

O DIÁLOGO ENTRE A ALIMENTAÇÃO E OS COSTUMES NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

Vitor de Simoni Milione¹

Sergio Renato Victor Villela Filho²

RESUMO

A proposta de nosso trabalho é analisar a questão dos banquetes, dos rituais e do poder na Antiguidade Clássica. Contemplaremos sobremaneira a ubiquidade dos alimentos e das bebidas nas três questões expostas acima, além de ressaltar a íntima conexão já existente entre elas. Em meio a esta investigação, que decerto apresenta-nos caracteres antropológicos e históricos, matizes filosóficos também serão vislumbrados.

Palavras-chave: alimentação, antiguidade, banquetes, rituais, poder.

ABSTRACT

The goal of our work is the analysis of banquets, rituals and power in the Classical Age. For the most part, we will contemplate the ubiquity of food and potables on the three subjects exposed above. Besides, it highlights the intimate connection amongst them. Amidst this investigation, that surely presents us with anthropological and historical characters, philosophical shades will also be glimpsed.

Keywords: feeding habits, antiquity, banquets, rituals, power.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense.

² Graduando do curso de História pela PUC-Rio.

“É vão equiparar-me ao homem mais robusto de hoje, que sobre a terra **come pão.**” (Odisseia, VII, 221-222)

“Dissímile de um **homem comedor de pão**, o monstro colossal mais parecia o pico da cordilheira infinda, sem vizinho à vista.” (Odisseia, IX, 190-192)

A escolha lexical de Homero por σῖτον ἔδοντες ou ἀνδρὶ σιτοφάγῳ (*síton édontes e andrí sitophágoi* – comedores de pão) mostra-se intrigante por duas razões: primeiro a relação de identidade estabelecida entre este termo e “homem”, passíveis de serem compreendidos como sinônimos, ou como epíteto de alguns homens (MONTANARI, 1998, 111). Segundo porque em muitas passagens do *Corpus Homericum* o poeta narra cenas nas quais os homens, sobretudo os guerreiros, consomem carne, e não os “grãos de Deméter” (Ilíada, XIII, 322). Ora, numa primeira mirada poderíamos perceber um aparente contrassenso entre a terminologia “comedores de pão” e a maneira como os homens são retratados em seus momentos de comensalidade – qual seja, comedores de carne.

Antes de prosseguirmos, uma palavra sobre a noção de ritual. O ritual é um ato religioso consagrado tanto pelo seu uso regular quanto pelas regras estabelecidas por um dado grupo social. Além disso, sua prática, ou ainda, o conjunto de práticas (ou ritos) que o constituem, é seguida de forma invariável, ou seja, realiza-se em ocasiões determinadas. Vale dizer que estas ocasiões nascem a partir de um mito fundante, realizado em algum ponto do passado. O mito de Prometeu (Teogonia, 507-616), por exemplo, dá gênese ao ritual do sacrifício e aos ritos que o compõe; sempre que este ritual for praticado, haverá a rememoração-gestualização deste mito. O ritual é aquilo que permite ao homem entrar em contato com o divino. Assim, poderíamos dizer que o ritual é o propiciador do *καιρός* (*kairós* - momento oportuno), na medida em que antecipa uma comunhão que, de outro modo, aconteceria fortuitamente.

Digressão feita e, retomando o debate supracitado, Grottanelli aponta que “embora esteja em segundo plano na alimentação e na economia do mundo mediterrâneo antigo, a carne reveste-se de uma importância ideológica e simbólica capital” (GROTTANELLI, 1998, 121-122). Se observarmos com atenção os trechos em que há o consumo de carne, notaremos que isto ocorre majoritariamente em um contexto ritualístico. Um exemplo explícito encontra-se no início do Canto I da Ilíada, aquando do retorno da filha de Crises. Este, agradecido, realiza junto de Odisseu um sacrifício para cessar a fúria de Apolo sobre os Aqueus. Primeiro, posicionam os animais num belo altar. Em seguida, lavam suas mãos em água cristalina e espalham grãos de cevada sobre as vítimas. E então, o sacerdote Crises entoa a súplica:

“Ouve-me, ó deus do arco argênteo, que Crisa, cuidadoso, proteges e a santa Cila, e que tens o comando supremo de Tênedo! Do mesmo modo que ouviste o pedido que fiz no outro dia, e me deste honra, infligindo castigo ao exército acaio, mais uma vez te suplico atenderes-me ao que ora te peço: livra os Argivos da peste terrível que as hostes dizima.” Isso disse ele na súplica; ouvido por Febo foi logo. Dessa maneira, concluída a oração e espalhada a farinha, as reses, postas a jeito, degolam, o couro lhes tiram, as coxas cortam, peritos, e em dupla camada da própria graxa as envolve, jogando por cima pedaços de músculos. Assa-as na lenha o ancião, tendo vinho por cima aspergido; com garfos de cinco pontas, ao lado os rapazes o ajudam. Quando queimadas as coxas e as vísceras todas comidas, logo o restante retalham, espetos enfiam nas postas, e cuidadosos as tostam, tirando-as, depois, dos espetos. Quando concluído o trabalho, e o convívio, desta arte aprontado, se banquetearam, ficando cada um com a porção respectiva. Tendo assim, pois, a vontade da fome e da sede saciado, té pelas bordas escravos as taças encheram de vinho, distribuindo por todos os copos as sacras primícias. Por todo o resto do dia, depois, para o deus aplacarem, o canto em honra de Apolo entoaram os moços Argivos, a celebrar o frecheiro; escutando-os, o deus se alegrava. (Ilíada, I, 457-474.)

