

Luto e comida no último canto da *Ilíada*

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

Professor da Faculdade de Letras da UFMG

RESUMO: Este breve artigo tenta investigar – a partir dos exemplos de Aquiles e de Príamo no canto de conclusão da *Ilíada* – a relação negativa entre o luto (como comportamento que mimetiza o morto) e a comida que, assim como o sono e o sexo, satisfaz temporariamente uma necessidade orgânica elementar e sinaliza, desta maneira, a reintegração (pelo modo socializante do banquete) do enlutado à esfera dos vivos e a uma economia da vida humana mortal. Como exemplos desta relação entre luto e comida são comentados também o mito dos dois jarros de Zeus e o mito de Níobe, contados por Aquiles para consolar e tentar reintegrar o enlutado Príamo à imediata continuação da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Luto, comida, canto 24, *Ilíada*.

A relação negativa entre luto e comida (associada também ao sono) é – uma vez indicada a dissolução da assembléia reunida para celebrar os jogos fúnebres em honra a Pátroclo (Λῦτρο δ' ἀγών) – o primeiro tema do último canto da *Ilíada*. Logo no segundo verso é dito das tropas dos Aqueus:

(...) elas cuidavam de se saciar
de ceia (δόρπιον) e de doce sono, enquanto Aquiles
chorava lembrando-se do querido companheiro (...).¹
(II. XXIV, 2-4)

Ainda que na seqüência o elemento enfatizado na marcação do luto de Aquiles por Pátroclo seja a ausência do sono (“e a ele o sono/ onidomador não pegava”) descrita em toda a sua inquietude (vs. 5-12), a contraposição entre o que faziam as tropas e o que fazia Aquiles (sinalizada pela correlação entre ο μέν e ο αὐτάρ) é suficiente para indicar que Aquiles se abstinha não só de dormir, mas também e primeiramente de comer.²

É certo que – mesmo tendo lutado em jejum (e, por isso mesmo, sustentado por ambrosia e néctar) até conseguir matar Heitor – no começo do canto XXIII, apesar de se recusar a se lavar (isto é: a se purificar) antes do sepultamento de Pátroclo (II. XXIII,

44-47), ele mesmo propõe a preparação de um banquete fúnebre (que ele qualifica, porém, de “odioso” *στυγερῆ*) do qual ele participa e após o qual, ainda com alguma dificuldade, o sono acaba por tomá-lo, dando ocasião a que a *ψυχή* de Pátroclo se manifeste exigindo o cumprimento dos seus ritos fúnebres. Mas o começo do canto XXIV indica que – mesmo tendo matado Heitor e sepultado monumentalmente Pátroclo, assim como tendo já comido e dormido ao menos uma vez – Aquiles novamente está em jejum e insone, pensando inconsolável apenas no companheiro perdido e continuando, insaciável de vingança, a tentar ultrajar o cadáver de Heitor.

Os deuses, no entanto, e em particular Apolo – que protege o cadáver, impedindo a multiplicação das feridas e a putrefação –, irão se indignar com o comportamento excessivo de Aquiles e – após uma discussão entre Apolo e Hera (que com Atena e Poseídon são os únicos a defender “aquele que é filho de uma deusa”) – Zeus irá propor o plano (por ele supervisionado) do resgate do cadáver de Heitor por Príamo (que oferecerá então a Aquiles a honra final dos presentes de troca). A intervenção dos deuses é, pois, necessária para que o fantasma do ultraje ao cadáver – anunciado desde o prêmio – seja de algum modo desfeito na conclusão que celebra assim, no destino simétrico dado aos cadáveres de Pátroclo e de Heitor, a importância fundamental dos ritos fúnebres na definição homérica (ou iliádica) do homem. É, portanto, apenas este plano de Zeus (transmitido por Tétis e, seja sublinhado, aceito por Aquiles) o que faz com que o herói aqueu renuncie à vingança desmedida (e inútil) contra Heitor e conclua o (em linguagem freudiana³) demasiado longo trabalho de luto por Pátroclo.

