



Nova Tellus

ISSN: 0185-3058

novatelu@servidor.unam.mx

Centro de Estudios Clásicos

México

Troca Pereira, Reina Marisol
Manjar ímpio: a origem da mácula humana
Nova Tellus, vol. 29, núm. 1, 2011, pp. 101-127
Centro de Estudios Clásicos
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59121302005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Manjar ímpio: a origem da mácula humana

Reina Marisol TROCA PEREIRA

Universidade de Coimbra

rmtp@ubi.pt

RESUMEN: Este artículo es una acotación que relaciona el inicio de la mácula humana original con el plano dietético carnívoro. La idea no es una novedad, pues diversas filosofías de la Antigüedad Clásica han defendido el vegetarianismo. Es un hecho que la ingestión de carne está ligada a gustos selváticos, animalescos, bárbaros, que no permiten la evolución del hombre.

Impious delicacy: The origins of human taint

ABSTRACT: This article relates the commencement of the original sin of the human race with diet containing the ingestion of meat. This is not a new idea at all, since several philosophies from the classical Antiquity defended vegetarianism. The fact is that meat ingestion is associated to savagery, animal and barbaric tastes which restrain mankind's progress.

PALABRAS CLAVE: Comida, carne, vegetarianismo, ascensión y ruina.

KEY WORDS: Food, meat, vegetarianism, rise and fall.

RECEPCIÓN: 16 de febrero de 2011.

ACEPTACIÓN: 27 de abril de 2011.

Manjar ímpio: a origem da mácula humana

Reina Marisol TROCA PEREIRA

“ἄλις δρυός”¹

Introdução

Seguindo o postu lado proverbial em epígrafe, importa considerar, de facto, o devir da existência humana. Esse percurso transformacional pode analisar-se através de um trajecto culinário com denotações órficas, pitagóricas e (neo)platónicas.

Com efeito, contam-se várias reflexões de cariz cosmológico e teológico, expostas por autores gregos e romanos. Exemplo disso foi o mito das Idades, presente em Hesíodo² e Ovídio,³ que postulava a ocorrência de várias etapas da existência humana, mediante uma degeneração sequencial do homem, desde a Idade do Ouro, à mais próxima - a do Ferro.

Esse declínio moral e comportamental pode associar-se a uma alteração dos preceitos alimentares. De facto, na época de Crono, altura em que os humanos ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων,⁴ “viviam na abundância, afastados de todos os males”, a alimentação processava-se com base nos alimentos espontâneos, como frutos e vegetais, que a terra fornecia.⁵ Também Platão reitera o diferenciamento entre a época de

¹ Cfr., Str., 8. 6. 13; Cic., *Att.*, 2.19. Note-se a afirmação de Zen. 2. 40, a propósito dos dríopes (δρύες) e da distinção entre uma época primitiva e um período social, com a correspondente alteração alimentar: ἐπειδὴ τὸ ἀρχαῖον οἱ ἄνθρωποι βαλάνοις δρυὸς τρεφόμενοι, ὕστερον εὐρεθεῖσι τῆς Δήμητρος, καρποῖς ἐχρήσαντο, “porque antigamente os homens se alimentavam com glândulas, frutos de carvalho; mais tarde, depois da sua descoberta, utilizaram os frutos de Deméter”. A propósito dessa civilização, vid. Hdt., 8.43; Th., 7. 57. 4.

² Hes., *Op.*, 109-201.

³ Ov., *Met.*, 1.89-150.

⁴ Hes., *Op.*, 115.

⁵ Vid. Hes., *Op.*, 118-119. Cfr. Ov., *Met.*, 15. 89-90, 102-112. Note-se, outrossim, o valor de alimentos espontâneos, como a malva e o asfódelo, conforme destaca Hes., *Op.* 40-41: νήπιοι οὐδ’ ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ’ ὄνειαρ, “Loucos! [...] Nem sabem a vantagem que existe na malva e no asfódelo”. A alusão viria a ser recuperada por

Crono e a de Zeus, no presente, tomando por referência a alimentação, conforme se depreende através do seguinte excerto:⁶ ἀλλὰ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπὴν πάντα, καρποὺς δὲ ἀφθόνοους εἶχον ἀπὸ τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐχ ὑπὸ γεωργίας φουμένους, “eles tinham bastante fruta das árvores e de outras plantas, que a terra fornecia espontaneamente, sem o auxílio da agricultura”.⁷

À época, a raça humana encontrava-se mais próxima da divina⁸ e, conseqüentemente, da sua origem, partindo do princípio de que descendia dos deuses. Ainda assim, o estreitamento de ambas as esferas não significava um acréscimo qualitativo. Ora, quer os deuses tenham sido concebidos pelos mortais,⁹ com especial responsabilidade para os poetas Homero e Hesíodo, como expôs Xenófanes de Cólofon,¹⁰ engrandecendo e sublimando as suas próprias características; quer se

Plu., *Septem Sapientium Convivium*, 158a, a título das πρῶται τροφαί, “primeiras formas de alimento”, com a descrição de todas as vantagens, económicas (εὐτελῶν, αὐτοφυῶν, λιτότης, ἀφέλεια) e médicas (ὑγίεια. Cf. Epiménides in Pl., *Lg.*, 677e). Os géneros em apreço eram sobretudo procurados e consumidos pelos escalões sociais mais pobres (vid. Ar. Pl. 543-545: σιτεῖσθαι δ’ ἀντὶ μὲν ἄρτων μαλάχης πτόρθους, ἀντὶ δὲ μάξης φυλλεῖ’ ἰσχνῶν ῥαφανίδων, ἀντὶ δὲ θράνου, “ingerir, em vez de pão, raízes de malvas; rabanete seco, em vez de bolo”). As diferenças de planos alimentares no seio de uma mesma sociedade permitiam igualmente distinguir classes sociais, podendo até justificar actos fora da lei (ἀδικία. Vid. Ath., 286a: ἂν μὴ σοι πωλεῖν θελῇ, ἄρπασον αὐτόν, “se não to facultarem, rouba-o”). De facto, reportavam-se alimentos apenas disponíveis para classes mais abastadas (vid. obras, como Ἡδυπάθεια), e outros mais frequentes e vulgares, associados, por isso, a indivíduos com menos recursos. Contavam-se, a este propósito, os alimentos vegetais de origem selvagem e espontânea, e outros, como peixes de pequena dimensão, conforme cita Ath., 285d, a partir de Crisipo: ἐν Ἀθήναις μὲν διὰ τὴν δαψίλειαν ὑπερορῶσι καὶ πτωχικὸν εἶναί φασιν ὄψον, “em Atenas desprezam os peixes pequenos, devido à sua abundância, e declaram que é comida de mendigos”. Acerca da simbologia associada a certos alimentos, considere-se a sua inserção em escritos (vid. sonho profético da Terra Prometida, com abundância de comida e bebida. Cf. Is., 35:1, Ezeq., 47: 7-12), rituais, bem como a sua funcionalidade em diferentes credos (vid. pão e vinho, na Eucaristia Cristã. 1 *Cor.*, 11:24-25). Vid. Brout, 2003, pp. 97-108.

⁶ Pl., *Stat.*, 272a.

⁷ Embora naturais, os produtos agrícolas eram de certa forma ‘fabricados’ pelo trabalho humano. Cf. Hdt., 7.31, a propósito do mel proveniente das abelhas e aquele que, em certas culturas, resultava do trigo e do fruto do tamarisco.

⁸ Note-se que, segundo Pl. *Stat.*, 271e, a Divindade era um pastor.

⁹ X., fr., 1, 5, 6, 16 Diels. Cf. Clem. Al., *Strom.*, 7.

¹⁰ X., fr., 11 Diels.

tenha verificado a situação inversa,¹¹ a humanidade seria, respectivamente, criadora ou herdeira dessas qualidades e defeitos reconhecidos aos deuses do panteão clássico. Não obstante o trajecto ensaiado desde a antropomorfização e o concretismo divino, para a abstractização¹² e o monoteísmo,¹³ no universo politeísta da Antiguidade, a proximidade em relação ao divino não traduzia necessariamente uma mais-valia qualitativa, que viria a desenvolver-se no âmbito do credo Judaico-Cristão, no qual se considera Deus como expoente máximo de todo o Bem.

A alimentação como fonte degenerativa.

De toda a forma, o progressivo afastamento entre os planos divino e humano mostrava-se como um facto, em cujo cenário a alimentação se apresenta como um elemento adicional, que acentuava o distanciamento entre ambas as esferas. Com efeito, os deuses ingeriam néctar e ambrósia, garantindo assim a sua essência imortal.¹⁴

¹¹ Vid. Prometeu, ou até mesmo a ira de Zeus. Cf. Hes., *Op.*, 109-201; Pl. *Smp.*, 189d-193e. Certas versões dão conta da raça humana, como havendo sido moldada a partir do barro, à imagem e semelhança dos deuses, como se constata em Xenoph., fr. 8-10.

¹² Vid. Clem. Al., 4.51.6, para quem o verdadeiro deus é uma imagem mental e não um objecto estilizado por um artista: ἡμῖν δὲ οὐχ ὑλῆς αἰσθητῆς αἰσθητόν, νοητόν δὲ τὸ ἄγαλμά ἐστιν. Νοητόν, οὐκ αἰσθητόν ἐστὶ [τὸ ἄγαλμα] ὁ μόνος ὄντως θεός, “No nosso ponto de vista, a imagem de Deus não é um objecto feito de matéria captada pelos sentidos, mas um objecto mental. Deus, isto é, o único deus verdadeiro, é captado, não pelos sentidos, mas pela mente”. Cf. a teoria das ideias presente em Pl., *R.*, 6-7, com a metáfora do sol, em Pl., *R.*, 6. 507b-509c, e a alegoria da caverna, em Pl., *R.*, 7. 514a-521d; D. L. 3.15.

