças servidas a cada um durante um banquete é também um meio de marcar a hierarquia entre os convivas. Todos têm, de fato, direito a um *daítron* (*Il.* 4. 262), isto é: a uma ração de vinho, sem dúvida igual para todos. Mas o rei e os guerreiros reconhecidos por sua valentia têm direito a “mais taças”. (...) A honra se diz enfim em termos de lugares ou assentos (*hédra*). Basta ler as cenas de recepção ao hóspede na *Odisséia* para constatar que há um lugar de honra constituído por um assento solene (*thrónos* ou *klisíe*) colocado ao lado do rei ou do chefe da casa. Assim, Telêmaco, no canto I, faz com que Atena-Mentes se assente a seu lado; quando ele mesmo chega a Pilos em companhia de Atena, fazem com que ele se assente sobre um assento entre Nestor e



um de seus filhos; e, quando ele está em Esparta, oferecem a ele um assento ao lado de Menelau.¹³

Assim, pois, o banquete primeiramente permite definir, pelas exclusões que ele pressupõe, uma comunidade humana, sendo signo marcado de isolamento ou marginalidade (isto é: de não integração a uma comunidade) a não-participação nos seus banquetes (como indica, por exemplo, o mito de Belerofonte na *Ilíada*). Ainda segundo Suzanne Saïd:

Ao mesmo tempo o banquete enuncia por meio de toda uma série de signos convergentes a hierarquia que existe entre os membros desta comunidade, pois todas as atividades que sucedem no quadro do banquete, que seja o assentar-se, o comer ou o beber, acabam por se tornar significativas e por testemunhar o grau de consideração de que cada um goza.¹⁴

Ora, no caso dos reis lícios, a quem cabem não somente os privilégios de mesa (“assento de honra”, “mais numerosas taças” e “carnes”) como a propriedade de um “grande domínio” (τέμενος), que lhes permite também oferecer banquetes generosos, há uma conciliatória coincidência entre poder político e coragem guerreira como critério de reconhecimento e distinção social no banquete.

É, pois, como se “Homero” afirmasse através da comida (a qual, como diz Fausto Codino,¹⁵ jamais é tratada por ele de forma leviana) não só a importância social de uma personagem cujo valor guerreiro ou político é assim reconhecido, mas também a importância concreta do bem-estar deste corpo animado que, como nos sugere o canto XI da *Odisséia*, é a única e verdadeira forma de existência que possuímos. É preciso, então, rever uma leitura já consagrada deste discurso de Sarpédon (como a presente nos artigos já citados de J.-P. Vernant e a de Pietro Pucci), segundo a qual se oporiam aí duas ordens de razões para o ato heróico: uma material ou social e outra metafísica. O que Sarpédon está propondo aqui, menos solenemente talvez do que possa parecer à primeira leitura, é que, uma vez que a morte e o envelhecimento são inevitáveis (ainda que sua forma seja indeterminável), o guerreiro deve arriscar corajosamente sua vida no combate, visando não à imortalidade do canto na memória das gerações seguintes, mas

¹³ Cf. Saïd, Suzanne. Les crimes des prétendants, la maison d’Ulysse et les festins de l’*Odyssee*. In: Saïd, S. et alii (org.). *Études de littérature ancienne*. Paris: Presses de l’École Normale Supérieure, 1979, p. 21 (minha tradução).

¹⁴ Cf. Saïd, *op. cit.*, p. 22.

¹⁵ Cf. Codino, F. *Introduzione a Omero*. Torino: Einaudi, 1990, p. 107: *In Omero (...) la questione del mangiare non è mai trattata con leggerezza.*

apenas a uma melhor qualidade desta sua única vida, traduzida em bens, boa comida e reconhecimento público, e implicando obviamente o ato mesmo do risco de tudo perder (morrendo no combate).