Mas a conclusão deste trabalho de luto excessivo (e, portanto, patológico) contará também com o bom senso de Tétis no ato mesmo da transmissão deste plano de Zeus. O poeta descreve assim o momento de sua chegada à barraca do filho:

(...) ali ela então a este
encontra incessantemente gemendo; e em torno dele os caros companheiros
com pressa se esforçavam e preparavam a refeição da manhã (*ἄριστον*).”
(*Il. XXIV, 122-124*)

Como sugeriu Richardson no sexto volume do *Comentário à Iliada* de Cambridge (cf. nota 2), a contraposição, vista no começo do canto, entre os que cuidam da comida e Aquiles que, ainda enlutado, apenas se lamenta, volta a ocorrer aqui, deixando entrever que Aquiles, após se abster da ceia, não participaria também da refeição da manhã. Diante de tal situação, Tétis inicia sua fala ao filho, colocando-lhe a seguinte questão:

meu filho, até quando te lamentando e afligindo
comerás teu coração, não te lembrando nem do pão (*σίτου*)
nem do leite?”
(*Il. XXIV, 128-130*)

Com esta questão Tétis explicita a relação – tradicional nesta cultura – entre o luto e a recusa de comer (assim como, segundo primeiramente parece, de dormir). Pietro Pucci, em *Odysseus polytropos*, formula do seguinte modo esta “etiqueta heróica” (que é também uma “convenção épica”): “O esquecimento da comida vai junto com a presença da morte, qualquer que seja a forma sob a qual ela se anuncia: luto, desejo de matar ou desespero profundo. O luto, por exemplo, mimetiza a morte e seus efeitos; é a razão pela qual a pessoa enlutada recusa a comida, fonte e sustento da vida.”⁴ Neste quadro chama também a atenção a expressão σὴν ἔδει κρᾶδίην (“comerás teu coração”) que Pucci descreve como um paradoxo: “(...) aquele que sofre come seu coração, e não o pão: comer o pão é ser humano.”⁵ O σῖτος, traduzido aqui por “pão”, designa primeiramente “o grão de cereais como o centeio ou o trigo”⁶, e se distingue na alimentação homérica dos outros dois elementos que a compõem: a carne (de animais domésticos sacrificados) e o vinho, podendo também designar mais genericamente “a comida” em oposição à bebida. Este termo pressupõe, portanto, a cultura dos cereais (ou o trabalho arado da terra) assim como a cocção dos alimentos que, ambos, definem a comida humana em oposição à dos animais e à dos deuses.

Resta agora saber o que significa εὐνή que traduzimos aqui literalmente por “leito”, isto é: “lugar onde se deita” (distinto de λέχος que, segundo P. Chantraine, é propriamente a madeira do leito⁷). Se pensamos no início deste canto, onde o luto de Aquiles é sinalizado não apenas pelo jejum mas também e sobretudo pela insônia, somos levados a pensar que se trata de uma metonímia para designar o sono⁸. A associação entre a comida e o sono (ou a entre o jejum e a insônia como signos do luto) está presente tanto na cena inicial do canto XXIII – em que Aquiles, após tomar parte no banquete, é finalmente vencido pelo sono – quanto na primeira fala de Príamo a Aquiles, após eles terem se banqueteados juntos, pedindo que lhe dê um leito, pois, desde que Heitor morrera, ele nem dormira nem comera nada (vs. 635-642). Mas se o termo pode ainda guardar ambigüamente uma referência ao sono, a seqüência imediata desta fala de Tétis explicita inequivocamente que o termo εὐνή (“leito”) é aqui antes de mais nada uma metonímia para designar a relação sexual⁹. O conjunto (incluindo esta seqüência imediata) pode ser lido assim: “(...) até quando (...)/ comerás teu coração, não te lembrando nem do pão/ nem do leito? Pois é bom justamente isto: com uma mulher se misturar/ em amor (ἐν φιλότητι μίσγεσθ’); (...)” (II. XXIV, 129-131).