¹³ X., DK B 23-24 afirma a existência de um só deus: εἰς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος ἢ οὐδὲ νόημα. οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ’ ἀκούει, “Existe apenas um deus entre deuses e homens – o deus supremo, nada similar aos mortais, em forma ou em pensamento”. Aliás, o documento conhecido como Testamento de Orfeu, produzido no século III a.C., nega o politeísmo, pelo que fora utilizado pela doutrina Judaico-Cristã para reforçar a crença monoteísta. Vid. Ps.-Arist. *Mund.* O papiro de Derveni contém ainda um hino a Zeus, deus único, certamente do conhecimento de Platão. Cf. Pl. *Ti.* 28E, *Lg.*, 715e.

¹⁴ De considerar igualmente a ingestão de leite pelos imortais, num processo intra e inter-racial (e.g. Zeus/cabra Amalteia. Vid., no sentido inverso, E., *Ba.*, 770), ainda que não absolutamente obrigatório (cf. Crono, Diónisos). A amamentação aplicava-se também na esfera humana, numa relação maternal (e.g. Édipo/Antígona, E., *Ph.*, 1527), e (ou) envolvendo outras raças (e.g. Hércules/Hera, Rómulo/Remo, a partir de uma loba). O peito, embora funcione como um símbolo de maternidade, não garante a sinceridade

A partir momento em que a raça dos beneficiados com o roubo de Prometeu recebeu o sexo feminino consubstanciado na figura de Pandora,¹⁵ como forma de castigo divino, deu-se início a um trajecto degenerativo. Até então desconhecidos da raça dos homens, os sofrimentos,¹⁶ a doença (νόσος) e o trabalho (πότος) impõem-se-lhes. No imediato, deixava de ter acessibilidades privilegiadas e facilitadas nos mais diversos domínios. Por conseguinte, todos os bens a que o homem tinha acesso (vid. alimentação) ou detinha propriedade (vid. matrimónio¹⁷) continuavam a frutificar, mas mediante trabalho, condução, cuidado e disciplina,¹⁸ o que reproduzia a essência do novo elemento feminino apresentado: fruto da τέχνη conjunta de várias divindades e não da φύσις. Essa capacidade manipulativa permitia distinguir níveis civilizacionais, numa proporção directa ao distanciamento divino. Eis, pois, que, quanto mais civilizado o povo, mais técnica utilizava nos seus trabalhos e mais artificiais eram os resultados obtidos, face à naturalidade/espontaneidade divina à qual desejava vir a (re)unir-se. Convinha, pois, retroceder e μιμησώμεθα τὸ χρυσοῦν γένος,¹⁹ “imitar a raça da Idade do Ouro”, por forma a que, à margem de τὰ πάθη καὶ αἱ ἐπιθυμίαι, “paixões e desejos”, e com base no labor, qual enxame de abelhas,²⁰ atin-

do sentimento (vid. Clitemnestra, in E., *El.*, 1207: ἔδειξε μαστὸν, face a Sen., *Ag.*, 911: scelestas [...] euita manus). Cf. Pl. *R.*, 5.460c; Arist. *GA*, 777a. Em suma, a alimentação láctea, ainda que natural, não assegurava imortalidade (vid. Idade da Prata, em Hes., *Op.*, 130), nem a pureza dos elementos envolvidos. Aliás, o consumo de leite conhecia-se em povos e civilizações considerados bárbaros, como entre os Índios, os Etíopes, os Citas, os Ciclopes, os Masságetas. Vid. Auberger, 2001, pp. 131-157.

¹⁵ Vid. Hes., *Op.*, 57: ἀντὶ πυρὸς δῶσω κακὸς, “darei, em troca do fogo, um mal!” Vid. Murr, 1969; Rudhardt, 1986, pp. 231-246; Neitzel, 1976, pp. 387-419.

¹⁶ Note-se E., *Or.*, 1-3: Οὐκ ἔστιν οὐδὲν δεινόν οὐδὲ παθος, οὐδὲ ξυμφορὰ θεήλατος ἀνθρώπου φύσις, “não existe nada de terrível, nem de sofrimento, nem de infortúnio divino que a natureza humana não tenha”.

¹⁷ Considere-se o caso de Helena, cuja lascívia e infidelidade são consideradas fruto de uma má ‘gestão’ da parte do esposo (E. *IA* 383-384: κακῶς ἡγήχευ).

¹⁸ Note-se, como resultado dessa necessidade imposta, o desenvolvimento de actividades como a agricultura, a pesca, a caça ou a cozinha. Neste sentido, os cereais (fruto do cultivo) detinham uma conotação negativa, se avaliados perante a malva e o asfódelo (espontâneos), acima referidos.

¹⁹ Porph., *Abst.*, 3.27.

²⁰ Considere-se Hes., *Op.*, 305-306. Cf. X., *Oec.*, 7.33-34; Col. 11.1.26: “Nam illud verum est M. Catonis oraculum: ‘Nihil agendo homines male agere discunt’”, “Com efeito, é verdadeiro o dito de Catão: «Não fazendo nada, os homens aprendem a fazer mal».

gissem a verdadeira liberdade (ἐλευθερία). Daí a injustiça daqueles que se aproveitavam do trabalho alheio, como os βασιλεις, “reis devoradores de presentes” (Hes., *Op.*, 48-49),

No momento em que o plano alimentar humano começou a integrar uma dieta carnívora, registou-se um reflexo imediato, ainda mais acentuado, nos comportamentos assumidos. O consumo de carne potencializava o gosto pelo sangue, bem como actos de bestialidade.²¹ Na realidade, a sarcofagia não só facultava a distinção entre os planos divino e humano, como permitia também comparar os homens aos restantes animais e aos comportamentos típicos da sua selvajaria. Não são, por isso, raros os símiles e as metáforas que equiparam certos homens, pelas atitudes assumidas, a animais,²² assim como afirmações que assumem a valência de máximas, como “*lupus est homo homini*”.²³

Porque tanto a fome como a sede constituíam desejos corporais, e simultaneamente necessidades primárias,²⁴ tornava-se imperioso assumir uma perspectiva platónica,²⁵ de modo a satisfazê-los, mas sem excessos (μηδὲν ἄγαν), e de man eira a que a alma soberana se opusesse²⁶ e dominasse²⁷ o invólucro somático que a enclausura.²⁸ Dese-

²¹ Cf. Ov., *Met.*, 15.86-87; Sen., *Thy.*, 732.

²² Notem-se, a título ilustrativo, as seguintes comparações: do infanticídio perpetrado por Atreu, “qualis Armenia leo”; a atitude implacável de Agamémnon, λέων ὡς ἢ Ἀτρεΐδης, “como um leão”, em *Il.*, 11.129-130, donde também Clitemnestra e Egisto comparados a uma leoa e a um lobo, respectivamente, em *Od.*, 11.411: αὐτὲ δῖπυος λέαινα συγκοιμώμενη ἢ λύκῳ, λέοντος εὐγενοῦς ἀπουσίῳ, “a leoa de duas patas, que acasala com um lobo, na ausência do nobre leão”; a morte de Agamémnon, equiparada, qual ritual de bufonia, à de um boi, em *Od.*, 11.411; o aproveitamento de Orestes do festim preparado por Egisto, para matá-lo, como a uma peça de carne. Vid. E., *El.*, 855-858.

²³ Vid. Plaut., *As.*, 495.

²⁴ Para além de atender a uma das necessidades primárias do homem, devem notar-se outras utilizações associadas a certos alimentos, aos quais se reconheciam aplicações no âmbito da medicina, do erotismo (e.g. mandrágora ou ‘maçã do amor’, Dsc., 4.76), da contracepção (e.g. silphium ou ‘dádiva de Apolo’. Vid. Ar., *Eq.*, 893-901; Plin., *HN*, 13.42; Catul., 7; Macr., 2.4.1. Cf. Plin., *HN* 22.44.91), do aborto (vid. periclímeno, in Dsc. 4.14), entre muitas outras.

²⁵ Considerem-se, a propósito, Burkert, 1960, pp.159-77; Uždavinys, 2004; Gallop, 1975, p.89.

²⁶ Vid. Pl., *Phdr.*, 94b7-c1, c9-e6. Cf. Pl., *R.*, 439c2-d8, 441b2-c2.

²⁷ Vid. Pl., *Phdr.*, 80a, 94b-d.

²⁸ Vid. Pl., *Phdr.*, 82e-83a.

jos corporais, paixões e medos não deveriam, pois, ser tomados como reais.²⁹

É precisamente esse refreamento estóico, pela apatia (ἀπάθεια), que asseguraria a superioridade da raça dos humanos sobre os demais seres,³⁰ que com eles partilham o mesmo cosmos, conforme atestam filósofos, a exemplo de Aristóteles:³¹ τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγῳ [αἰσθανόμενα] ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ, “é que os outros animais para além do homem mostram-se subservientes, não para com a razão, ao apreendê-la, mas para com os sentidos”. Pese embora a ocupação humana do lugar cimeiro na *scala naturae* de Aristóteles,³² mereciam reprovação os seus desejos incontidos de vária ordem, como riqueza, sexo e até alimentação.³³ Eis, por conseguinte, que se justificam as repetidas exortações ao abandono de hábitos alimentares carnívoros e sanguinolentos.³⁴ A exemplo disso, o neoplatónico Porfírio apelaria a Firmo Castrício (Firmus Castricius) para regredir no que considerava ser a apostasia de ter abandonado o vegetarianismo,³⁵ enquanto elo de ligação aos preceitos religiosos. Selecciona, para o efeito, quatro razões, na sua obra *De Abstinencia*, a saber: por um lado, o facto de a alimentação dos seres carnívoros se revelar imoderada e imprópria para a vida filosófica; por outro, o princípio de que são ímpios todos os que sacrificam animais; por outro lado ainda,

²⁹ Vid. Pl., *Phdr.*, 81b3-5, 83d6-7, 94b8-10, 94d5.