Esta passagem ilustra de maneira clara um sacrifício homérico, o *dais* (o primeiro da literatura grega) e seus procedimentos. Dentre muitas questões que ela apresenta, podemos depreender duas de grande relevância: sua finalidade e a presença preponderante da carne. No mundo grego, os sacrifícios eram direcionados aos deuses, seja para apaziguar sua cólera ou por reconhecimento a uma dádiva concedida. Por sua vez, comer carne estava intimamente vinculado à prática sacrificial, ainda que o contrário não se aplique, como por exemplo em ocasiões fúnebres ou de crise, onde havia o sacrifício mas não o consumo. No primeiro, o propósito era honrar a ἀρετή (*areté* - virtude) do guerreiro; no último, as vísceras da vítima eram utilizadas exclusivamente para fins divinatórios (GROTTANELLI, 1998, 125)³.

Parece-nos cada vez mais evidente que a ingestão da carne, pelo menos no que concerne ao mundo grego, exigia que pelo menos uma mínima parte fosse destinada a alguma divindade. Portanto, a rigor, o consumo da carne, pelo menos no contexto da sociedade grega, era um ato religioso. É por essa razão que Odisseu e seus companheiros, mesmo após tanto vagar, mantiveram observância sob seus costumes. Ignorando os alertas de Tirésias e de Circe a respeito dos perigos que enfrentariam na ilha do deus Hélio, o herói desembarca na terra divina. Quando seus mantimentos chegam ao fim, acometidos pela fome e pela tentação, incorrem em ὕβρις (*hybris* – desmedida). Os rebanhos são massacrados violentamente, porém, este “ato brutal”, como diz Odisseu, não prescindiu de sacrifícios (Odisseia, XII, 260-419).

Conforme visto acima, a prática ritual grega do sacrifício era tida como oportunidade e condição essencial para que os homens consumissem carne. Todavia,

³ Ademais, um sacrifício divinatório pode ser visto em Eneida, IV. Encontramos um exemplo de sacrifício funerário em *Ilíada*, XXIII, quando do funeral de Pátroclo. Neste contexto as vítimas são degoladas e queimadas por inteiro, em holocausto. Não é permitido aos participantes consumir a carne sacrificada. Cf. VERNANT, 2012, 56.

vimos também que em determinadas situações os sacrifícios não eram sucedidos de sua ingestão. Neste ponto, vale ressaltar dois movimentos de orientação filosófico-religiosa que proscravam o consumo da carne: os pitagóricos e os órficos. Eles não só excluíam a carne de seu cardápio, mas recusavam enfaticamente o sacrifício de animais. Grottanelli elucida esta questão.

Embora se tratasse, também nesse caso, de estratégias com vistas à identidade e à coesão, é pela recusa de participar das refeições à base de carne consagrada da comunidade maior que estes grupos mais restritos e mais coesos resolvem se definir. Essa recusa ao sacrifício simboliza, portanto, uma recusa a matar (GROTTANELLI, 1998, p.128).

É importante notar, entretanto, que, além de ser um recurso para garantir uma identidade à parte daquela que vigora nos locais onde tais grupos estão inseridos, a proscricção da carne tem um valor religioso que funda-se sobre uma visão de mundo e uma doutrina cosmológica próprias. Bernabé, investigando as relações e influências do movimento órfico na filosofia de Platão, cita uma passagem das “Leis” em que o filósofo ateniense descreve o modo de vida característico dos órficos.

A propósito dos homens que se sacrificam uns aos outros, vemos tratar-se de algo que perdura ainda em muitos povos. Ao contrário, ouvimos dizer que em outros nem se atreveriam a provar a carne bovina; as oferendas aos deuses não eram animais, mas tortas e frutas banhadas no mel, e outras vítimas puras similares que se abstinham da carne porque não era santo comê-la, nem contaminar com sangue os altares dos deuses. Nossa vida, então, era como uma das chamadas órficas, limitadas ao inanimado e apartadas de tudo o que possua alma (BERNABÉ, 2011, p.83).

Nesta passagem Platão corrobora alguns conceitos básicos da vida órfica, como a abstenção da carne e proibição de sacrifícios cruentos, considerados impuros. O sacrifício

puro era aquele em que ofertava-se derivados de vegetais, tortas⁴, etc. Na concepção do orfismo, o tabu alimentar estava direcionado aos seres animados, ou seja, dotados de alma (ἔμψυχα). Um órfico jamais poderia nutrir-se de um ser que, tal como ele, possuía alma. Em contrapartida, seres inanimados, ou seja, desprovidos de alma (ἄψυχα) eram livres para o consumo⁵. Outro ponto interessante que justifica o vegetarianismo e o sacrifício não-cruento dos órficos é a promessa de divinização do homem através de uma ascese pessoal. E um dos matizes ascéticos consistia justamente em não alimentar-se de carne, alimento dos mortais por excelência, como veremos adiante. A abstenção da carne significava, pois, uma abertura para a imortalidade do homem ainda em vida. São os víveres de origem vegetal que mais se aproximam dos alimentos dos deuses e, por isso, aqueles que o homem deve consumir ao longo de toda a sua existência.

Para nossos propósitos, talvez o fato mais relevante acerca desses grupos seja sua recusa obstinada a sacrificar e, conseqüentemente, a alimentarem-se de animais. Contudo, é preciso destacar que tanto órficos como pitagóricos faziam sacrifícios aos deuses assim como o restante dos gregos. Porquanto esta prática era largamente difundida em toda a Hélade, escassas oposições lhe foram feitas. Nessa perspectiva, um dos grandes críticos da cultura e tradição helênicas foi, sem dúvida, Heráclito de Éfeso. No século V a.C., o filósofo empreendeu uma luta feroz contra os hábitos e costumes, digamos, normativos dos gregos. Tudo aquilo que Heráclito acreditava ter caído no senso-comum, i.e., que estivesse fora do prisma da investigação e da reflexão, era digno de ser

⁴ O termo em grego πέλανος (*pélanos*) aproxima-se mais de um mingau ou papa do que torta. Segundo Liddell-Scott, o *pélanos* pode indicar uma mistura oferecida aos deuses, de farinha de grãos diversos, mel e azeite. Não há indícios que esse *pélanos* era assado como um bolo ou uma torta.