Nesta leitura, como na de Macleod e na de Richardson, a partícula περ é entendida como enfatizando o conjunto da oração reduzida de infinito, “com uma mulher se misturar em amor” (γυναικὶ ἐν φιλότητι μίσγεσθαι), que “complementa” como sujeito o predicado (na verdade nominal) “é bom” ἀγαθόν, segundo a função determinativa proposta por J. Denniston (em *The Greek Particles*): “A partícula denota não que alguma coisa tem suas medidas ampliadas, mas que o falante se concentra nela tendo em vista a exclusão de outras coisas (...)”¹⁰ No entanto, se lessemos, como W. M. Clarke (em “Achilles and Patroclus in Love”), a partícula περ como sublinhando a palavra γυναικὶ

e não a oração reduzida de infinito que ela introduz, poderíamos ver aí a única menção explícita em todo o poema, ainda que discreta, do amor homossexual entre Aquiles e Pátroclo, pois a frase soaria mais ou menos assim: “(...) pois é bom, mesmo com uma mulher, se misturar/ em amor.” Ou como traduz pormenorizadamente W. M. Clarke (e sem o matiz concessivo): “‘É uma boa coisa ter relações sexuais, e eu quero dizer com uma mulher’ isto é: ‘agora não com Pátroclo ou com algum outro jovem’ (talvez: ‘que apenas te faria lembrar dele’)”.¹¹ Mesmo se mais escandaloso com a referência a Pátroclo, este conselho terra à terra de Tétis – que Aristarco considerava indecente (ἀπρεπές) para uma mãe dizer ao filho e muito prejudicial (ou inútil) em uma situação de guerra – é seguido (em um apenas aparente paradoxo) por uma constatação grave do pouco tempo de vida que resta ao filho e da imediata proximidade de sua morte:

(...) pois para mim não viverás muito tempo, mas para ti já
próximo estão postadas a morte e a *moíra* poderosa.”
(II. XXIV, 131-132)

No canto I Briseida era antes de qualquer coisa o γέρας de Aquiles (isto é: a parte de honra do despojo de guerra e a marca do reconhecimento social de sua excelência guerreira) e a extrema brevidade da vida de Aquiles (ο μινυθηάδιος) era, juntamente com sua excelência, a razão ‘metafísico-moral’ para uma expectativa de maior honra, mas neste último canto Briseida vem a ser sobretudo a mulher com quem Aquiles dorme e a brevidade da vida (e proximidade da morte) é uma razão apenas prosaica e algo desiludida (mas não menos séria) para se gozar dos prazeres naturais (que são também necessidades orgânicas) deste “corpo” animado mortal.

A cessação do ultraje ao cadáver de Heitor (e do χόλος, “ressentimento” incurável contra este inimigo), a aceitação enfim da irreversível morte de Pátroclo e a disposição de devolver a Príamo o cadáver de seu filho coincidem neste último canto da *Iliada* (enquanto conclusão do trabalho de luto) com a aceitação por parte de Aquiles de voltar a satisfazer as necessidades básicas que garantem a continuidade da sua então brevíssima vida: comer e dormir (como vimos, recorrentemente associados), mas também – e é Tétis quem acrescenta – dormir com uma mulher, ou seja: “se misturar com uma mulher em amor”, o que é discretamente indicado pelo poeta como o último ato de Aquiles neste poema:

Aquiles, por seu lado, foi dormir no fundo da barraca bem-construída,
e junto a ele se deitou Briseida de-belas-faces.
(II. XXIV, 675-676)