³⁰ Note-se a infelicidade que viria a atingir Agamémnon, pela ambição desmesurada que se mostrara incapaz de conter, colocando em prática o princípio horaciano “aurea mediocritas” (Hor., *Carm.*, 2.10.5). Vid. E., *IA* 337: ἐσπούδαζες ἄρχειν Δαναΐδας, “Ávido de comandar os dânanos para Ílion”.

³¹ Arist., *Pol.*, 1254b.

³² Vid. Arist., *PA*, 656a.

³³ No âmbito nutricional, o apetite voraz excessivo pode verificar-se em figuras como nos companheiros de Ulisses, devoradores dos bois de Hiperíon, *Od.*, 1.8-9; nos pretendentes de Penélope, que ocupavam abusivamente o palácio de Ítaca e consumiam bens alheios (ἀλληλοφαγία), conforme constata Telémaco, em *Od.*, 1.250-251; em glutões (vid. γαστριμαργία) antropofágicos, como o lídio Cambes, que ingerira a sua própria esposa, como se constata em Eut., *Od.*, 9.310: Καμβύσις δὲ, βασιλεὺς Λυδῶν, φάγος καὶ πολυπότης ὦν νυκτός ποτε τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα κατακρεουργήσας ἔφαγεν, “Mas Cambes, rei dos Lídios, glutão e sedento, certa vez de noite esquartejou e comeu a esposa”; e até na autofagia de Erisícton. Vid. Ath. 10.416; Ov., *Met.*, 8.738-878.

³⁴ Vid. *Met.*, 15.469-472.

³⁵ Dombrowski, 1984; Walters & Portmess, 1999, pp.1-36; Preece, 2008; Spencer, 1996.

porque os antigos sábios condenavam a alimentação baseada em carne;³⁶ finalmente, porque os animais também possuem uma razão, quer interna (demonstrando memória, prudência, sensações³⁷), quer externa (pela comunicação entre pares, apesar de os humanos não compreenderem essa linguagem, assim como a de várias outras culturas). Estes seres podem, outrossim, auxiliar o homem, nos seus afazeres campestres, e, por tal, merecem um tratamento justo, isto é, sem sofrer ferimentos.

O consumo de carne e a realização do culto.

Nenhum motivo legitimaria a continuidade da prática do consumo de carne, nem mesmo uma alegada imperiosidade de reverenciar os deuses, através de sacrifícios. Uma dieta baseada em carne animal aproximava as figuras do caçador e do cozinheiro,³⁸ porquanto ambos se tornavam, em simultâneo, criminoso e sacrificador. Porém, conclui-se que transformar os imoladores, *homines necantes*, em sacerdotes, *homines religiosi*,³⁹ os quais ritualizavam o sacrifício de vítimas, seguidamente degustadas,⁴⁰ supostamente cumprindo o gosto dos deuses, deveria entender-se como um mero pretexto justificativo. Afinal, continuava a ser possível facultar banquetes, sem recurso ao sacrifício de animais, uma

³⁶ Vid. Dombrowski, 1984, p. 2, a propósito de Pitágoras, Empédocles, Teofrasto, Plotino, Porfírio e eventualmente até Platão.

³⁷ Note-se Clark, 1977. Considere-se a evolução do tratamento do cão, da *Ilíada*, onde surge como um animal necrófago, Il.1.4, para a *Odisseia*, *Od.*, 17.290-327. Vid. Dombrowski, 1984 b, pp.141-143.

³⁸ O tratamento da alimentação justificava, para além do envolvimento de mulheres e escravos na área, a existência da classe profissional de indivíduos ligados à cozinha (e.g. Arquestrato, séc. IV a. C.), bem como a difusão literária do topos culinário, tanto em livros técnicos (vid. Apicius, *De Re Coquinaria*), como em obras de diversos géneros, de modo disperso, com maior (vid. Poema Moretum; Ateneu, *Deipnosophistas*) ou menor (e.g. Macr., 3.18) desenvolvimento. Considere-se, neste âmbito, também a abordagem do topos do symposium, assim como de figuras associadas (vid. Vendedor, em Ar., *Eq.*), na cena cómica, desde a Comédia Antiga. Certamente correspondia ao gosto das audiências e tinha uma funcionalidade dramática, para denotar exuberância; situações de vitória (cf. κῶμος) ou de celebração da paz (vid. Ar., *Lys.*, Ach., *Pax.*); associação com a guerra (vid. Ar., *Ach.*, 1095-1142); ou alteração circunstancial (Ar., *Ec.*, *Ra.*, Pl., *Av.*). Vd. Wilkins, 2000.

³⁹ Vid. Ov., *Met.*, 15.111-40.

⁴⁰ Note-se Ov., *Met.*, 15.141-2.

vez que a terra não privara os mortais de leite e mel.⁴¹ Depreende-se, assim, que não seriam os deuses que exigiam ou sequer se regozijavam com sacrifícios,⁴² em particular, com vítimas humanas.⁴³ A degustação de carne, a caça, a execução de sacrifícios e de outros actos sanguinolentos acentuavam a clivagem face à esfera divina; denotavam a degeneração humana e exprimiam um padrão comportamental nada abonatório. Considere-se, pois, a respeito, o posicionamento de Platão,⁴⁴ a propósito da celebração divina, sem recurso a rituais sangüinários, o que, não apenas retirava o culto divino de um pedestal aristocrático, como também alargava a possibilidade de reverenciar as divindades, mesmo a pessoas sem recursos económicos capazes de proporcionar hecatombes:

τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρώμεν πολλοῖς· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὥς οὐχ ὅσιον ὃν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

O costume dos homens se sacrificarem entre si, de facto, sobrevive ainda agora entre muitos povos, enquanto, entre outros, ouvimos de que forma o costume inverso existiu, quando eram proibidos até de comerem um boi, e as suas ofertas aos deuses consistiam, não em animais, mas em bolos e em sementes embebidas em mel e noutros sacrifícios desprovidos de sangue, e abstinham-se da carne como se fosse ímpio comê-la ou manchar de sangue os altares dos deuses; em vez disso, os homens que existiram viveram a

⁴¹ Vid. Ov., *Met.*, 15.79-80.

⁴² Cf. Δελφοῖσι θύσας αὐτὸς οὐ φαγῇ κρέας, “se sacrificares em Delfos, tu próprio não comerás carne” (Corpus Paroemiographorum Graecorum I.393). Vid. Lissarrague, 2000, p. 133, a propósito da morte de Esopo, em Delfos (Plu., 556F-557A).

⁴³ Vejam-se as palavras de Ifigénia, E., *IT.*, 386-391: ἐγὼ μὲν οὖν | τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα | ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἡσθῆναι βορᾶ, | τοὺς δ' ἐνθάδ', αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους, | ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ: | οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνον κακόν. “Não é possível que Leto, esposa de Zeus, tivesse dado origem a tamanho disparate. Eu julgo que o festim preparado por Tântalo para os deuses não deve ser acreditado, que eles se alimentaram da carne do seu filho; e eu penso que as pessoas aqui, que são elas próprias matadoras de homens, reportam à deusa o seu comportamento deplorável. Ora eu acredito que nenhum deus é mau”.

⁴⁴ Pl., *Lg.*, 6-782c-d. Cf. Pl., *Epin.*, 975b.

chamada *vida órfica*, restringindo-se apenas a comida inanimada e abstendo-se, pelo contrário, de tudo o que tinha vida.

Contudo, convém considerar episódios, como a ofensa de Agamémnon a Ártemis θηροκτόνος, que exige, a título de reparação, o sacrifício da sua filha Ifigénia. Não obstante, contrariamente às decisões obstinadas dos humanos, a deusa apiedar-se-ia e substituiria a vítima por um cervo.⁴⁵ Todavia, nem todos os deuses pareciam prescindir dos sacrifícios. De facto, note-se, a título ilustrativo, Atena. A deusa viria a exigir a Orestes que erguesse um templo a Ártemis Tauropolos, instituindo a celebração de um festival reabilitador, no âmbito do qual ordena que ἐπισχέτω ξίφος ἢ δέρη πρὸς ἀνδρὸς αἷμά τ' ἐξανιέτω, ἢ ὅσας ἔκατι θεὰ θ' ὅπως τιμὰς ἔχη,⁴⁶ “alguém segure uma espada contra o pescoço de um homem e derrame sangue”. E também Deméter havia punido os arcádios, por terem abandonado o seu culto, ameaçando-os com o canibalismo: νοσφισθεῖσα γέρα προτέρων τιμὰς τε παλαιάς, καί σ' ἀλληλοφάγον θήσει τάχα καὶ τεκνοδαίτην,⁴⁷ “Porque ficou privada de privilégios e de honras antigas prestadas pelos homens, em tempos passados. E em breve far-vos-á comer-se uns aos outros e alimentarem-se dos vossos filhos”.