Henri Jeanmaire, em *Couroí et Courètes*, parece ter sido o único a ousar uma leitura não envergonhadamente materialista (ou seja: homérica) deste discurso de Sarpédon, quando o parafraseia assim:

Já que de todo modo é preciso morrer, viva então a vida do guerreiro que, em troca de uma morte da qual ninguém pode se gabar de escapar, proporciona uma existência larga, não somente a glória (*kléos*), mas a honra (*géras*) sob sua forma mais materialmente sensível, a dos extras de carne e de rodadas de vinho suplementares.¹⁶

2. A relação com a própria morte e os privilégios reais

À honra máxima real, descrita primeiramente como privilégios no banquete (“um assento, carnes e taças mais numerosas”), assim como pela posse de um domínio fértil, concedido publicamente pela comunidade (o τέμενος) capaz de produzir o vinho e o pão que são oferecidos em banquetes de retribuição, e descrita uma segunda vez como poder político de reis na Lícia (“na Lícia governam nossos reis”) e novamente como privilégios de mesa, isto é: boa comida e boa bebida (“gordos carneiros e vinho escolhido e suave como o mel”), corresponde, pois, em uma equação que faz idealmente justiça aos privilégios sociais dos que detêm o poder, a capacidade (também afirmada duas vezes com a retomada de um mesmo sintagma formular) de arriscar a vida no combate, naquela posição em que a exposição à morte é maior, ou seja, na vanguarda: “Entre os primeiros Lícios” (Λυκίοισι μέτα πρώτοισιν - v. 315 e 321). Portanto, já nesta primeira parte do discurso (v. 310-321), Sarpédon indica que é uma relação específica com a própria morte (assim como com a do inimigo), traduzida pela disposição radical de arriscar tudo no combate, o que fundaria o poder político e os privilégios sociais destes reis que são também necessariamente chefes de guerreiros.

O que, neste discurso de exortação guerreira a um rei (Glauco), é formulado positivamente como correspondência entre honras reais (ou seja: privilégios no banquete) e valor guerreiro (ou seja: coragem de combater entre os primeiros), pode, eventualmente, em um outro discurso de exortação que retoma estes dois elementos tradicionais, assumir uma formulação negativa e sarcástica em que às honras de banquetes reais (ou do conselho de reis, isto é: dos “anciãos”) não mais corresponde a

¹⁶ Cf. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 78 (minha tradução).



disposição corajosa de arriscar a vida nas primeiras linhas, o que deveria justamente despertar o αἰδώς, o “pudor” ou a “vergonha” destes reis, dos quais se espera alguma excelência guerreira, como neste discurso de Agamêmnon a Menesteu e a Ulisses:

Ó filho de Peteu, rei alimentado por Zeus,
e tu, excelente em truques malignos, ávido de ganhos,
por que encolhidos vos afastais, e esperais os outros?
A vós dois convém, estando entre os primeiros,
vos postar e participar do combate queimante;
pois vós dois também primeiro ouvís meu apelo para o banquete,
quando os Aqueus preparam um banquete para os anciãos.
Então há boas carnes assadas para comer e taças
de vinho suave como o mel para beber, enquanto vós dois quiserdes.
Mas agora de bom grado contemplaríeis mesmo se dez colunas de
Aqueus/
à frente de vós combatessem com o bronze impiedoso.¹⁷

Mas, assim como a mera suspeita contida na pergunta pelas razões das honras reais lícias, assim também a aparente disjunção entre as honras de banquetes de chefes guerreiros e o seu real valor militar é explicitamente desmentida pela ação corajosa destes reis que, ao longo da *Iliada*, jamais tendem a um comportamento primariamente covarde e desse modo comprovam narrativamente a justeza desta ideologia aristocrático-guerreira. Mesmo não suprimindo de todo a possível diferença e tensão (como no caso do conflito entre Aquiles e Agamêmnon) entre a excelência guerreira e o poder político, é como se o texto iliádico afirmasse básica e reiteradamente a identidade entre os política e socialmente melhores e os melhores na guerra, ao evidenciar que os grandes feitos heróicos dos que combatem na frente (e podem desequilibrar a batalha) são (segundo os catálogos do exército) invariavelmente de grandes chefes guerreiros, ou seja, de reis (como o demonstram, do lado aqueu, as sucessivas ἀριστεῖαι de Diomedes, de Agamêmnon, de Ulisses, de Ajax, de Pátroclo, como substituto de Aquiles, e de Aquiles).¹⁸