A ruptura da recusa de comer é, portanto, apenas o primeiro e mais básico elemento de um conjunto integrado que inclui ainda a ruptura da abstinência do sono e a da do sexo como sinalizadores do fim do luto. Pietro Pucci, apesar de sua leitura

pouco atenta da última fala de Tétis a Aquiles, indicou com argúcia este conjunto e seu sentido: “Segundo o código heróico, a ruptura do jejum após o luto assinala a necessidade de rejeitar a identificação mimética com o defunto, de renunciar à comunhão desesperada com o morto. Em geral, o retorno à comida significa o retorno a uma economia controlada da vida, à sexualidade, aos prazeres, e à aceitação de sua própria mortalidade.”¹² Como se, portanto, marcando bem a ruptura do luto (até então obsessivo) de Aquiles, quando Príamo chega enfim ao interior da barraca deste seu inimigo maior, “ele terminou há pouco a refeição, / comendo e bebendo; e a mesa ainda está diante dele.” (νέον δ’ ἀπέληγεν ἔδωδῆς / ἔσθων καὶ πίνων· ἔτι καὶ παρέκειτο τράπεζα. vv. 475-476). O que a partir de então está em questão – uma vez assegurada a devolução do cadáver de Heitor – é a contenção do luto de Príamo e, nesta, especialmente, como marco decisivo, a ruptura do jejum pela aceitação em participar de um banquete.

No primeiro grande discurso de Aquiles a Príamo, o mito dos dois jarros (πίθοι) de Zeus visa consolar um Príamo que – embora se assemelhando por sua idade e situação de pai a Peleu – se diz “muito mais digno de compaixão” (ἐλεεινότερός περ) do que aquele, porque perdeu um número muito maior de filhos e ainda beijou a mão daquele que matou muitos deles. Aquiles também irá aproximar o destino de Príamo do de Peleu, mas como exemplos ambos – e sem uma distinção da maior ou menor desgraça – daquela que é para os miseráveis mortais (que vivem na aflição) a melhor opção possível de vida: uma mistura de males e de bens (já que apenas os deuses podem viver despreocupados). Mas é no modo como Aquiles define a pior opção de vida: a de quem recebe apenas desgraças e se torna “um ultrajado” que o tema da comida reaparece: “uma fome ruim (κακὴ βούβρωστις) o acossa sobre a terra divina, / e ele erra nem prezado pelos deuses nem pelos mortais.” (vs. 531-533).

Ora, como sugeriu Jesper Svenbro já há algum tempo em *La parole et le marbre*, o termo βούβρωστις deve ser traduzido, segundo o estudo de L. J. D. Richardson, como “consumo de boi” (“eating of oxen”) e ser, pois, integrado ao estatuto do boi (ou da carne de animais domésticos sacrificados) no sistema alimentar dos gregos. J. Svenbro diz então: “A qualificação de βούβρωστις por κακὴ, “ruim”, significa sem dúvida que os homens que recebem somente dons ruins *não chegam* a consumir boi: perseguidos em torno do mundo, eles vivem fora da sociedade, incapazes de se fornecer eles mesmos esta carne da qual têm necessidade.”¹³

A fome aqui, associada – como na desgraça final do Belerofonte iliádico – à errância e à ausência de honra, poderia ser não apenas índice de miséria material, mas também da degradação social (ou mesmo tendência à animalidade) de quem não participa desta situação convivial por excelência que é o banquete (δαίς). Segundo Aquiles, porém, os males de Príamo, que (como Peleu) antes fora afortunado (ὄλβιος) e “se distinguira pela riqueza e pelos filhos” (enquanto Peleu pela riqueza e pelo poder), são agora “os combates e as matanças de homens em torno da cidade” (περὶ ἄστῃ

μάχαι τ' ἀνδροκτασίαι τε – v. 548), enquanto o próprio Príamo já descrevera sua própria e total desgraça (πανάποτμος) como a perda de muitos filhos valentes mortos na guerra e, em particular, a de Heitor (vs. 493-501). O fato de que Príamo não esteja comendo é, pois, antes signo de luto, já que ele poderia estar comendo em Tróia e será na seqüência convidado por Aquiles a participar da ceia (δόρπου).