Além do mais, seria de todo proveitoso ponderar ainda, neste sentido, acerca do carácter ambivalente das divindades,⁴⁸ a fim de proceder em conformidade com as exigências dos seus cultos, nem sempre absolutamente pacíficos. Considere-se, a título de exemplo, a reverência a Apolo. Se, por um lado, este deus velava pela saúde, poderia também lançar as suas flechas sobre os homens, punindo-os, como sucedeu com a peste que assolou os Aqueus, no canto inicial da *Ilíada*. Por conseguinte, surge epitetado, ora enquanto ἀγνός Ἀπόλων,⁴⁹ “Apolo puro”, σωτήρ Ἰσθι καὶ παιώνος,⁵⁰ “curador e salvador”, Ἀγνιεύς, “protector das estradas”, sendo associado com os filósofos e com atitudes elevadas; ora como Apolo μάχαιρα. Reflectia, nesta medida, o sentido implicado

⁴⁵ Cf. E., *IT.*, Notem-se outros casos exemplificativos de comiseração divina, como Júlia Luperca, Valéria Luperca (Iulia Luperca, Valeria Luperca).

⁴⁶ E. *IT.* 1458-1461.

⁴⁷ Paus., 8.42.6.

⁴⁸ Vid. Bruit, 1984, pp. 339-67.

⁴⁹ Vid. E., *Supp.*, 214.

⁵⁰ A., *Ag.*, 512.

no seu nome, conforme é possível depreender-se (vd, *nomen omen*): ἀπόλλυμι, “destruir”, imagem que se comprova pelos rituais de Delfos,⁵¹ ou pelo epíteto, λυκοκτόνος⁵² “matador de lobos”, associando-se com o sofrimento.⁵³

Sendo certo que havia que celebrar as divindades, a dúvida permaneceria, então, quanto à natureza das vítimas a sacrificar.

A bestialidade antropofágica: os ciclopes

Originariamente, as deidades teriam sido agraciadas com oferendas vegetais. Todavia, uma forte escassez de alimentos terá provocado uma alteração dos hábitos alimentares, recorrendo-se ao canibalismo: “*genera ... quae corporibus humanis uescerentur*”⁵⁴ e, consequentemente, à veneração dos deuses com vítimas humanas, conforme regista Porfírio:⁵⁵

Ἄπ’ ἀρχῆς μὲν γὰρ διὰ τῶν καρπῶν ἐγίγνοντο τοῖς θεοῖς θυσίαι. Χρόνῳ δὲ τῆς ὀσιόντος ἡμῶν ἐξαμελησάντων, ἐπεὶ καὶ τῶν καρπῶν ἐσπάνισαν καὶ διὰ τὴν τῆς νομίμου τροφῆς ἔνδειαν εἰς τὸ σαρκοφαγεῖν ἀλλήλων ὥρμησαν, τότε μετὰ πολλῶν λιτῶν ἱκετεύοντες τὸ δαιμόνιον σφῶν αὐτῶν ἀπῆρξαντο τοῖς πρῶτον [...].

Ora, originariamente os sacrifícios aos deuses eram feitos com colheitas. Com o tempo, acabámos por negligenciar o divino, e, quando as colheitas começaram a escassear e, em virtude da falta de comida condigna, as pessoas começaram a comer a carne umas das outras. Então, implorando o divino com muitas preces, primeiramente ofereceram sacrifícios, escalonados de entre eles mesmos [...].

A prática da imolação de seres humanos configuraria um padrão comportamental subanimalesco,⁵⁶ uma vez que nem os animais têm por hábito atacar os da própria espécie. Esse acto bárbaro recuperava também alguns *exempla* remotos, quer no plano celestial, quer já no plano humano.

⁵¹ Vid. Bruit, 1984, pp. 339-367; Detienne & Doueichi, 1986, pp. 46-53; Roux, 1976; Roux, 1964, pp. 30-40.

⁵² Porph., *Abst.*, 1.22.

⁵³ Cf. A., *Ag.*, 1083-1084.

⁵⁴ Plin., 7.2.

⁵⁵ Porph., *Abst.*, 2.27.1-2

⁵⁶ Vid. Arist., *Pol.*, 8.1338b, *EN*, 1143b.

Considere-se, pois, desde logo, a monstruosidade dos Ciclopes sem lei (ἄθεμισταί). Apesar de terem à sua disposição, tal como na Idade do Ouro, sob Crono, mesmo sem trabalho, trigo, cevada e vinhas,⁵⁷ reconheciam-se-lhes hábitos violentos e antropofágicos, porventura ainda recorrentes na época de Pitágoras,⁵⁸ como demonstra Κύκλωπός τε βίης μεγάλῃτορος, ἀνδροφάγοιο,⁵⁹ “o altivo Cíclope, comedor de homens”.

A mácula original: os Titãs

A selvajaria canibal detinha uma proveniência bastante recuada. É de observar, neste sentido, a disposição teofágica dos Titãs, ao desmembrar (σπαργμός) e devorar a carne crua (ὁμοφαγία) de Zagreu/Diόνisos,⁶⁰ enquanto este brincava.

Os titãs começaram a ser evidenciados por Homero,⁶¹ segundo denota Pausânias,⁶² ligando o episódio à fundação dos τέλει dionisíacos: Διονύσῳ Βακχεῖῳ τελεσθῆναι,⁶³ “ser iniciado nos mitos dionisíacos”. Constatase assim o vínculo da desagregação de Diόνisos, por um lado, com o início dos mistérios Dionisíacos, introduzidos por Orfeu, ele próprio posteriormente retalhado pelas Ménades, conforme denota Apo-

⁵⁷ Vid. *Od.*, 9.107-112.

⁵⁸ Vid. Porph., *Abst.*, 1.23. Note-se *Od.*, 9.297, a propósito dos Ciclopes antropófagos

⁵⁹ *Od.*, 10.200. Cf. a selvajaria dos Lestrigones, na Sicília, *Od.*, 10. 80-132.

⁶⁰ Vid. A., fr., 124; Call., fr., 171; D.S. 4.4.1, 4.4.5, 4.5.2, 4.6.1, 5.75; Paus., 7.19, 8.37.1; Orph., *H.*, 29, 30, 46; Clem. Al., 2.15; Nonn., 4.268 ss., 5.562 ss, 6.155 ss., 10.290 ss., 24.43 ss., 31.28 ss., 36.119 ss., 38.206 ss., 39.70 ss., 44.198 ss., 48. 41 ss., 48.962 ss.; Tz. Ad Lyc. 355. Relativamente à Cultura Egípcia, notem-se Hdt., 2.48,49; D. S. 4.6.1. Na Cultura Romana, vid. Ov., *Met.*, 6.114; Hyg., *Fab.*, 150,155,167. Cf. Detienne, 1986; Comparetti, 1873, pp. 227-251; Rose, 1936, pp. 79-96, a propósito da consciência de uma falta original desde a época Arcaica, baseando-se numa análise de Pi. fr 133, a partir de Pl., *Men.*, 81b-c. Cf. Mead, 1995, pp. 102-152, Bianchi, 1966, pp. 117-126; Alderink, 1981, pp. 70-71; Flaumenhaft, 1994, pp. 57-84; Brisson, 1992, pp. 493-494, sobre a referência a uma alquimia alegórica da parte de Olimpíodoro; Edmonds, 1999, pp. 36-73; Bernabé, 2002, p. 401; Rudhardt, 2002, pp. 483-501; Bos, 2003, pp. 315-357; Edmonds, 2009, pp. 511-532; West, 1985, pp. 174-175.

⁶¹ *Il.*, 14.279.

⁶² Paus., 8.37.5.

⁶³ Hdt., 4.79.1. Vid. D. S. 5.75.4 e uma relação entre a iniciação dionisíaca e o culto órfico. Cf. Bernabé, 2002, pp. 401-433; Lada-Richards, 1999.

Iodoro:⁶⁴ εὔρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια, καὶ τέθραπται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν μαινάδων, “Orfeu também inventou os mistérios de Díónisos, e tendo sido despedaçado pelas Ménades, encontra-se enterrado na Piéria”; por outro lado, com as Báquides⁶⁵ e a recusa em introduzir o seu culto, por parte de Penteu.⁶⁶

Uma visão tardia relacionava os Titãs com a gênese da raça humana, após o castigo aplicado por Zeus: [...] Τιτῆνας ἀπ’ οὐρανοῦ ἐξέλασεν Ζεὺς,⁶⁷ “Zeus retirou os Titãs do céu”, depois de fulminá-los, na sequência do mau uso que haviam feito da liberdade.⁶⁸ Dessa fuligem, ou do seu sangue, teria emanado a raça humana. Vejam-se, pois, as afirmações de Opiano,⁶⁹ nesse sentido:

ἀλλά τις ἀτρεκέως ἰκέλην μακάρεσσι γενέθλεν, ἢ ἄνθρωπος ἀνέφυσε, χερεῖονα δ’ ὥπασεν ἀλκήν, ἢ εἴτ’ οὖν Ἰαπετοῖο γένος, πολυμήτα Προμηθεύς, ἢ ἀντωπὸν μακάρεσσι κάμει γένος, ὕδατι γαῖαν ἢ ξυνώσας [...] εἴτ’ ἄρα καὶ λυθροῖο θεορρύτου ἐκγενόμεσθα ἢ Τιτῆνων.