⁵ Vale observar que esta proscricção estava diretamente relacionada à doutrina da metempsicose, defendida tanto pelos pitagóricos como pelos órficos. Ambos acreditavam que a morte não era o fim de uma existência. Ao contrário, a morte consistia na mera separação da alma imortal de um corpo perecível. Da mesma forma, o nascimento consistia na transmigração de uma alma já existente num outro corpo, que poderia ser tanto humano quanto animal. Assim, matar e consumir um animal poderia significar matar e comer um homem.

posto em xeque. No que diz respeito aos sacrifícios, Casertano traduz e cita um de seus famosos fragmentos.

Purificam-se contaminando-se com outro sangue, como se alguém, imerso na lama, se lavasse com lama. Quem observasse um tal homem a fazer isto, considerá-lo ia louco. E põem-se a rezar a imagens do gênero, como se alguém se pusesse a falar com as paredes das casas, ignorando quem são os deuses e os heróis (CASERTANO, 2011, 101-102).

Ainda que só nos tenha chegado alguns aforismos do pensamento de Heráclito, podemos perceber a acidez com que o filósofo dirigia-se a certos temas. Na passagem acima reconhece-se imediatamente uma crítica enfática aos sacrifícios sangrentos. Contudo, o filósofo vai muito além, escarnecendo da própria concepção do divino vigente em sua época e, portanto, sua crítica estendia-se a todo e qualquer gênero de sacrifício⁶. A menção ao pensador de Éfeso mostra-se interessante na medida em que sua filosofia revela a não unanimidade a respeito da prática sacrificial, além de configurar um dos primeiros ataques à esta espécie de rito que seria abolida posteriormente pelo cristianismo.

Fica patente, pois, que o regime alimentar dos gregos era guiado sobremaneira por motivos simbólicos e filosóficos. A estes acrescentar-se-ão econômicos e dietéticos, iguais em relevo mas iníquos em escopo - o primeiro tende a uma aplicabilidade universal, enquanto o outro configura-se como privilégio.

À guisa de exemplo, temos como testemunho de considerações econômicas as numerosas leis (GROTTANELLI, 1998, 122) e o próprio costume dos antigos que agiam em favor dos animais úteis ao homem. Abarcavam principalmente o boi e o carneiro, caros como companheiros do homem no labor e como fonte de lã, respectivamente. O seu fim

⁶ Está fora de nosso escopo aprofundarmo-nos na filosofia heracliteana e sua singular concepção do cosmos e do divino. Um estudo sério e conciso pode ser encontrado em CASERTANO, 2011, 99-111.

utilitário ou, em outros termos, pragmático⁷, garante-lhe proteção e reveste-os de um simbolismo “humanizante” que, curiosamente, é comum (embora com suas idiossincrasias) a outras culturas⁸, como atesta Heródoto: “Todos os egípcios sacrificam bois [...] e bezerras; mas eles não têm o direito de sacrificar as vacas, porque elas são consagradas a Ísis” (Histórias, II, 41).

Adicionam-se como corroboração da “estima pragmática” dos homens aos animais as escavações arqueológicas empreendidas na Grécia, nas quais poucos restos bovinos foram encontrados (GROTTANELLI, 1998, 122), além de registros históricos que equiparam a severidade das leis contra o bovicídio (GROTTANELLI, 1998, 123) com as do homicídio. Em suma, seja por leis oficiais, seja por costumes, a contribuição desses animais para a economia era de tal magnitude que, salvo exceções, o interesse econômico solapava barreiras sociais e políticas – daí seu pendor universalizante. A morte e o consumo desses animais não apraz a muitos, excetuando-se nos rituais, precisamente por ser antieconômica.

Não é insensato, pois, supor que tanto um pastor da Beócia quanto um cidadão (πολίτης) ateniense poderiam objetar a morte desnecessária de um destes animais. Atenas, todavia, pôde sustentar seus ofícios sacrificiais públicos por longo período devido a sua pujança econômica e militar durante seu período próspero. Um cenário de abundância idílica, como consta nas Idades hesiódicas (Os Trabalhos e os Dias, 109-126) ou nos infintos banquetes e sacrifícios homéricos são, pois, anômalos no mundo grego clássico, habitando apenas o sono dos homens (Ilíada, XXIV, 525-526).

⁷ No contexto desta pesquisa, compreendemos os termos “pragmático” e “utilitário” como sinônimos na medida em que ambos indicam algo útil na vida prática do homem.

⁸ Inclusive em Roma, como consta no Satyricon de Petrónio, LVI: “Dentre os animais que só sabem mugir, os que mais trabalham são os bois e as ovelhas. Os bois, porque, através de seu serviço, nós comemos pão; as ovelhas, porque elas nos tornam mais vaidosos com sua lã.”

Se Atenas em seu período áureo aproximara-se da bonança cantada nesses poemas, é porque era uma pólis que gozava de privilégios. E como todo privilégio é por natureza um conceito restritivo, excluía-se a maioria e incluía-se a minoria. O mesmo se dava no próprio seio das πόλεις (cidades-estado), onde somente uma parcela restrita de pessoas usufruía de certas benesses, como a possibilidade de escolher seus alimentos. Tal escolha não era de modo algum arbitrária; era prescrita por médicos, dentre os quais destacou-se Hipócrates.