Se o primeiro grande discurso de Aquiles a Príamo (com o mito dos dois jarros de Zeus) é consolatório e visa conter o excesso de sua lamentação (μηδ' ἀλίσστον ὀδύρεο – v. 549), o segundo grande discurso de Aquiles a Príamo (com o mito de Níobe), mesmo se ainda no quadro maior de uma tentativa de contenção do luto, é exortativo e visa fazer com que o enlutado (e, por isso, em jejum) Príamo coma alguma coisa e participe com eles da ceia (que é também um ritual de hospitalidade). Ou seja: agora que o cadáver do filho foi preparado para a devolução, que Príamo se desapegue um pouco de seu luto por Heitor e comece a retornar à normalidade da vida humana (que pressupõe o alimentar-se periodicamente de “pão”, σίτου). A própria forma particular do mito iliádico de Níobe é, de algum modo, definida por esta finalidade prática do discurso de Aquiles: fazer com que o enlutado Príamo coma. O mito de Níobe deve, portanto, servir de exemplo para Príamo.¹⁴

Como indica Johannes Kakridis em *Homeric Researches*, a maioria das versões posteriores (senão aquelas influenciadas diretamente por Homero, como Luciano *De Luctu* 24) ignora o detalhe de uma Níobe que, mesmo tendo perdido todos os filhos, ainda se lembra de comer, enquanto é comum a elas a estória da petrificação – um motivo tradicional – em razão da perda dos filhos. A hipótese de Kakridis é a de que este detalhe homérico teria sido inventado e inserido na velha estória da petrificação, adaptando-a pois às necessidades particulares do discurso de Aquiles e da narrativa homérica. Como diz lapidarmente Kakridis: “*Níobe no canto XXIV come pela simples razão de que Príamo deve comer.*”¹⁵ Este, no entanto, não é o único ponto comum entre a Níobe iliádica e Príamo em sua atual situação. O que óbvia e primeiramente os aproxima é o luto pela perda dos numerosos filhos. E que os apenas dois filhos de Leto: Apolo e Ártemis tenham matado os doze filhos (seis filhas e seis filhos) de Níobe parece aqui reverberar o fato de que Aquiles (não um deus, mas um filho de deusa) é sozinho o matador de vários filhos de Príamo. Mas o fato de que os filhos de Níobe permaneçam insepultos no sangue por nove dias (οἱ μὲν ἄρ' ἐν νῆμαρ κέατ' ἐν φόρῳ - v. 610), porque Zeus havia transformado o povo em pedra, e de que sejam no décimo dia sepultados pelos deuses celestes, é também algo ignorado por outras versões. Podemos supor com Kakridis que os filhos de Níobe permaneçam insepultos por nove dias porque Heitor, filho de Príamo, permanece insepulto por doze dias. E que o povo é transformado em pedra porque não deve haver ninguém para sepultá-los e – em um reflexo interior à própria estória – porque Níobe também foi transformada em pedra¹⁶. Mas se, como lembra Kakridis, jamais na *Iliada* os deuses olímpicos sepultam um herói (o máximo que acontece é Zeus pedir que

Apolo prepare o cadáver de Sarpédon para que Sono e Morte o transportem para a Lícia), são os deuses olímpicos, e particularmente Zeus (mas com a exceção de Hera, Atena e Posseídon), que têm a iniciativa – a partir da intervenção indignada de Apolo – de propor o resgate do cadáver de Heitor por Príamo.¹⁷