E, precisamente no caso de Sarpédon e de Glauco, que são primos e têm um mesmo avô, Belerofonte, podemos supor que a realeza (transmitida a partir desse) teve sua origem e fundação não exatamente no sangue, mas na bravura e excelência guerreira de quem foi capaz de enfrentar e derrotar em combate as Amazonas, os Sólimos e ainda

¹⁷ Cf. *Iliada* IV 338-348 (minha tradução).

¹⁸ Cf. Van Wees, H. Kings in combat: battles and heroes in the *Iliad*. *Classical Quarterly*. Oxford, 1988, vol. 38, p. 1-24, p. 21. *It is significant that all the characters who dominate the scenes of battle in the Iliad, are introduced to the audience, in a catalogue, as leaders of hundreds or thousands of men. (...) Moreover, the poet deliberately forges a link between being the leader of a contingent and being its best fighter.*

uma emboscada dos melhores guerreiros da Lícia, para só então ser reconhecido pelo rei Lício com a oferta da mão de sua filha e de metade de seu reino.¹⁹

Mas é possível supor também, em uma superposição de sangue e de bravura guerreira ideologicamente útil à nobreza, que a manutenção pelo filho da realeza herdada do pai exija a demonstração de uma excelência guerreira semelhante à do pai, realizando então por atos de coragem a transmissão efetiva da norma aristocrática de competitividade e excelência, tal como o sugerem as máximas de Hipóloco, filho de Belerofonte, para seu filho Glauco, ao enviá-lo para Tróia (e que lembram as de Peleu a Aquiles):

sempre ser o mais valente e estar acima dos outros,
e não envergonhar a raça dos pais, os que mais valentes
vieram a ser na Éfira e na vasta Lícia.²⁰

Ora, a segunda parte do discurso de Sarpédon a Glauco (v. 322-328), longe de afirmar uma mera e ordinária (isto é: comum a todos humanos) condição mortal e temporal que dissolveria em fragilidade o poder e os privilégios destes reis guerreiros,²¹ reafirma precisamente, a partir da básica mortalidade e sujeição ao envelhecimento, a distinção moral (que aqui idealmente coincide com o poder) daqueles que têm não apenas uma lúcida consciência de sua constitutiva e inescapável mortalidade (assim como dos múltiplos possíveis modos de morrer, ou seja, da indeterminação modal da morte), mas uma disposição ou comportamento (em que esta consciência se realiza) de máxima coragem em tudo arriscar no combate: ou obter a vitória (se alguém lhes der o εὖχος, o “trunfo”), justificando assim os privilégios no banquete, o poder político e uma reputação gloriosa (ὄν μόν ἀκλεέες) entre os vivos (que não se confunde, porém, com uma aqui jamais explicitada “glória imorredoura”, κλέος ἄφθιτον), ou conceder a vitória a um inimigo (se eles lhe derem o εὖχος, possibilidade evocada em primeiro lugar), sendo então mortos por ele e tudo perdendo de uma vez por todas, aqui sem a menor sugestão que seja de uma possível recompensa que seria a memória (presumivelmente por meio do canto) – entre os que desta comunidade permanecem vivos e as suas futuras gerações – desta “morte gloriosa” no combate.

¹⁹ Cf. Van Wees, *op. cit.*, p. 18: *The poet seems to be making a point here: the status and privileges of “kings” may be acquired by birth, he says, but they were originally acquired through warriorhood, and those who subsequently enjoy them ought to justify this by proving themselves great warriors.*

²⁰ Cf. *Iliada* VI 208-210 (minha tradução).