A dietética (MAZZINI, 1998, 254)⁹ era considerada o ramo mais importante da arte médica, dividida ainda em farmacologia e cirurgia. Isto se confirma ao investigarmos, por exemplo, a obra “Antiga Medicina”, convencionalmente atribuída à Hipócrates. O autor afirma que o surgimento da medicina é concomitante a uma alteração radical no regime alimentar humano. Ao longo do tempo o homem teria descoberto e desenvolvido uma alimentação mais adequada a sua natureza, trocando a matéria prima *in natura* por sua forma trabalhada artificialmente. Ele levanta a seguinte pergunta retórica: “A estas descobertas e a esta investigação, que nome mais justo se poderia dar senão o de medicina? (CASERTANO, 2011, 150)

Verifica-se, assim, a primazia da dietética na medicina e por conseguinte na saúde do homem. Ela é, enquanto φάρμακον¹⁰, aquilo que não só altera o estado do homem tanto para a saúde quanto para a doença, mas também é capaz de conservar um equilíbrio salutar. Nesse sentido, ela tem um caráter preventivo e corretivo. Por outro lado, a farmacologia e a cirurgia são métodos apenas corretivos, cuja eficácia nem sempre

⁹ Cf. também, Lidell-Scott, segundo o qual a palavra *diáita*, significa “modo de vida”. Vê-se, portanto, que este termo, em sua origem, transcende o mero sentido alimentar.

¹⁰ *Phármakon*: Substância que pode alterar o estado de um ser, para o bem ou para o mal. Nesse sentido, pode ser compreendido tanto como um medicamento como um veneno.

é garantida (MAZZINI, 1998, 254). É justamente o viés preventivo da dietética que a torna um privilégio dos ricos.

Na antiguidade, a dieta, entendida em sua acepção mais ampla, designa uma parte da medicina reservada essencialmente às pessoas ricas ou abastadas, capazes de dedicar tempo e dinheiro à sua saúde. As pessoas menos afortunadas recorrem aos remédios e à cirurgia que, em menos tempo, restituem a saúde ou, na maioria dos casos, apressam a morte. Na melhor das hipóteses, os médicos aconselham aos pacientes uma alimentação baseada em critérios muito gerais, não personalizada, com a condição, no entanto, de que este regime se revele compatível com seu trabalho. (Idem, p.255)

A boa alimentação dependia do cumprimento constante e regular das recomendações do médico, que se baseava em cinco quesitos, a saber: variedade, flexibilidade, personalização, moderação e cocção adequada. Tais características eram universais, válidas tanto para o são quanto para o enfermo, rico ou pobre e não dependia do caso, fosse ele preventivo ou corretivo. Ora, é muito mais fácil para aqueles que dispõem de tempo e dinheiro aderir a um modo de vida específico. Em contrapartida, os que precisam ganhar seu próprio sustento dificilmente seguiriam com rigor os parâmetros expostos acima. A saúde de um indivíduo, portanto, está inextricavelmente ligada à sua condição econômica.

Seja como for, ambos estratos sociais relacionavam-se com a alimentação de forma pragmática, visando tão somente atender às suas necessidades fisiológicas. Ademais, este breve debate acerca da medicina antiga permite-nos vislumbrar mais claramente que a relação do homem com os alimentos transcende o âmbito simbólico dos rituais e sacrifícios. Esta relação é, a um tempo, um livre jogo entre o simbólico e o pragmático.

A despeito das relações simbólico-pragmáticas expostas acima, o hábito alimentar grego consistia em um baixo consumo de carne (aproximadamente dois quilos por ano). Em contrapartida, os cereais representavam 80% do aporte calórico total, mas sua importância não se esgota aí (MONTANARI, 1998, 114)¹¹. O pão¹² era o alimento simbólico por excelência, a quintessência da civilização. É por meio do trabalho sobre os frutos da agricultura, em oposição ao consumo destes em sua forma natural, que o civilizado se distingue do bárbaro.

Talvez seja por isso que Hesíodo, ao narrar o mito de Prometeu/Pandora¹³ denomina os homens de ἀνδράσις ἀλφιστήσις (*andrásin alfestêsin- homens trabalhadores*). A palavra *alfestêsin*, (ligada ao verbo ἀλφάνω¹⁴ - merecer, entre outras acepções), cuja tradução consagrada é “comedor de pão”, (com função epítética, como no caso de Homero) pode ser também entendida como “empreendedor, inventivo, trabalhar pelo pão diário”. Há aqui a possibilidade de uma dupla abordagem, que é melhor apreciada em uma relação de complementaridade. O homem *alfestês* deve simultaneamente trabalhar para prover seu sustento (pois foi privado do sustento sem trabalho por Zeus) e, graças ao seu espírito inventivo, “cultivar” o fruto de seu próprio trabalho. Em outras palavras, o preparo do alimento, desde a agricultura, passando pelo emprego de *técnai* (artifícios) até o modo como se come, é traço definidor do homem

¹¹ De acordo com uma notícia publicada em outubro de 2010 e a título de ilustração, o brasileiro consome, em média, 91,3kg de carne, sendo 40,1kg de frango, 13,9kg de porco, 37,3kg de boi. Cf. <http://revistagloborural.globo.com/Revista/Common/0,,EMI183232-18079,00-BRASILEIRO+ESTA+ENTRE+OS+CINCO+MAIORES+CONSUMIDORES+DE+CARNES+DO+MUNDO.html> Acessado em 13/03/2013.

¹² Com efeito, a noção que possuímos hodiernamente do pão não denota com precisão o alimento preparado pelos gregos. Tratava-se na realidade do *pélanos*, ou ainda, da *maza*, produto de similar composição. O correspondente desses “pães primitivos” em Roma é a *puls*, considerada a comida dos pobres. Cf. GAFFIOT, F.: Dictionnaire abrégé Latin-Français. Paris, FR: Hachette Livre, [1936].

¹³ O mito aparece em duas obras de Hesíodo: na Teogonia (507-616) e n’Os Trabalhos e os Dias (42-105).