O que, porém, neste novo conjunto de elementos que constitui a versão iliádica da estória de Níobe parece não encontrar correspondência possível com a atual (e mesmo futura) situação de Príamo é o motivo tradicional de sua petrificação, que – como lembra Kakridis – enquanto uma “transformação” é algo geralmente evitado por Homero. Isso teria levado já Aristófanes e Aristarco a considerar os versos que contam a petrificação (vs. 614-617) como interpolados, no que foram seguidos por comentadores modernos como Schadewaldt, Lesky e Kakridis. É certo que se o poeta iliádico diz que “ela se lembrou então da comida, pois se cansou de verter lágrimas” (ἡ δ’ ἄρα σίτου μνήσατ’, ἐπεὶ κάμε δάκρυ χέουσα – v. 613), ele não explicitará, como o fazem as versões da *Antígona* de Sófocles (830-832) e d’ *As Metamorfoses* de Ovídio (VI, 311-312), que a rocha em que ela foi transformada derrama água como se fossem as lágrimas transformadas de Níobe. A petrificação, contudo, mesmo se figurando, como na versão de Ovídio, a imobilidade catatônica de um luto profundo (*Metamorfoses* VI, 303-309), não é um elemento encontrável em nenhuma outra versão do fim da vida de Príamo, e muito menos na que nos apresenta a *Iliada*. Mas isso, por outro lado, não é razão suficiente para considerá-la um acréscimo, pois, como sugere Mabel Lang em “Reverberation and mythology in the *Iliad*”, enquanto parte geralmente aceita de sua estória, simplesmente “(...) não teria havido um impulso para removê-la da versão mais tardia. Níobe, portanto, come porque Príamo deve comer, mas ela se torna pedra porque ela sempre o fez assim.”¹⁸

O último verso deste bloco, o 617 (“onde [i.e. no Sípilo], mesmo sendo uma rocha pela ação dos deuses, *ela rumina sofrimentos*.”), – que é também a conclusão da versão iliádica de Níobe – traz, no entanto, o detalhe de uma expressão: κήδεα πέσσει (marcada por itálico na tradução) que não só não aparece em outras versões do mito, como tem uma ocorrência ligeiramente ampliada: κήδεα μυρία πέσσει (“rumino milhares de sofrimentos” – verso 639) na fala subsequente de Príamo a Aquiles descrevendo o seu luto até então insone e em jejum (vs. 637-642). Tétis também usa uma expressão semelhante para descrever o luto de Aquiles: “até quando te lamentando e afligindo/ *comerás teu coração* (σὴν ἔδει κρᾶδίην)?” (vs. 128-129) que P. Pucci, como já citado, comenta da seguinte maneira: “É preciso notar este paradoxo: aquele que sofre come seu coração, e não o pão: comer pão é ser humano (...).”¹⁹ Uma substituição análoga opera aqui: o enlutado come não o pão, mas suas tristezas. O que, porém, é um pouco desconcertante é o fato de que Príamo utilize a expressão κήδεα πέσσω (“rumino sofrimentos”) para descrever um estado crítico de luto que antecede a ruptura marcada pelo comer, enquanto o poeta a usa para descrever o estado de Níobe após ela ter comido algo depois da morte de todos os seus filhos. Mas não poderia ele com isso

estar indicando que, mesmo tendo Príamo participado da ceia oferecida por Aquiles, o rei troiano ainda teria, com a destruição final de Tróia, outras tristezas para ruminar, sendo este alívio – assim como a satisfação da fome – algo apenas temporário?