²¹ Cf. Pucci, *op. cit.*, p. 59: *The huge portrait of the king with its epic paraphernalia and rhetorical embellishments shrinks to the frail image of a mortal man, even more, to the image of a man who knows that he is besieged at each moment by the menace of death.*



É certo que a consciência da possibilidade sempre presente, mas indeterminável em seus múltiplos modos possíveis, da morte para um mortal e a sua conseqüente escolha de um modo guerreiro de viver (combatendo nas primeiras linhas) em que aquela se torna sobremaneira iminente pode parecer uma decisão que visa de algum modo a antecipar (precisamente, “indo de encontro à própria morte”) o poder soberano da morte e, no ato mesmo da escolha consciente de um modo de morrer, domesticá-lo (o que, apesar da aparente astúcia, seria ainda uma ilusão consolatória). Mas, no fecho do discurso (v. 328), a abertura previamente indecidível de duas possibilidades opostas, ser vencido e morrer (dando o triunfo a algum inimigo) ou matar e ser vitorioso (obtendo deste o triunfo), demonstra que no combate não há controle (nem propriamente escolha) possível da própria morte, nem do fato elementar de ainda estar vivo ou já estar morto. Esta característica do combate é anunciada (três versos antes do fecho, v. 325) no adjetivo *κυδιάνειραυ* (“em que o guerreiro obtém boa sorte”), em que o *κῦδος* (que, sucedido por *ανήρ*, constitui a primeira parte do composto) designa, como mostrou Émile Benveniste, não exatamente a “glória” (designada por *κλέος*), mas o “poder mágico”, de hábito concedido como uma graça pelo deus, que assegura a vitória e ilumina instantaneamente o guerreiro.²² Ora, mesmo no caso em que o deus não é citado e é o guerreiro quem obtém o *κῦδος* (segundo grupo estudado por Benveniste), o *κῦδος*, enquanto “talismã irresistível de supremacia”, é essencialmente temporário (isto é: jamais permanente) e instável, não podendo ser previsto e muito menos controlado pelo guerreiro. Em um já conhecido ensaio de definição do termo, Benveniste diz:

O *kûdos* real ou heróico faz parte destes charmes de potência que os deuses concedem ou retiram instantaneamente, segundo suas preferências, a uma ou outra das partes em guerra, para restabelecer o equilíbrio dos combates, para salvar tal chefe que os honrou com oferendas, ou para sustentar suas próprias rivalidades. Estes favores cambiantes refletem o jogo móvel das facções no campo dos deuses, jogo que Zeus arbitra.²³

Esta definição deixa ver claramente que “a vantagem instantânea e irresistível (...) no momento decisivo do combate”,²⁴ ou seja: aquilo que pode decidir o matar ou o morrer, a vida ou a morte, é, em última instância, não controlável pelo guerreiro,

²² Cf. Detienne, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1967, p. 20: “*Kudos*” est la gloire qui illumine le vainqueur; c’est une sorte de grâce divine, instantanée. Les dieux l’accordent à l’un et la refuse à l’autre.

²³ Cf. Benveniste, *op. cit.*, p. 67.

²⁴ Cf. Benveniste, *op. cit.*, p. 60.



guardando uma essencial indeterminação (para o conhecimento sempre limitado do mortal) que faz de seu ato de combater entre os primeiros uma perigosa aposta total em que ele pode perder tudo a qualquer momento.

A radicalidade do discurso de Sarpédon estaria, assim, justamente na não-referência a uma possível transcendência desta experiência mundana única e irreversível que é a vida mortal deste corpo animado falante e na afirmação de uma maneira de viver intensa que supõe na idade viril a capacidade de tudo arriscar no combate para poder desfrutar de máximos bens mundanos (que são óbvios e positivos valores aristocrático-guerreiros) desta única vida, como o poder político e o reconhecimento social, mas também os prazeres sensoriais implícitos nas partes de honra nos banquetes.