¹⁴ Segundo o dicionário Liddell-Scott, a raiz é ΑΛΦ (ALF), que origina também ἄλφιτον (*álfiton*), farinha.

civilizado e, portanto, pedra de toque para o entendimento do binômio civilização-barbárie. É relevante sublinhar que a palavra grega ὀμός (omós), que significa cru, também marcava, metaforicamente, rudeza e selvageria. Não é a toa que a omofagia era relacionada com Dioniso, divindade que elimina a distância que separa deuses de homens e estes dos animais (VERNANT, 2012, 78).

Hesíodo informa-nos mais uma vez: segundo o mito das raças, os pertencentes à raça de bronze, caracterizada pela “violência imensa” e por seguirem “Ares nas obras pungentes e desmedidas”, não comiam trigo. Embora não devamos ver este mito como contínua decadência de gerações (VERNANT, 2008, 32) a raça brônzea é marcada por aspectos negativos na cultura grega: a violência, a desmedida, e por acabarem vonύμνοι (anônimos). Logo, é curiosa, senão esclarecedora, a associação desta raça “terrível” com a sua abstenção do trigo.

Ótimo exemplo da concepção grega (e posteriormente romana) de barbárie pode ser encontrada na figura de Polifemo (Odisseia, IX, 150-566). O cíclope mora numa ilha onde cria ovelhas e cabras para alimentar-se de sua carne e de seu leite. Estes dois víveres, ainda que consumidos com algum tipo de elaboração prévia, i.e., submetidos a técnicas de preparo, eram tachados pelos gregos e pelos romanos como uma dieta eminentemente selvagem, caso fossem a única fonte nutritiva de um povo ou indivíduo. Há de se notar ainda que o monstro mora numa caverna isolado de seus pares e, portanto, não estabelece uma relação de comensalidade, hábito que, como veremos adiante, é uma das características distintivas da civilização.

Além disso, compartilha com os homens bárbaros a concupiscência, contudo de maneira analógica. Polifemo come por desejo e não por necessidade, pois é filho de um deus; aqueles, por sua vez, comem por necessidade, que pode se perder na desmedida e no desejo por mais prazer. É o que ocorre, por exemplo, com os marinheiros de Odisseu,

se lembrarmos do episódio em que eles exterminaram parte do gado de Hélio. Conquanto tenham precedido seu repasto de rituais, este teve apenas um caráter secundário. Eles deveras entregaram-se ao deleite sem limites por seis dias ininterruptos. Outro fato marcante é a surpresa de Polifemo ao provar o vinho, bebida representativa da identidade civilizada do homem. Este episódio pode ser visto como uma aculturação do bárbaro pelo cultivado; Odisseu, civilizado, tem em mente apascentar a selvageria do bárbaro cíclope por meio do vinho. Visto que desconhece o comedimento, o sabor e os efeitos inebriantes desta bebida, o cíclope fica de tal modo extasiado ao prová-la que aceita alegremente todos os odres que Odisseu lhe oferece (Odisseia, IX, 344-362).

Finalmente, é preciso destacar que este ser mítico realiza uma atividade exclusivamente pastoril que, desassociada da agricultura, era sinal de barbárie. Nessa medida, Montanari faz um excelente comentário acerca do binômio civilização-barbárie.

Os povos que não se dedicam à agricultura, que não comem pão nem bebem vinho, são, por conseguinte, selvagens e bárbaros: seu alimento é a carne, sua bebida, o leite [...]. A chave da questão, que nos permite entrar no espaço da civilização, é, em suma, o fato de que o homem fabrique seus próprios alimentos, graças a um processo de domesticação e de superação da “natureza” – um valor que, a despeito de inúmeras contradições, a cultura greco-romana considera como não-positivo. Desse ponto de vista, o binômio caça-coleta (= selvagem, natural), deveria se opor ao binômio criação de animais-agricultura (= doméstico, artificial). Em muitos casos, a coisa se dá exatamente dessa maneira; mas, no final das contas, é a assimilação da criação de animais à caça que prevalece, devido à proximidade física dessas atividades, as das praticadas em terras incultas, como as florestas, maquis, pastagens naturais: é principalmente por isso que a carne – de animais domésticos e principalmente da caça – tem, culturalmente, uma forte conotação “selvagem”, que favorece sua identificação como alimento dos povos “bárbaros” (MONTANARI, 1998, 111).

Este trecho mostra-nos que não basta que um indivíduo abandone a caça e a coleta para dedicar-se à domesticação de animais. A vida pastoril - à qual a criação de animais domésticos está vinculada - utiliza-se de ambientes naturais em detrimento de uma civilidade oriunda do cultivo do solo. Dessa forma, a vida pastoril ainda situa-se muito próxima da vida eminentemente selvagem . É preciso que o pão e o vinho estejam incluídos na dieta e, por conseguinte, que a prática sedentária da agricultura seja o ponto de gravitação das demais atividades humanas. Ademais, a agricultura é aquilo que permite todos os desdobramentos que constituirão, por fim, a identidade civilizada de um povo. Fica patente, pois, o modelo de barbárie encarnado na figura de Polifemo.

Vale ressaltar, no entanto, que o cíclope extrapola a própria barbárie, porquanto ele revela-se também um antropófago. Ao deparar-se com Odisseu e seus marinheiros em sua caverna, ele passa a se alimentar diariamente de dois cativos, engolindo-os por inteiro. Conquanto a antropofagia não esteja restrita aos monstros, pois alguns povos como os masságetas (Heródoto, Histórias, I, 216), os padeus (Idem, III, 99) e os issedônios (Idem, IV, 26) também a praticavam, ela é característica emblemática dos monstros mitológicos. Por isso era considerada pelos gregos como uma dietética – aqui usado em sentido lato, como um modo de vida – desumanizante, e quem vivesse por essa prática se opunha radicalmente aos valores caros ao homem civilizado da antiguidade.