NOTAS

- ¹ O texto grego da *Iliada* adotado aqui é o de David B. Monro e Thomas W. Allen: *Homeri Opera tomus II*. Oxford: Oxford University Press, 1988, 17th edition. A tradução das passagens citadas da *Iliada* é minha e visa somente a uma reconstituição minimamente adequada do sentido, mantendo apenas a unidade do verso mas sem nenhuma preocupação em restituir em português o ritmo do hexâmetro dactílico.
- ² Cf. Richardson: “Notice the contrast between the meal taken by the army and Akhilleus’ implied abstinence: this recurs at 122-125.” (Richardson, N., *The Iliad: A Commentary Volume VI: books 21-24* – General Editor G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 274).
- ³ Para o conceito freudiano de luto ver o ensaio fundamental de Sigmund Freud “Luto e melancolia” na cuidada tradução para o português de Marilene Carone (*Novos Estudos CEBRAP* 32, março de 1992, p. 130-142).
- ⁴ “L’oubli de la nourriture va de pair avec la présence de la mort, quelle que soit la forme sous laquelle elle s’annonce, deuil, désir de tuer ou désespoir profond. Le deuil, par exemple, mime la mort et ses effets; c’est pourquoi la personne endeuillée refuse la nourriture, source et soutien de la vie.” (Pucci, P., *Ulysse polutropos: Lectures intertextuelles de l’Iliade et de l’Odyssée* – trad. Jeannine Routier-Pucci. Lille: Septentrion, 1995, p. 237) As traduções para o português de comentadores em língua estrangeira também são minhas.
- ⁵ “Il faut noter ce paradoxe: celui qui souffre mange son cœur, et non pas le pain: manger du pain, c’est être humain (...).” (Pucci, P., *op. cit.*, p. 240)
- ⁶ “σίτος: (...) ‘grain des céréales’, surtout orge, aussi blé; en mycén. *sito* dans des listes de rations avec les idéogrammes de l’orge et du blé (...), d’où déjà chez Hom. ‘pain’ (ou plutôt ‘galette’?) par opposition à la viande, au vin, etc.; allocation de farine, nourriture, provisions (...).” (Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque 3-4*. Paris: Klincksieck, 1984, p. 1007).
- ⁷ “εὐνή: f. ‘couche’, distinct de λέχος qui est proprement le bois de lit (...); ‘endroit où l’on couche’ en général, dit de soldats, d’animaux; se dit en poésie du lit nuptial et du mariage (...).” (Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque 1-2*. Paris: Klincksieck, 1983, p. 385).
- ⁸ P. Pucci, por exemplo, parece entender assim este termo, quando diz: “Enfim, na *Iliada* XXIV, 129, Tétis pergunta a Aquiles por quanto tempo ele conta se manter de luto ‘esquecido do sono e do comer.’” (Pucci, P., *op. cit.*, p. 240)
- ⁹ Cf. C. W. Mcleod: “130-1 ‘food and sex’ is picked up by ‘sex’ alone: see 456n.” (Mcleod, C. W. ed., *Iliad Book XXIV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 100) e N. Richardson: “(...) Thetis speaks of the need for Akhilleus not only to eat but also to sleep with a woman (130-131).” (Richardson, N., *op. cit.*, p. 289).
- ¹⁰ “The particle denotes, not that something is increased in measure, but that the speaker concentrates on it to the exclusion of other things (...).” (Denniston, J., *The Greek Particles*. Oxford: Oxford University Press, 1954, 2nd edition, p. 482). Ver também Richardson: “In 130 πέρ must be taken as emphasizing the whole phrase γυναικί μίσησθαι (cf. Denniston, *Particles* 482).” (Richardson, N., *op. cit.*,

p.289) E Mcleod: “περ goes with the whole phrase γυναικί μίσησθαι (‘sleeping-with-a-woman’), not γυναικί in particular; and it implicitly contrasts ‘sex’ with ‘death’: cf. Denniston 482.” (Mcleod, C. W., *op. cit.*, p. 100-101).