Se, no entanto, o que justifica os privilégios reais é não uma transmissão hereditária da realeza, mas uma relação corajosa com a própria morte que define basicamente o grupo dos guerreiros (e especificamente aqueles que combatem “entre os primeiros Lícios”), resta a questão do por que apenas Sarpédon e Glauco, enquanto os dois chefes dos guerreiros lícios (segundo a definição do catálogo dos guerreiros troianos e seus aliados no canto II 876), deteriam estes privilégios e não o conjunto dos que combatem “entre os primeiros Lícios” (independentemente de sua ascendência). É fato que o uso do dual ou do plural ao longo de um discurso de exortação dirigido a um outro (Glauco) indica uma comunidade mínima entre quem profere e aquele a quem é dirigido o discurso, abrindo uma primeira fissura no modelo de um poder monárquico estrito, mas o passo para a admissão neste grupo mínimo de dois chefes de todos aqueles que combatem “entre os primeiros Lícios”, ou seja: na posição de risco máximo, abrindo o poder político e os privilégios reais para uma aristocracia guerreira, ainda não é dado aqui, assim como estamos ainda mais longe de uma chance de acesso ao poder aberta a todos aqueles que constituem o exército e afrontam a guerra (como, mais tarde, os cidadãos-guerreiros de uma *pólis*) e que, no discurso de Sarpédon, formam a opinião pública diante da qual ele sente o dever de se justificar por seus atos: “os Lícios bem encouraçados” (no gen. pl. Λυκίων πύκα θωρηκτάων - v. 317). Isso faz com que, apesar da pretensa unicidade deste discurso, não possa ser eliminada de todo a suspeita de que estes privilégios reais não sejam apenas recompensa máxima (ainda que antecipada) para o ato de arriscar corajosamente a vida nas primeiras linhas de combate. Assim, segundo a proposição deste discurso, para os primeiros Lícios que se arriscam na frente de batalha mas não podem obter de igual modo os privilégios reais, as razões para este risco total permanecem de algum modo obscuras. No entanto,

logo após o seu grande fato heróico no canto XII de ser o primeiro a transpor a muralha dos Aqueus, quando Sarpédon se ressentia da resistência eficaz de Ajax e Teucro, ele reconhece não poder continuar sozinho e apela para a ajuda dos companheiros de armas lícios, dizendo, com um inequívoco senso de coletividade na guerra, que “o trabalho de um maior número é melhor” (πλεόνων δέ τε ἔργον ἄμεινον - v. 412).

3. Nota sobre a morte de Sarpédon

Gostaria, enfim, de tecer algumas breves considerações sobre a morte e os ritos fúnebres de Sarpédon no canto XVI da *Ilíada*, pois, como sugeriu Gregory Nagy em um conhecido artigo (em sua última versão *The Death of Sarpedon and the Question of Homeric Uniqueness*),²⁵ esses ritos poderiam indicar alusivamente uma forma de imortalização por meio do culto ao herói, desmentindo de algum modo nossa leitura do último verso do discurso de Sarpédon a Glauco no canto XII da *Ilíada*. O ponto de partida de G. Nagy é o modo como ele lê o tratamento fúnebre específico dado ao cadáver de Sarpédon, tal como sugerido primeiramente por Hera a Zeus (*Il.* XVI 453-457) e, depois, tal como ordenado por este a Apolo:

Mas vá agora, caro Febo, e limpa o sangue escuro de Sarpédon, tirando-o dos dardos, e a ele em seguida, bem longe levando, lava nas correntes de um rio, e unge-o com ambrosia, e reveste-o com vestes imortais; conduze-o aos rápidos guias para levarem-no, aos gêmeos Sono e Morte, que rapidamente o colocarão no território fértil da vasta Lícia, onde lhe prestarão ritos fúnebres os parentes e camaradas com um túmulo e uma estela: pois esta é a honra dos mortos.²⁶