Ainda, a antropofagia é um ato que posiciona as criaturas mitológicas em uma escala de proximidade ou afastamento da bárbarie. Por um lado, temos Polifemo ou o Minotauro como expressões do amálgama monstro-bárbaro-antropófago. Por outro, temos Quíron, *primus inter pares*, modelo de justiça, sabedoria, coragem e autodomínio (VERNANT, 2005, 83)¹⁵. E, coincidentemente, abstêmio de carne humana. Podemos dizer ainda que não é somente a forma que determina a monstruosidade de um ser, mas

¹⁵ Cf. também, *Ilíada*, XI, 832.

principalmente a pérfida antropofagia, pois os homens temiam mais as sereias do que os sátiros. Nesse sentido, nem mesmo uma organização política era um entrave à antropofagia, visto que os Lestrigões viviam em cidades e possuíam um rei, mas que “de homens não tinham nada”. A violência desse povo de gigantes era notável. A propósito, a violência comum a monstros, homens e deuses, muitas vezes borra as fronteiras entre o “comedor de pão” e o “comedor de carne”. Ainda nessa perspectiva, Vernant lembra-nos do furor presente na *Ilíada*.

Quando combates tornam-se mais duros, a confrontação cavaleiresca, com suas regras, seu código, seus interditos, transforma-se em luta selvagem em que a bestialidade, escondida no seio da violência, aflora nos dois campos. Não basta mais, triunfar num duelo leal, confirmar sua *areté* confrontando-a com a de outrem; morto o adversário, encarna-se, como se fosse um predador agarrado à sua presa, sobre o que cadáver que, por não se poder comer cru – desejo que é, aliás, formulado – faz-se desmembrar, dando-se as suas carnes à devoração dos cães e pássaros interpostos (VERNANT, 1978, p.53).

Como podemos perceber, o desejo canibal proposto, nascido da violência, é puramente simbólico, tendo em vista privar o adversário derrotado de uma bela morte¹⁶. Vale ressaltar que o canibalismo, seja este apresentado na *Ilíada* quanto o relatado por Heródoto, está sempre investido de um propósito simbólico, enquanto a antropofagia realizada por monstros é simbólica (pois evoca a bestialidade) e dietética. Os issedônios comiam, em refeição comum, seus parentes velhos ou doentes, evento que substitui o sepultamento ou a incineração; já as vítimas do Minotauro eram apenas pasto.

Tendo analisado o mundo profano e o liminal, cabe prosseguirmos para um contraponto entre a esfera humana e a esfera divina. “Há um alimento – a carne – que

¹⁶ Cf. VERNANT, 1978, 31-62. O texto na íntegra fornece uma ampla investigação acerca da questão da morte na Grécia narrada por Homero.

distingue a alimentação dos homens da dos deuses” (MONTANARI, 1998, 110). A carne pode ser facilmente degradada seja pela ação do fogo, do tempo, de ferimentos, de doenças, enfim, pelo simples fato de ela ser em si mesma corruptível. Nessa perspectiva, ela é o elemento representativo da efemeridade humana. Seu consumo é, a um tempo, a perene lembrança da decadência dos homens oriunda dos logros de Prometeu e de suas funestas consequências das quais destaca-se o banimento do convívio com os deuses¹⁷. É por essa razão que o homem reserva uma parte dos sacrifícios que realiza como meio de estabelecer contato com os deuses. Comparando as refeições dos mortais e dos deuses, justifica-se o fato de os primeiros alimentarem-se de víveres corruptíveis e os últimos de alimentos incorruptíveis, como a ambrosia, o néctar e a fumaça proveniente dos ossos das vítimas. Na passagem que se segue, Vernant faz um interessante contraponto entre o ritual funerário e a prática sacrificial, ressaltando o simbolismo inerente na oferta que os homens faziam aos deuses.

O corpo é inicialmente embelezado [...]. Em seguida, o cadáver é, na tradição homérica, queimado numa pira cujas chamas devoram tudo o que, nele, é feito de carne e sangue, isto é, a um tempo comestível e sujeito à corrupção, o que então se liga a esta forma efêmera de existência em que vida e morte estão inextricavelmente misturadas. Subsistem apenas os “ossos brancos”, incorruptíveis, não inteiramente calcinados, fáceis de reconhecer; separados das cinzas da pira, são reunidos e depositos na tumba. Comparando-se o ritual do sacrifício e as práticas funerárias, verifica-se que “a parte do fogo” se inverte: na pira fúnebre, o fogo consome o que, no sacrifício, é preservado para ser consumido pelos homens – as carnes da vítima, pesadas em gordura – parte dos “homens mortais” que com elas se repastam, tendo necessidade de comer para subsistir segundo as exigências de uma vida perecível que é preciso nutrir indefinidamente para que não se apague. Os “ossos brancos” do animal sacrificado, não

¹⁷ Como nos mostra Homero, nem todos os homens foram castigados dessa maneira. Os feáceos, por exemplo, são retratados como um povo próspero e que conhece apenas a abundância e a longevidade. Alcínoo e seus súditos têm o privilégio de presidir banquetes com os deuses. Parecem ser, enfim, um modelo ao qual todos os gregos almejavam. Cf. Odisseia, VII, 201-205.

comestíveis e incorruptíveis, não comestíveis porque incorruptíveis, são queimados no altar como parte dos deuses imortais aos quais eles chegam sob a forma de fumaças perfumadas (VERNANT, 1978, 55-56).