Alguém criou os homens para constituir uma raça similar aos deuses abençoados, embora lhes tenha dado uma força inferior: quer tenha sido o

⁶⁴ Apollod., 1.3.2. Note-se, a este propósito, o aproveitamento do ciclo de morte-ressurreição noutros domínios, como nos rituais de iniciação; nos rituais matrimoniais; na Natureza (cf. Deméter/Perséfone); e também noutras civilizações e mitologias, como a egípcia (e.g. esquarteramento de Osíris. Vid. Plu., 351d-384c) e noutros credos religiosos, designadamente no Judaico-Cristão.

⁶⁵ Filha de Cadmo, rei de Tebas, Agave difundiu a falsa informação de que a sua irmã Sémele fora fulminada por Zeus como castigo por ter engravidado de um mortal e assegurado a Zeus que o filho era seu. Mais tarde, Díónisos vingaria a honra da sua mãe (Sémele, na vertente mortal, ou Tione, na acepção divina, após o resgate dos Infernos), aproveitando para simultaneamente punir o filho de Agave, Penteu, avesso ao seu culto. Inspirou um furor divino em Agave, que a fez subir ao monte Citéron, acompanhada das Bacantes, e esquarterar o seu filho, Penteu, sem que se apercebesse da sua identidade. Vid. Lanza, 1988, pp. 15-39.

⁶⁶ Negligenciar um culto traduzia-se num acto faltoso de impiedade e insolência, necessariamente punível, ao abrigo da justiça retributiva (vid. falta de fé manifestada por Penteu, E. Ba. 617: ἐλπίσιν δ’ ἐβόσκειτο. Cf. Ájax dizia não necessitar da ajuda dos deuses; revelando grande insolência, Ícaro não atendeu às recomendações de seu pai Dédalo; Énoe, desprezava os deuses e em especial o culto de Ártemis e Hera; Hipólito).

⁶⁷ Hes., *Th.*, 819.

⁶⁸ Vid. Pl., *Leg.*, 701b.

⁶⁹ Opp., 5.4-7.

filho de Japeto, Prometeu, de muitos artifícios a criar o homem, à semelhança das divindades, misturando terra com água [...], quer tenhamos nascido do sangue divino que fluiu dos Titãs.

O delito teofágico cometido pelos ímpios Titãs transmitir-se-ia, na forma de culpa original ancestral (ποινὴ παλαιή⁷⁰), às criaturas deles provenientes, designadamente aos homens, pois, como refere Dio Crisóstomo,⁷¹ ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος ἐσμὲν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. ὥς οὖν ἐπεινῶν ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμῆσάντων, οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμὲν, “nós homens somos do sangue dos Titãs; e uma vez que eles são hostis para com os deuses, nós também não somos amigos destes últimos”.

Se eram de esperar consequências para a humanidade, a partir do dolo da carne, com que Prometeu enganara Zeus,⁷² a cena titânica explicaria todos os sofrimentos imputados à raça humana, que, ao longo das suas sucessivas existências (vid. transmigração) deveria almejar por afastar-se da falta original (αἵτιος) dos seus ancestrais titânicos e empreender um movimento de ascese. Embora concebida a partir dos ímpios Titãs, igualmente parte do corpo de Diόνισος por eles despedaçada e degustada, encontra-se presente na raça humana originada. O homem herdaria, então, a selvajaria dos titãs e a divindade de Diόνισος.⁷³ O comportamento nocivo humano não constituía, assim, algo intrínseco ao homem, mas antes o resultado de uma culpa hereditária não expiada, que condiciona a sua natureza, conforme atesta Platão:⁷⁴ οἷστρος δέ σέ τις ἐμφύομενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων, περιφερόμενος ἀλιτηριώδες, “roubar não tem origem humana, nem origem divina, mas trata-se de um impulso gerado nos homens antigos, a partir de faltas não expiadas”. Devia, portanto, afastar-se da primeira tendência (titânica) e aproximar-se da segunda (dionisíaca). Interessa, pois, apelar para o imortal Diόνισος *Liberator*⁷⁵ renascido, parcialmente

⁷⁰ Vid. Pl., *Men.*, 81b.

⁷¹ D., *Chr.*, 30. Cf. Str., fr., 39-40; Paus., 5.25.10; Orph., *H.*, 37; Lyc., 1358 pas.

⁷² A., *Pr.*, 248-250, 551-2.

⁷³ Vid. Christopoulos, 1991, pp. 205-222.

⁷⁴ Pl., *Leg.*, 854b.

⁷⁵ Vid. Uma lamella aurea (séc. IV a. C.), descoberta em Pelina: Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε. Cf. Nonn., *Dionys.*, 7. 7 pas. Conhecem-se três nascimentos a Diόνισος: primeiramente,

existente em cada ser humano. Esta potencialidade reconhecida a Diônisos Liseu, capaz de libertar o homem do jugo de penas decorrente das faltas dos seus antepassados, surge contemplada num poema órfico,⁷⁶ que seguidamente se transcreve:

“Ὅτι ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος· διὸ καὶ Λυσεύς ὁ θεός, καὶ ὁ Ὀρφεύς φησιν·
| ἄνθρωποι δὲ τεληέσσας ἐκατόμβας | πέμψουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτησιν |
| ὄργιά τ’ ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων | μαϊόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων
κράτος, οὓς κε θέλησθα | λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

Diônisos é motivo da libertação, pelo que o deus é também apelidado de Libertador. E Orfeu afirma: «Homens que efectuam rituais enviarão hecatombes todas as estações do ano e celebrarão festivais, procurando libertar-se dos ancestrais sem lei. Tu, tendo poder sobre eles, libertarás quem quiseses do duro trabalho e sofrimento sem fim».

Registavam-se, desde logo, aspectos que seriam filosoficamente aproveitados (vid. Pitagorismo; orfismo; platonismo; neoplatonismo). Notem-se alguns preceitos comuns, tais como a exigência de total ausência de derramamento de sangue, conforme o ensinamento de Orfeu, reportado por Aristófanes⁷⁷ Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ’ ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ’ ἀπέχεσθαι, “Com efeito, Orfeu ensinou-nos ritos e também a abstermo-nos de matar”; o vegetarianismo;⁷⁸ a concepção do corpo como prisão da alma. Neste sentido, Platão⁷⁹ parte da tradição titânica e comenta, seguindo o postulado órfico, que o corpo constituía um invólucro para uma alma, que estava a expiar uma falta ancestral: οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα [...] ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὣν δὴ ἔνεκα δίδωσιν τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σφύζηται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, “entre os órficos [...] com a ideia de que a alma está a sofrer castigos por algo,

enquanto Fanes, diversas vezes chamado Diônisos; depois, enquanto Zagreu e, por fim, enquanto Diônisos, havendo sido o seu corpo reconstituído. Cf. a reparação do corpo de Pélops.

⁷⁶ OF 232 K.

⁷⁷ Ar., *Ra.*, 1032.

⁷⁸ Note-se Hipólito, comparado por Teseu a um órfico, pela dieta vegetariana seguida, à base de σῖτος, E., *Hipp.*, 953.

⁷⁹ Pl., *Cra.*, 400c.

eles pensam que tem o corpo como um invólucro, para a manter a salvo, como uma prisão, e isto é, como o próprio nome denota, o mais seguro para a alma, até a penalidade estar paga”.

Porém, face a isto, Porfírio⁸⁰ não assume uma posição fundamentalista, admitindo o consumo e a morte de animais. Justifica a sua posição com as celebrações divinas dos pitagóricos, bem como com a permissividade de Pitágoras e dos seus antecessores em admitir que os atletas bebessem leite, ingerissem queijo e comessem carne, para aumentar as suas forças. Posições mais extremadas de vegetarianismo seriam, pois, pós-pitagóricas. Aliás, o sacrifício e consumo de animais ditos menores, cuja produção o homem controla, como ovelhas/cabras e bois/porcos, expiava, em última instância, a sua culpa. Mediante essa perspectiva, os porcos devastavam as vinhas de Díónisos, e o gado caprino a colheita de Deméter. Ademais, Clódio, Pôntico, o epicurista Hermaco, estóicos e peripatéticos expressavam-se contrariamente à abstinência de comida animal. Esses animais apresentavam-se como qualquer outro alimento obtido a partir de actividades de controlo sobre a natureza, como a agricultura. Distinguiam-se, todavia, dos animais selvagens, recolhidos em actos de caça. Na realidade, seria perfeitamente plausível, *mutatis mutandis*, estabelecer um paralelismo entre um caçador e um guerreiro,⁸¹ na medida em que este último também garantia a sua própria sobrevivência física, perseguindo o seu adversário/vítima que, uma vez dominado, sacrificava, apoderando-se então da sua vida e dos seus haveres. De considerar, neste sentido, as palavras de Plutarco:⁸²

οὕτω τὸ πρῶτον ἄγριόν τι ζῷον ἐβρώθη καὶ κακοῦργον, εἴτ' ὄρνις τις ἢ ἰχθὺς ὃς εἴλκυστο· καὶ γευσάμενον οὕτω καὶ προμελετήσαν ἐν ἐκείνοις τὸ φονικὸν ἐπὶ βοῶν ἐργάτην ἦλθε καὶ τὸ κόσμιον πρόβατον καὶ τὸν οἰκουρὸν ἀλεκτρυόνα· καὶ κατὰ μικρὸν οὕτω τὴν ἀπλησίαν στομώσαντες ἐπὶ σφαγᾷ ἀνθρώπων καὶ πολέμου καὶ φόνους προήλθομεν.

No início, alguns animais selvagens e nocivos eram degustados. Depois, aves ou peixes viriam a ter a sua carne despedaçada. E então, quando os

⁸⁰ Porph. *Abst.*, 2.26.