Nagy observa no cuidado divino específico com este cadáver, que é não só lavado em um rio, mas ungido com “ambrosia” (literalmente “substância imortalizante”, que em casos assim protege da corrupção) e revestido com “vestes imortais” (ἄμβροτα εἵματα), elementos de uma divinização latente que estaria presente no sentido originário do verbo ταρχύσουσιν, que traduzimos por “lhe prestarão ritos fúnebres”, mas que, enquanto empréstimo de um radical indo-europeu *tarh-*, cujo sentido é “conquistar ou superar” (e que como sufixo comporia o nome grego

²⁵ Cf. Nagy, G. The death of Sarpedon and the question of homeric uniqueness. In: _____. *Greek mythology and poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 122-142, 1ª versão: Nagy, G. On the death of Sarpedon. In: Rubino, C. A.; Sheldermine, C. W. (org.) *Approaches to Homer*. Austin: University of Texas Press, 1983, p. 189-217.

²⁶ Cf. *Ilíada* XVI 667-675 (minha tradução).



νέκταρ, significando “o que supera a morte”), teria como sentido primeiro o de “tratar alguém como um deus”, tal como é admitido pelo sóbrio *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine,²⁷ o que, segundo Nagy, poderia ser interpretado como uma alusão velada a um culto local ao herói, já que a épica homérica em sua tendência pan-helênica evita referências diretas a cultos locais a heróis, assumindo abertamente apenas a imortalização conferida pela própria poesia épica (cf. o κλέος ἄφθιτον, “glória imorredoura”).

Ora, como bem sabem os lingüistas, o sentido primeiro ou etimológico de um termo não é necessariamente o seu sentido verdadeiro, cabendo perguntar antes como a palavra é entendida no momento em que é usada, o que, neste caso, segundo o mesmo *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, seria apenas o de “enterrar solenemente um morto”.²⁸ Preferimos, no entanto, a tradução mais genérica por “prestar honras fúnebres a alguém”, já que suspeitamos, a partir do padrão funerário homérico, que o rito fúnebre contivesse também a cremação do cadáver. No caso de Sarpédon, no entanto, o modo textualmente explicitado de imortalização é bem mais modesto, consistindo apenas na memorização do morto efetivada plasticamente pelo túmulo e pela estela que marcam monumentalmente que ali estão enterrados os restos de um indivíduo tal. Curiosamente, nem nesta passagem, nem no discurso de Sarpédon a Glauco, referência alguma é feita a uma “glória imorredoura” (κλέος ἄφθιτον) como compensação para uma morte heróica em combate, mas obviamente alguém poderia contra-argumentar dizendo que a própria *Ilíada*, ao narrar com detalhes esta morte no canto XVI, se encarrega de imortalizar o herói. Se é impossível refutar diretamente este contra-argumento, podemos ao menos relativizá-lo um pouco, lembrando (segundo a formulação do fecho do discurso de Sarpédon a Glauco) que a glória maior (para não dizer única) neste caso é de Pátroclo vitorioso, ou seja: é de quem mata e não de quem morre (ainda que heroicamente).

Como tentamos mostrar em nossa leitura do discurso de Sarpédon a Glauco, a radicalidade maior deste heroísmo lício (que, devemos lembrar, não tem como causa direta, como é o caso dos Troianos, a defesa das mulheres, dos filhos e da cidade) está

²⁷ Cf. Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksiek, 1984. Vol. 3-4, p. 1095: *On admet maintenant un emprunt à une langue d'Asie Mineure: on évoque lycien "trqas" qui est le nom d'un dieu et en louvite le nom d'un dieu Tarhund-, ces formes étant issues de la racine verbale hittite tarh- "vaincre". (...) Cette étymologie suppose que τάρχῳ signifie originellement "faire un héros de, traiter comme un dieu".*