Vernant deixa transparecer que, durante um banquete sacrificial, seus convivas são os homens e os deuses, cada um com a parte que lhe cabe. Em outras palavras, é no seio do banquete, ocasião na qual o divino e o humano partilham a vítima sacrificada, onde surge a comensalidade por excelência. Mais ainda, no conjunto de ritos que o constitui podemos verificar as relações de poder e os sistemas de representação de uma cultura civilizada e seus costumes. Esses ritos vão desde os trabalhos no solo, passando pela troca de produtos no mercado, pelo sacrifício de animais consagrados aos deuses, pelo seu consumo (PANTEL, 1998, 157), culminando geralmente no momento do *συμπόσιον* (*sympósiion*). Montanari nos faz notar que o banquete e seus elementos constituintes representam a transformação de um ato meramente fisiológico em um ato social:

O homem civilizado come não somente (e menos) por fome, para satisfazer uma necessidade elementar do corpo, mas, também, (e sobretudo) para transformar essa ocasião em um ato de sociabilidade, em um ato carregado de forte conteúdo social e de grande poder de comunicação. “Nós não nos sentamos à mesa para comer – lemos em Plutarco – mas para comer junto.” (MONTANARI, 1998, 108)

A prática do banquete, além de estruturar a identidade civilizada de um povo, é em alguns casos uma obrigação. Essa preponderância do social sobre a necessidade encontra seu acme, por exemplo, em Esparta. A sociedade espartana (ca. VI-V), como bem sabemos, era dividida em três classes (VIDAL-NAQUET; AUSTIN, 1985, 86): os *ὄμοιοι* (*hómoioi*), os *περίοικοι* (*períoikoi*) e os *ειλώτης* (*eilótes*). Nesta divisão, o direito não era distribuído de maneira igualitária: apenas os *hómoioi* (os Pares ou Iguais) detinham-no em

sua plenitude e eram proprietários das melhores terras. Não trabalhavam em suas terras, dependendo, portanto, dos *perioikoi* (ou Periecos) para o trabalho artesanal (principalmente) e dos *eilótes* (ou Hilotas) para o trabalho rural. Isto é importante visto que é por meio desses grupos, ou melhor, de seu trabalho, que os espartanos (especificamente os Pares) podiam dedicar-se à atividade guerreira, às deliberações e à vida em conjunto que tanto prezavam.

E mais: no âmbito da vida comunitária, uma instituição fundamental que organizava a sociedade espartana eram os *συσσιτία*¹⁸ (*syssitia*) (Idem, p.88), banquetes comuns cotidianos cujo atendimento e contribuição pelos Pares era imprescindível¹⁹; caso houvesse falta, a cidadania era posta em risco e, embora continuasse sendo um Igual, já não seria “tão igual como os outros.” Faria parte então dos *ὑπομείονες* (*Hypomeíones*), ou Inferiores. Percebe-se, pois, como a obrigatoriedade da participação no banquete comum, aliada à crescente concentração de terras funcionava como um sistema que restringia cada vez a ascensão e conservação do *status* de Igual, e que, por conseguinte, tornava difusa a própria noção de cidadania e igualdade em Esparta. “A igualdade entre os espartanos nunca passou, pois, de um ideal impossível, do qual a realidade se iria afastando progressivamente” (VIDAL-NAQUET; AUSTIN, 1985, 89).

Esparta, como se sabe, destacava-se também pelo seu isolamento e por sua rígida disciplina social. Por ter sido, talvez, o único Estado grego a alcançar o ideal autárquico (devido a fertilidade e extensão de suas terras), pôde limitar o contato com os estrangeiros (Idem, p.95). A xenofobia, somada à instituição espartana da *αγογή* (*agogé*) tornava o cidadão espartano comedido e resistente ao luxo e aos excessos, pelos quais,

¹⁸ VIDAL-NAQUET, P.; AUSTIN, M, op. cit., p. 88.

¹⁹ Esta instituição também existiu em Creta, sob o nome de *Andreion*. Na transição da adolescência para a idade adulta, o jovem recebia presentes que indicavam sua integração na sociedade: uma panóplia, um boi e uma taça. Cf. PANTEL, 1998, 163.

por exemplo, os persas eram famosos (VERNANT, 2003, 96)²⁰. Quanto a isso, Heródoto nos diz:

“Dizem que Xerxes, ao fugir da Grécia, deixara a Mardônio os utensílios, que trouxera consigo na expedição: vasilhame de ouro e prata e ricos tapetes de diversas cores; e que Pausânias, ao ver essas riquezas, ordenou aos cozinheiros de Mardônio que preparassem um banquete, como se fosse para seu amo. Executada a ordem, Pausânias teve à sua frente leitos de ouro e prata com ricos adornos, mesas de ouro e prata, enfim, a aparelhagem indispensável para um festim esplêndido. Tomado de surpresa ante tão grande fausto e querendo divertir-se ordenou a seus servos que lhe servissem uma ceia à maneira da Lacedemônia; e ao observar a enorme diferença entre o seu repasto e o que fizera preparar para Mardônio, não pôde deixar de rir. Mandando vir à sua presença os generais gregos, disse-lhes, apontando as duas mesas postas para o ágape: “Gregos, mandei-vos chamar para mostrar-vos a estupidez do general dos persas, que, dispondo de tão boa mesa, aqui veio para privar-nos da nossa, tão miserável” (Histórias, IX, LXXXI).

A dicotomia entre persas e espartanos descrita por Heródoto não compreende unicamente a economia e o poder bélico ou político. É curioso que o historiador tenha escolhido o viés da *díaita* para enfatizar a enorme diferença entre os dois povos. Por um lado o fausto e por outro a frugalidade, demonstrados por meio do preparo de um banquete. O banquete espartano, por sua simplicidade, mostra-se superior ao banquete persa; obedece ao comedimento e a moderação. Poderia-se argumentar o contrário, pois o próprio Pausânias afirma que seu modo de vida é “miserável”. Mas a compreensão que Pausânias tem de miséria assemelha-se com a que posteriormente terão os romanos de *paupertas*– uma autossuficiência sem supérfluos (DUPONT, 1998, 202).