⁸¹ Considere-se, a título exemplificativo, Aquiles, guerreiro que recebe um epíteto (Il.20.207: ὀμηστής, “devorador de carne”) correntemente atribuído a animais, como o cão (Il., 22.67).

⁸² Plu., *Quaestiones Coniuviales*, 2.4 b-c.

nossos instintos assassinos já tinham provado sangue e haviam praticado tal costume com animais selvagens, avançaram para o boi que arava a terra, as pacatas ovelhas e o galo caseiro. Assim, pouco a pouco, dando largas ao apetite insaciável, avançamos para as guerras, a chacina e a morte dos seres humanos.

Percurso dietético para a redenção

Após a primeira morte física, a alma deveria retornar à terra para mais duas vivências,⁸³ findas as quais Perséfone liberta-la-ia do παλαιὸν πένθος herdado dos Τιτῆνες [...], ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων,⁸⁴ “Titãs [...], antepassados dos nossos pais”. Permitia, uma vez purificada, que incorporasse um rei, um herói ou um sábio. Esse movimento propiciaria que, após várias existências, a alma, porque imortal (ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα), alcançasse a purgação, ao “conseguir relembrar o que outrora conhecia, acerca da virtude e de outras questões” (ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ’ εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο⁸⁵).

Plutarco⁸⁶ tece as seguintes afirmações, a propósito das “culpas ancestrais” causadas pelos Titãs e causa do sofrimento humano, que seriam expurgadas, no decorrer de sucessivas reencarnações. Eis, então, a importância de que se revestem a transmigração e a metempsicose:

[...] ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχάς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκη τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδεδένται. Καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμνημένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ’ αὐτὸν τολμήματα, κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις γευσασμένων τοῦ φόνου, ἠνιγμένος ἐστὶ εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν ὃν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, καὶ τοῦτ’ ἐστὶ κολαζομένους καὶ δίκην διδόντας.

[...] corpos mortais, como castigo pelo assassinio, a degustação de carne animal e o canibalismo. Esta doutrina, porém, parece ser ainda mais antiga, pois as histórias contadas acerca dos sofrimentos e desmembramento de

⁸³ Vid. Pi., O., 2.68.

⁸⁴ Orph., H., 37.

⁸⁵ Pl., Men., 81b.

⁸⁶ Plu., Περί σαρκοφαγίας, 1. 7.

Diónisos e as ultrajantes investidas dos Titãs sobre ele, e a sua punição e fulminação por um raio, depois que provaram o seu sangue – tudo isto é um mito que, no seu íntimo tem um sentido relacionado com o renascimento. Ora, essa faculdade dentro de nós é irrazoável, desordenada e violenta e não provém dos deuses, mas de espíritos malignos, que os antigos denominaram Titãs, o mesmo é dizer, aqueles que são punidos e submetidos a correcção.

A aproximação titânica e a consequente alteração do plano dietético humano acarretaria repercussões político-sociais. O legado da justiça levado a cabo por Crono (ἄνθρωποισι δ' ἔδωκε δίκην,⁸⁷ “deu a justiça aos homens”) traria mudanças para a convivência social e a vida na πόλις. Desde logo, permitia efectuar uma distinção face a comunidades animais e a civilizações primitivas alelófagas da *barbárie*, como refere Heródoto,⁸⁸ tomando por base os devoradores de homens - andrófagos: ἀνδροφάγοι δὲ ἀγριώτατα πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἥθεα, οὔτε δίκην νομίζοντες οὔτε νόμῳ οὐδενὶ χρεώμενοι νομάδες δὲ εἰσι, ἐσθητά τε φορέουσι τῇ Σκυθικῇ ὁμοίην, γλῶσσαι δὲ ἰδίην, ἀνδροφαγέουσι δὲ μόνον τούτων, “Os andrófagos são os mais selvagens de todos os homens no seu estilo de vida; não conhecem a justiça, nem obedecem a nenhuma lei. São nómadas, vestem um traje como os Citas, mas falam uma língua própria; de todos, eles são o único povo que se alimenta de homens”. O retrato deverá ser conjugado com uma referência de Aristóteles,⁸⁹ segundo a qual, sem νόμος, “tradição” e δίκη, “justiça”, o homem torna-se ἀνοσιώτατος, “o mais despudorado” e ἀγριώτατος, “o mais selvagem”

⁸⁷ Hes., *Op.*, 279.

⁸⁸ Hdt., 4.106. Notem-se os valores de diverso cariz, designadamente económico, político (vid. Ar., V., 493-495), civilizacional, reconhecidos em certos géneros alimentares. Considere-se, a respeito, a distribuição efectuada por Heródoto, de diferentes níveis civilizacionais às populações, a partir da sua alimentação. Vejam-se, pois, a propósito dos Citas, a importância que o leite (Hdt., 4.2) detinha na sua dieta, valendo-lhes o epíteto de ἱππημολγοί (*Il.*, 13.5), assim como o valor do cavalo, no transporte e na alimentação. Já os Persas, alimentavam-se do que tinham à sua disposição (Hdt., 1.71). Os Lídios e os Egípcios, por seu turno, gozavam de grande variedade (Hdt., 2.315. Cf. 3. 27). Quanto aos Etiopes, povo justo e sem armas, bebiam leite e eram vegetarianos (Hdt., 4. 23), contrariamente aos cruéis Persas, que bebiam vinho (Hdt. 3. 20) e aos Messágetas, que chegavam a beber sangue (Hdt., 1. 212-214). Cf. *Od.*, 4. 89, a respeito de vários povos. Vid. Murr, 1969, p. 243; Garnsey, 1999, p. 116; Wilkins, 2006; Murray, 1995; Bowie, 1997, pp. 1-21.

⁸⁹ Arist., *Pol.*, 1253a. Vid. Amigues, 1988, pp. 157-171.

dos animais, no que toca ao desejo sexual e à gluttonia.⁹⁰ Por si só, o acto de δειπνεῖν, “comer”, determinava o tipo de πόλις, “cidade”, conforme denota Platão.⁹¹ A ἀληθινὴ πόλις, “verdadeiro estado” é ὑγιής, “saudável”, permitirá a longevidade dos cidadãos,⁹² contrariamente ao φλέγμα, “inflamação”, correspondendo a superioridade conferida pela δικαιοσύνη, “justiça”, ao primeiro, e a ἀδικία, “injustiça”, ao segundo. Associava-se assim o plano dietético a contornos de saúde, vida social pacífica e de moralidade. Visto que os deuses, com a sua alimentação própria, detinham a imortalidade, no inverso, a mortalidade humana estaria associada a uma má alimentação,⁹³ contaminada, por introduzir carne morta em corpos vivos, tal como indica Porfírio.⁹⁴ Embora o ser humano necessite, para garantir a sobrevivência e a satisfação de necessidades primárias do corpo, da morte de uma criatura da natureza,⁹⁵ relembre-se que, no início, a alimentação vegetariana era inócua e não dependia da morte de nenhum ser vivo, já que a colheita de frutos ou a recolha de vegetais não implicava sequer a subtracção da sua raiz da terra, como atesta o neoplatónico Porfírio.⁹⁶ Ademais, à luz da teoria da transmigração, a alma humana poderia vir a residir num corpo animal,⁹⁷ pelo

⁹⁰ Vid. Slatkin, L. (1986), “Genre and generation in the Odyssey”, *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 1. 2: 259-268.

⁹¹ Pl., *R.*, 372b-e.

⁹² Além do mais, os modelos de vida mais simples e próximos da natureza podiam promover a longevidade, conforme se comprovava com os Etíopes. Faziam parte da sua alimentação o leite e a carne cozinhada. Muitos eram os que ultrapassavam os cento e vinte anos de idade (*Hdt.*, 3.23). Ainda assim, podiam incluir-se, de igual forma, nessa simplicidade, comportamentos de povos conotados como bárbaros. Julguem-se, a título exemplificativo, os Masságetas, os quais, mesmo desconhecendo a agricultura, bebiam leite e incluíam na sua alimentação os peixes, o gado e ainda a carne proveniente do sacrifício de velhos.

⁹³ Clark, L. (2001), “Fattening the Soul: Christian Asceticism and Porphyry On Abstinence”, *Studia Patristica* 35: 41-51.

⁹⁴ Porph., *Abst.*, 4.20.3,7.

⁹⁵ Vid. Pl., *R.*, 369d. Note-se a importância do consentimento prévio da vítima a ser sacrificada. Cf. *hupokuptein*. Rudhardt, 1992; Svenbro, 2001, pp. 113-127; Detienne & Vernant, 1989, pp. 6-9.

⁹⁶ Porph., 3.18.