²⁸ Cf. Chantraine, *op. cit.*, vol. 3-4, p. 1095: (...) *"Ensevelir solennellement un mort" (...). Le verbe τάρχῳ s'applique à des funérailles solennelles et ne signifie jamais "embaumer" (...).*

em sua não-referência a uma qualquer transcendência das honras mundanas possíveis nesta única e irreversível vida mortal do herói, sendo pois os seus pressupostos iliádicos incontornáveis a mortalidade e o envelhecimento, ambos os quais definem também por meio da negação a natureza da divindade. Por isso, não destacamos como Nagy esta forma exacerbada de reverência pública (de que gozariam Sarpédon e Glauco entre os Lícios) expressa na seguinte formulação: “todos nos contemplam como deuses” (πάντες δὲ θεοῦς ὡς εἰσορόωσιν - v. 312), tomando literalmente o “como” (ὡς) como indicador de uma comparação (e, portanto, introdutor de uma imagem) e não de uma identidade.

Que Sarpédon seja irreversivelmente mortal (como qualquer outro herói iliádico) e que deva, como é seu destino (ou lote de vida), morrer dentro em pouco nesta guerra troiana é precisamente o que diz Hera a Zeus para dissuadi-lo de proteger seu filho, de evitar a sua morte, mas também de infringir uma certa ordenação deste mundo de heróis não-divinos (ainda que sejam filhos de deuses), razão pela qual Zeus assentirá ao argumento da esposa:

Sendo um guerreiro mortal, há muito destinado a seu lote,
queres de volta liberá-lo da morte muito dolorosa?
Faze-o; mas não todos os outros deuses te aprovaremos.²⁹

Referências Bibliográficas

ALLEN, Th. W.; MONRO, D. B. *Homeri opera: Ilias*. Seventeenth impression. Oxford: University Press, 1989. Tomi I-II.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Nota crítica à “bela morte” vernantiana. *Classica*. São Paulo, vol. 7/ 8, p. 53-62, 1994/ 1995.

BENVENISTE, Émile. Le pouvoir magique. In: _____. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2*. Paris: Minuit, 1969, p. 57-69.

_____. Le vœu. In: _____. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2*. Paris: Minuit, p. 233-244.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksiek, 1984. Vol. 3-4.

²⁹ Cf. *Iliada* XVI 441-443 (minha tradução).

CODINO, F. *Introduzione a Omero*. Torino: Einaudi, 1990, p. 107.

CUNLIFFE, R. J. *A lexicon of the homeric dialect*. Fifth printing. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.

DETIENNE, M. *Les maîtres de verité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1967.

_____. Le vœu. In: _____. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969. Vol. 2, p. 233-244.

FINKELBERG, Margalit. Is κλέος ἄφιθιτον a homeric formula? *Classical Quarterly*. Cambridge, vol. 36, p. 1-5, 1986.

JEANMAIRE, H. L'entretien du Laos: téménos et geras. In: _____. *Couroí et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille: Bibliothèque Universitaire, 1939, p. 72-84.

LIDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

MUELLNER, Leonard. *The meaning of homeric εὐχομαι through its formulas*. *Innsbruck Beiträge zur Sprachwissenschaft*. Innsbruck, vol. 13, p. 108-113, 1976.

NAGY, G. The death of Sarpedon and the question of homeric uniqueness. In: _____. *Greek mythology and poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

PUCCI, P. Banter and banquets for heroic death. In: _____. *The song of the Sirens*. New York: Rowman & Littlefield, 1998, p. 49-68.

SAÏD, Suzanne. Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'*Odyssée*. In: SAÏD, S. *et alii* (org.). *Études de littérature ancienne*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1979, p. 9-49.

VAN WEES, H. Kings in combat: battles and heroes in the "Iliad". *Classical Quarterly*. Oxford, vol. 38, p. 1-24, 1988.

VERNANT, J.-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. Trad. de Elisa Kossovitch e João A. Hansen. *Discurso 9*. São Paulo, p. 31-62, 1979.

_____. La belle mort et le cadavre outragé. In: _____. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989, p. 121-140.