- ¹¹ W. M. Clarke imagina que para sublinhar o conjunto da frase Homero deveria ter colocado a partícula περ logo após ο ἀγαθόν (se esquecendo, porém, da possibilidade de a oração reduzida de infinito ser enfatizada com esta colocação da partícula): “But the author did not so place περ; and the verse as it stands can only be translated, ‘It is a good thing to have sexual relations, and I mean with a woman’ i.e., ‘not now with Patroclus, or with some other youth’ (perhaps: ‘who would only remind you of him’).” (Clarke, W. M., “Achilles and Patroclus in Love”, *Hermes* 106, Heft 3, 1978, p. 387).
- ¹² “Selon le code héroïque, la rupture du jeûne après le deuil signale le besoin de rejeter l’identification mimétique avec le mort. En général, le retour à la nourriture signifie le retour à une économie contrôlée de la vie, à la sexualité, aux plaisirs (voir *Illiade*, XXIV, 128-132), et à l’acceptation de sa propre mortalité.” (Pucci, P., *op. cit.*, p. 240-241).
- ¹³ Eis o conjunto da passagem de J. Svenbro cujo começo eu resumi sem aspas: “Lorsque Richardson traduit βούβρωστις par ‘consommation de bœuf’ (*eating of oxen*), nous devons mettre cette signification en rapport avec le statut du bœuf dans le système alimentaire des Grecs: ainsi, on est en droit de dire que le mot se réfère à la nécessité spécifiquement humaine de se nourrir de viande de bœuf, nécessité à laquelle même un héros comme Achille ne saurait échapper complètement. La qualification de βούβρωστις par κακή, ‘mauvaise’, signifie sans doute que les hommes qui reçoivent seulement de mauvais dons n’arrivent pas à consommer de bœuf: chassés autour du monde, ils vivent hors de la société, incapables de se procurer eux-mêmes cette viande dont ils besoin.” (*La parole et le marbre: Aux origines de la poésie grecque*. Lund: Studentlitteratur, 1976, p. 52)
- ¹⁴ Antecipo aqui a definição conclusiva de M. M. Willcock: “I define paradeigma as a myth introduced for exhortation or consolation. ‘You must do this, because X, who was in more or less the same situation as you, and a more significant person, did it.’ The Niobe story shows that, in order to produce his parallel in the paradeigma, the author of the *Iliad* is prepared to *invent the significant details of the myth*.” (Willcock, M. M., “Mythological paradeigma in the *Iliad*”, *Classical Quarterly* 14, 1964, p. 142).
- ¹⁵ “*Niobe in Ω eats for the simple reason that Priam must eat.*” (Kakridis, J. H., *Homeric Researches*. Lund: C. W. Gleerup, 1949, p. 99). Para o comentário mais detalhado de Kakridis sobre o mito de Niobe ver o conjunto do capítulo IV de *Homeric Researches* “The myth of Niobe in Ω” (p. 96-105).
- ¹⁶ “To get the parallel with Hector, he wants the children unburied; to get possible buriers out of the way, he turns the people into stone. (...) In the regular version Niobe is turned into stone; to explain the inactivity of the people, Homer has *them* turned into stone.” (Willcock, M. M., *op. cit.*, p. 141).
- ¹⁷ Cf. Mabel Lang: “(...) finally, the otherwise unsuitable burial by the gods could have been invented to parallel the god’s concern in Book 24 for Hector’s burial.” (Lang, M., “Reverberation and mythology in the *Iliad*” in *Approaches to Homer*, edited by C. A. Rubino and C. W. Schelmerdine. Austin: University of Texas Press, 1983, p. 144).
- ¹⁸ “Thus Niobe eats because Priam must eat, but she becomes stone because she had always done so” (Lang, M., *op. cit.*, p. 146)
- ¹⁹ Ver nota 3.

RÉSUMÉ: Ce bref article essaie d'examiner – à partir des exemples d'Achille et de Priam dans le dernier chant de l'*Iliade* – le rapport négatif entre le deuil (comme comportement qui imite le mort) et la nourriture qui, ainsi que le sommeil et le sexe, satisfait temporairement un besoin élémentaire et signale, de cette façon, l'intégration (par la manière socialisante du banquet) de l'endeuillé à la sphère des vivants et à une économie de la vie humaine mortelle. Comme exemples de ce rapport entre deuil et nourriture sont commentés aussi le mythe des deux jarres de Zeus et celui de Niobé, racontés par Achille pour consoler et essayer de faire Priam endeuillé revenir à la continuation immédiate de la vie.

MOTS-CLÉS: Deuil, nourriture, chant 24, *Iliade*.