⁹⁷ Vid. *Od.*, 10.239-240, onde os companheiros de Ulisses vêem o seu noos confinado em corpos suínos. No mesmo sentido, também Macareu fora deixado na ilha de Circe, *Od.*, 10.431-435; *Ov., Met.*, 14. 159 pas., feiticeira capaz de transformar homens em animais. Cf. Circe e a transformação de humanos em animais Note-se ainda Aqueménides,

que degustar carne traduziria um acto, em última análise, canibal, quiçá uma antropofagia de familiares e amigos. Tornava-se assim imperioso retornar ao vegetarianismo, no que respeita à alimentação do corpo, já que a alma se nutria com seu intelecto.⁹⁸

Um primeiro olhar sobre o processo evolutivo da humanidade revelava-se desvantajoso para a raça humana, porquanto, na Idade de Ouro, a distinção entre homens e deuses não se encontrava delimitada em absoluto, usufruindo os homens de banquetes, de uma alimentação farta e sem trabalhos, conforme expõe Hesíodo.⁹⁹ Embora o texto fizesse referência apenas aos καρποί, seria natural que, nessa época, o canibalismo fosse admissível e praticável, uma vez que o próprio Crono fizera uso dele, com actos tecnofágicos.¹⁰⁰ Por seu turno, Prometeu enganaria os deuses, com um logro de carne; também Zeus consumira diariamente, de modo metafórico, enquanto água, o fígado de Prometeu; e Atena satisfaria a sua ira ao “degustar a carne crua dos filhos de Príamo e dos outros os troianos” (ὠμὸν βεβρώθεις Πριάμων Πριάμοιό τε παῖδας / ἄλλους τε Τρωᾶς¹⁰¹). A partir de Zeus, vincam-se os limites entre os dois planos. O homem perde benefícios e vê-se obrigado a esforços, mas ganha a justiça, que o eleva sobre as demais criaturas, permitindo-lhe distinguir entre desejos lícitos e ilícitos.

A exemplaridade de Tântalo

Caso paradigmático de ascensão e ruína humanas, pela arrogância, insolência e incapacidade de moderar desejos e comportamentos, revelou-se

figura contemplada em *Aen.*, 3.548-691, enquanto companheiro de Ulisses, deixado para trás, na caverna de Polifemo, ilha dos canibais Ciclopes, e recuperado por Eneias, *Od.*, 9.166-566. Notem-se Perkell, 1999, pp. 77-79; Ramminger, 1991, pp. 53-71.

⁹⁸ Vid. Porph. *Abst.*, 4.20.10-11.

⁹⁹ Hes. *Op.*, 114-118.

¹⁰⁰ Notem-se, a este respeito, um conjunto de assassinatos cometidos nos momentos mais remotos da Criação. Denunciavam essencialmente uma conflitualidade geracional, quer da parte do progenitor masculino, que recorria à teofagia, para evitar ceder a sua βία à geração seguinte (e.g. Úrano, Crono), quer pela prole, para substituir e dar uma nova ordem ao poder já instituído. Associava-se também um conflito de sexos (vid. Gaia, ou auxílio de Reia a Zeus, in Hes., *Th.*, 159). Destaque-se, igualmente, a precaução de Zeus em relacionar-se com Tétis, para evitar a continuidade de crimes sucessórios (Luc. *DDeor* 1 Macleod).

¹⁰¹ *Il.*, 4.35-36.

Tântalo. Não esquecer, porém, que se tratava da reprodução de um procedimento já evidenciado antes, na esfera divina, conforme se referiu no parágrafo anterior. O banquete que Tântalo propiciaria aos deuses estava longe de ser purificativo ou nobilitante.¹⁰² Incompetente face ao respeito dos limites entre as esferas celestial e humana, o banquete¹⁰³ de Tântalo provocaria uma descida dos deuses ao seu nível terreno,¹⁰⁴ tornando-os seus cúmplices, na nefasta refeição. Por um lado, sacrificava o seu filho,

¹⁰² Note-se a necessidade de oferecer aos deuses festins celebrativos adequados (vid. Ar. Av. 897-902).

¹⁰³ Considerem-se vários tipos de banquetes, desde os festins decorrentes de hecatombes de homenagem aos deuses (vid. *Od.*, 1.25), ao uso do topos do banquete, enquanto festim traiçoeiro (*Od.*, 4.529. Vid. *Od.*, 4.534-537, 11.411-420. Importa também contar com o festim matrimonial, *Il.*, 1.226, 11.415: γάμος ἔρανος, e o festim ofertado nos processos de recepção de hóspedes e suplicantes. Note-se a relação entre δαίς ‘banquete’ e δαίομαι, ‘devorar, dividir’. Cf. *Od.*, 20.268: μοῖρας δασσάμενοι δαίνυντ’ ἐρικυδέα δαῖτα, ‘Distribuindo as porções, alimentaram-se de um glorioso repasto’. Um episódio digno de destaque dá conta da morte de Pirro, no santuário de Apolo, em Delfos (Pi., *N*, 7.42: ἵνα κρεῶν νιν ὕπερ μάχας ἔλασεν ἀντιτυχόντ’ ἀνὴρ μαχαίρα, ‘E aí um homem com um cutelo golpeou-o, assim que ele iniciou uma disputa por fatias de carne’). Ao abrigo dos preceitos da teoxenia, o ofertante, que neste caso trazia, como oferta, ‘despojos de Tróia’ (*Od.*, 8.41: ἄγων Τρωΐάθεν ἀκροθινίων), teria direito a ‘uma porção de carne da mesa sacrificial’ (Polem. apud Ath. 372a: λαμβάνειν μοῖραν ἀπὸ τῆς τραπέζης), como ‘paga merecida’ - μοῖρα (Pi., *Pae.*, 6.118: περὶ τιμῶν). É possível que desses ἀκροθίνια fizessem parte primícias vegetais, conforme se conclui pela referência às ofertas a Atena (A., *Eu.*, 834). Trocava-se, assim, fruta por carne, configurando-se uma ligação entre o mito e os rituais efectivamente praticados em Delfos. Consequentemente, depreende-se a necessidade da celebração de rituais sanguíneos de θυσία, ‘sacrifícios’, que transformavam os imoladores em sacerdotes, quais homines religiosi e simultaneamente homines necantes, realizados em honra dos deuses (Ov. *Met.*, 15.111-40) no final dos quais, as vítimas sacrificadas (se animais) eram degustadas (Ov. *Met.*, 15.141-2). Ao banquete sacrificial seguia-se o banquete (symposium), reforçando-se, assim, o carácter cívico/social do evento e a envolvimento comunitária, permitindo, a partir do momento em que o sacerdote retirava o animal do fogo e dispunha (παράτιθμι) as parcelas sobre a mesa sagrada (τράπεζα), igualar os convivas numa celebração, que recorda um passado canibal e acentua o distanciamento face ao plano celestial. Na realidade, os santuários apresentavam-se como locais privilegiados de banquetes, alguns com salas próprias para a sua realização (bestiatria), no âmbito de rituais. Merecem de igual modo referência os hestiatoria (casas para banquetes sacrificiais). Vid. Detienne & Vernant, 1989; Bober, 2001, p. 110; Goldstein, 1978; Pantel, 1985, pp.135-158; Marinatos, 1995, p. 45; Tomlinson, 1980, pp.221-228; Burkert & Raffan, 1987, p. 94; Bruit, 1984, pp.339-367; Bowie, 1986, pp. 13-35; Pütz, 2003.

¹⁰⁴ Considere-se que apenas Deméter, entre os deuses fora tão imprevidente, uma vez que estava habituada a fazer brotar a alimentação da terra.

afinal fruto dos seus desejos carnis e sexuais; mas, por outro, induzia as divindades em actos sarcófágicos, recuperando, assim, a culpa ancestral instituída pelos Titãs. Não bastante, qual Prometeu,¹⁰⁵ facultaria aos seus congêneres humanos néctar subtraído da mesa divina. Esta alimentação garantia a imortalidade divina, pelo que funcionava, assim, como um factor de ascensão, porém obtido e compartilhado de forma ilícita. Tântalo revelar-se-ia como um marco liminar para futuros comportamentos sentidos na sua família, e reiterados, ao longo de gerações, ao abrigo da reparação/vingança pressupostas pela justiça primitiva, de cariz retributivo. Notem-se, assim, o sacrifício dos filhos de Tiestes, por Atreu; a morte de Agamémnon, similar a um sacrifício ritual; ou ainda a morte de Egisto.

Tântalo facultaria aos seus hóspedes divinos um manjar ímpio, com ementa confeccionada.¹⁰⁶ Torna-se desse modo possível, à semelhança de Ateneu, reportar a τέχνη culinária como responsável pela evolução humana. Cita, para o efeito, Ἰόβας, estabelecendo uma cronologia da alimentação humana, que reflectia uma progressão da espécie, desde o momento em que a humanidade seguia hábitos canibais, até ao recurso a sacrifícios unicamente de animais: ἀλληλοφαγίας καὶ κακῶν ὄντων συχνῶν, ἢ γενόμενος ἄνθρωπος τις οὐκ ἀβέλτερος ἢ ἔθυσ' ἱερεῖον πρῶτος, ὥπτησεν κρέας ἢ ὡς δ' ἦν τὸ κρέας ἥδιον ἀνθρώπου κρεῶν, ἢ αὐτοὺς μὲν οὐκ ἐμασῶντο, τὰ δὲ βοσκήματα ἢ θύοντες ὥπτων.¹⁰⁷ “Outrora o homem praticava hábitos canibalescos, e numerosos outros vícios. Quando surgiu um espécime de melhor génio, que sacrificava vítimas e cozinhava a sua carne, e quando a carne deixou de ser o corpo humano, deixaram de degustar homens e passaram a matar manadas e rebanhos, cozendo-os e comendo-os”.

Ao abraçar uma dieta carnívora, ainda que não canibal, a raça humana, feita de ἀνθρωπόκτονοι,¹⁰⁸ assume-se como herdeira do com-

¹⁰⁵ Bunker, 1953, pp. 159-173; Simon, 2007, p. 104. Considere-se, ademais, o dolo da carne, com que Prometeu enganara Zeus. Vid. A., *Pr.*, 248-250, 551-2. A carne do animal sacrificado caberia aos humanos, contrariamente aos deuses.

¹⁰⁶ Note-se a dádiva do fogo aos homens, à revelia de Zeus, permitindo a cozedura da carne, abandonando, assim, o consumo de carne crua. Vid. Hes., *Op.*, 57: ἀντὶ πυρὸς δῶσω κακός, “darei, em troca do fogo, um mal!”. Note-se o benefício do fogo dado por Prometeu aos homens. Strazdins, 2005, pp. 285-296. Neste estudo comparativo, constata-se o fogo como uma dádiva tecnológica transformadora, de natureza ambivalente, potenciadora de criação, iluminação e purificação, bem como de destruição.

¹⁰⁷ Ath., 14.661.

¹⁰⁸ Vid. E., *IT.*, 389.

portamento divino, em particular dos Titãs, assim como de um padrão iniciado com Tântalo.¹⁰⁹

Importaria, pois, conforme já anteriormente referido, exortar a um retorno alimentar, com a recuperação de todos os aspectos inerentes a uma redenção purificativa.

Conclusão

Reflectindo sobre as considerações tomadas a partir do plano alimentar, que nortearam diversas linhas de pensamento no Antiquidade, adaptadas e seguidas posteriormente, com vista à ascensão e (re)união/(re)aproximação ao divino, convirá repensar o vegetarianismo, o mesmo é dizer dieta frugal –τῆς ἀσάρκου καταγνοῦς τροφῆς,¹¹⁰ mediante vectores da actualidade. Mesmo ignorando aspectos platónicos e neoplatónicos úteis ao Credo Judaico-Cristão, importará cogitar seriamente sobre a maior salubridade proporcionada pelo vegetarianismo. Por outro lado, numa época tão defensora dos direitos dos animais, como a actualidade, a abstinência de sacrifícios de animais para fins alimentares merece consideração.

BIBLIOGRAFIA

- ALDERINK, Larry, *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- AMIGUES, Suzanne, “Quelques légumes de disette chez Aristophane et Plutarque”, *Journal des Savants*, 3, 3-4, 1988, pp. 157-171.
- AUBERGER, Janick, “Le lait des Grecs : boisson divine ou barbare?”, *Dialogues d'histoire ancienne*, 27, 1, pp. 131-157.
- BAILEY, Cyril et al., *Greek Poetry and Life*, Oxford, Clarendon Press, 1956, pp. 79-96.
- BERNABÉ, Alberto, “La toile de Pénélope”, *RHR*, 4, 2002, pp. 401-433.

¹⁰⁹ Note-se o topos da mácula alimentar, transversal à casa dos Tantálidas, a começar com Tântalo; recuperado com Atreu, numa propensão infanticida; por Agamémnon, também com a descendência de Tiestes e com Orestes. Quando Orestes se aproximou de Egisto, este encontrava-se a sacrificar um boi às ninfas (E., *El.*, 785-786: τυχάνων δὲ βοῦθυτῶν ἰ νόμφαις). Havendo sido convidado para o festim, Orestes usou o cutelo da carne para matá-lo (E., *El.*, 855-858) e assim vingar a morte do seu pai. O topos em causa acumula, então, funcionalidade, como um espaço e uma circunstância de justiça.

¹¹⁰ Porph., *Abst.*, 1.1.

- BIANCHI, Ugo, "Pèché original et pèché 'antecedent'", in *RHR*, 170, 1966, pp. 117-126.
- BOBER, Phyllis, *Art, Culture, and Cuisine: Ancient and Medieval Gastronomy*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2001: p. 110.
- BOS, Abraham, *The soul and its instrumental body: a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*, Netherlands, Brill, 2003.
- BOWIE, A., "Thinking With Drinking: Wine and the Symposium in Aristophanes", *JHS*, 117, 1997, pp. 1-21.
- BOWIE, E., "Early Greek Elegy, Symposium, and Public Festival", *JHS*, 106, 1986, pp. 13-35.
- BRISSON, Luc, "Le corps 'dionysiaque': l' anthropologie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1, par: 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?", *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ*, 1992, pp. 481-499.
- BROUT, Nicole, "La mauve ou l'asphodèle ou comment manger pour s'élever au-dessus de la condition humaine", *Dialogues d'histoire ancienne*, 29, 2, 2003, pp. 97-108.
- BRUIT, Louise, "Sacrifices a Delphes: Sur deux figures d'Apollon", *RHR*, 201, 1984, pp. 339-367.
- DETIENNE, Marcel; Doueihy, Anne, "Apollo's Slaughterhouse", *Diacritics*, 16, 1986, pp. 46-53.
- BUNKER, Henry, "Tantalus: A preoedipal figure of myth", in *Psychoanalytic Quarterly*, 22, 1953, pp. 159-173;
- BURKERT, Walter, "Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes *Philosophie*", *Hermes*, 88, 1960, pp.159-77
- , RAFFAN, John, *Greek religion: archaic and classical*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 1987, p. 94.
- CHRISTOPOULOS, Menelaos, "The spell of Orpheus", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 6, 1991, pp. 205-222.
- CLARK, Stephen, *The moral status of animals*, Oxford, Clarendon Press, 1977
- COMPARETTI, Domenico, "Die Strafe des Tantalus bei Pindar", *Philologus*, 32, 1873, pp. 227-251
- DETIENNE, Marcel, *La Muerte de Dionisos*, Madrid, Taurus, 1982
- , VERNANT, Jean, *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- DOMBROWSKI, Daniel, *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1984 a.
- , "Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry", *JHI*, 45, 1984 b, pp.141-143.
- EDMONDS, Radcliffe, "A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus' 'Orphic' Creation of Mankind", *AJPh*, 130, 2009, pp. 511-532.
- , "Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin", *ClAnt*, 18, 1999, pp. 36-73.
- FLAUMENHAFT, Mera, *The civic spectacle: essays on drama and community*, London, Rowman & Littlefield, 1994.

- GALLOP, David, *Plato. Phaedo*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- GARNSEY, Peter, *Food and society in classical antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- GOLDSTEIN, Michael, *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries: 600-300 B.C.*, diss. PhD., University of California, Berkeley, 1978.
- LADA-RICHARDS, Ismene, *Initiating Dionysos: Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- LANZA, Diego, "Les temps de l'émotion tragique. Malaise et soulagement", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 3, 1988, pp. 15-39.
- LISSARRAGUE, François, "Aesop, Between Man and Beast. Ancient Portraits and Illustration", in Cohen, B., *Not the classical ideal: Athens and the construction of the other in Greek art*, Leiden, Brill, 2000, p. 133.
- MARINATOS, Nanno; Hagg, Robin (ed.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London/New York, Routledge, 1995, p. 45.
- MEAD, George, *Orpheu*, Kessinger Publishing, 1995.
- MURR, Josef, *Die Pflanzenwelt in der Griechischen Mythologie*, Groningen, Bouma, 1969.
- MURRAY, Oswyn; Tecusan, Manuela (eds.), *In vino veritas*, Oxford, The British School at Rome, 1995.
- NEITZEL, Heinz, "Pandora und das Fass", *Hermes* 104, 1976, pp. 387-419.
- PANTEL, Pauline, "Banquet et cité grecque", *MEFRM* 97, 1985, pp. 135-158.
- PERKELL, Christine, *Reading Vergil's Aeneid: an interpretive guide*, U.S.A., University of Oklahoma Press, (Oklahoma series in classical culture, 23), 1999.
- PREECE, Rod, *Sins of the flesh. A History of Ethical Vegetarian Thought*, Canada, UBC Press, 2008.
- PÜTZ, Babette, *The Symposium and Komos in Aristophanes*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 2003.
- RAMMINGER, Johann, "Imitation and Allusion in the Achaemenides Scene (Vergil, Aeneid 3.588-691)", *AJPh*, 112, 1991, pp. 53-71.
- ROUX, Georges, "Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panaguristé", *Antike Kunst*, 7, 1964, pp. 30-40.
- , *Delphes: son oracle et ses dieux*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- RUDHARDT, Jean, "Pandora: Hésiode et les femmes", *MH* 43, 1986, pp. 231-246.
- , "Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les *Hymnes orphiques*", *RHR*, 4, 2002, pp. 483-501.
- , "Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique", *RHR*, 158, 1960, pp. 195-198.
- SIMON, Elliot, *The myth of Sisyphus: renaissance theories of human perfectibility*, U.S.A., Fairleigh Dickinson University Press, 2007.
- SPENCER, Colin, *The heretic's feast: a history of vegetarianism*, Hanover, UPNE, 1996.
- STRAZDINS, Estelle, "Transforming Fire: The Effect of Technology on Humanity in Hesiod's Prometheus Myth and the Watcher Myth of I Enoch", *Comparative Critical Studies*, 2, 2005, pp. 285-296.

- SVENBRO, Jasper, "Un Suicide Théologiquement correct sur l'*Ajax* de Sophocle", *Études Littéraires*, 33, 2001, pp. 113-127.
- TOMLINSON, R., "Two Notes on Possible Hestiatoria", *ABSA* 75, 1980, pp. 221-228.
- UŽDAVINYS, Algis, *The golden chain: an anthology of Pythagorean and Platonic philosophy*, Canada, World Wisdom, Inc., 2004.
- WALTERS, Kerry; Portmess, Lisa, *Ethical vegetarianism: from Pythagoras to Peter Singer*, New York, Suny Press, 1999.
- WEST, Martin, "Hesiod's Titans", *JHS* 105, 1985, pp. 174-175.
- WILKINS, John, *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- WILKINS, John-Hill, Shaun, *Food in the ancient world*, Malden, Mass. & Oxford, Wiley-Blackwell, 2006.