²⁰ Segundo Vernant, a *agogé* estava imbuída do ideal da *sophrosyne*, a temperança, a justa medida, o “nada em excesso.”

Levando a ostentação e o supérfluo às últimas consequências, Petrônio escreve o *Satyricon*, obra na qual é contada a vida de Trimalquião, um liberto riquíssimo. Grande parte do texto, pelo menos da parte que nos foi legada, é a chamada *Cena Trimalchionis*, um magnífico banquete presidido pelo próprio, cujos convivas são outros libertos, além de Encólpio e seus amigos. Por se tratar de uma *cena*, o luxo é imperativo, e Trimalquião o eleva ao máximo. Uma *cena* consiste de três etapas bem específicas. *Gustatio*, a primeira, é quando os comensais comem efetivamente para nutrir-se (*Satyricon*, XXXI, 14-18). São servidos alimentos leves, como ovos, azeitonas e pães. A segunda é a *cena* propriamente dita, quando a carne é servida (*Idem*, XXXV, 17); a partir desse momento, come-se apenas por prazer. As *secundae mensae* encerram o banquete (*Idem*, LXVIII, 1); aqui, os principais alimentos são as frutas. Durante toda a *cena*, o vinho é servido com generosidade.

A propósito, não obstante o vinho tivesse um valor simbólico em Roma, fora despojado de todo o valor religioso. Isto porque, na Hélade, o vinho era, junto com o sacrifício, um meio de estabelecer contato com o divino. Seu consumo estava concentrado, sobretudo, no momento do *sympósion*²¹, clímax da sociabilidade entre homens civilizados. Por outro lado, Roma, embora fosse também uma cultura sacrificial, não apropriou-se dessa bebida da mesma forma; ela perdera o estatuto sagrado, com a função de facilitar a possessão dionisíaca. Era para os romanos apenas uma bebida, ainda que um tanto especial (DUPONT, 1998, 200). Se, por um lado, os gregos associavam o vinho ao sagrado e, portanto, destinavam o seu consumo ao *sympósion*, por outro, os romanos o consumiam ao longo de toda a *cena*, revelando, assim, um caráter mais profano. A decadência de seu estatuto indica que o vinho e o “beber junto” já não

²¹ Συμπόσιον (*sympósion*) designava para os gregos o beber-com. Era uma reunião restrita aos homens, separada do banquete e a um tempo de valor social e religioso. Os simposiastas dedicavam-se à atividades variadas, como a poesia e os jogos. Além disso, poderia desdobrar-se em práticas eróticas e paidêuticas. Os únicos ritos que não se alteraram foram as libações, o canto do peã e, é claro, o consumo do vinho, que, em si mesmo punha o homem em contato com Dioniso.

poderiam ser o auge de uma ocasião de sociabilidade. Doravante, o que mais importava era o viver junto, ou seja, o *conuiuium*²².

Retomando o exemplo do *Satyricon*, Trimalquião interpreta o papel de anfitrião de um *conuiuium*, visto que não mede esforços para satisfazer os desejos de seus hóspedes²³. A toda hora manda servir víveres dignos de fábula, como o javali recheado de tordos vivos (o incidente que ocorre no serviço deste prato é mera encenação, almejando maravilhar seus convidados) e o vinho Falerno de cem anos. Ao mesmo tempo, estimula a conversa, elemento tão caro ao *conuiuium*, ora tomando a palavra, ora sendo o assunto das conversas dos convivas. Laudam sua fortuna, tão incomensurável que o próprio Trimalquião “desconhece o que possui”. Após rememorar sua vida, ou melhor, vangloriar-se de seus próprios esforços, como diz Encólpio, “a coisa caminha para a mais extrema repugnância” com o funeral-simulacro.

Os atos e a atitude de Trimalquião são, contudo, mais do que pura extravagância. Como ele mesmo nos diz, veio da Ásia como escravo para servir a seu amo *C. Pompeius*. Serviu a ele com afinco até o dia da morte de seu patrão. Tal empenho teve sua devida recompensa: foi reconhecido como herdeiro da fortuna de seu dono e recebeu um “patrimônio digno de um patrício”. Esta não era uma prática rara, e essa classe de libertos endinheirados podia dedicar-se ao comércio e muitos tiveram a oportunidade de

²² “Nor was I, in fact, ever wont to measure my enjoyment even of these banquets by the physical pleasures they gave more than by the gathering and conversation of friends. For it was a good idea of our ancestors to style the presence of guests at a dinner-table—seeing that it implied a community of enjoyment—a convivium, “a living together.” It is a better term than the Greek words which mean “a drinking together” or “an eating together.” For they would seem to give the preference to what is really the least important part of it” (Cícero, *An essay on old age*, 13, 38-46). Atráves de uma crítica ao *sympósion* grego, Cícero ratifica que a importância não está em beber com outrem, mas sim nas relações estabelecidas em torno de uma mesa.

²³ “Meus amigos, eu ainda não estava disposto a vir à sala de jantar, mas, para que, com minha demorada ausência, eu não fosse motivo de obstáculo para vocês, abri mão de meu prazer.” *Satyricon*, XXXIII, 2-4.

aumentar sua fortuna²⁴. Aqui podemos ver como uma obra literária serve como documento histórico, visto que o jantar de Trimalquião seria um caso típico de *cena* nessa camada de novos ricos.

Porém, por mais ricos que fossem, esses libertos jamais cobririam sua condição original sob luxo e ouro. A sociedade romana dividia-se, sob o prisma do nascimento, entre *ingenui*, os nascidos livres, e escravos ou ex-escravos. Trimalquião, assim como os seus convivas libertos (alguns também ricos), usufruem e abusam do luxo para camuflarem a sua dura realidade jurídica. A *cena* representa aqui, uma pretensão a um *status* que não se pode alcançar, bem como um espetáculo no qual se tenta equiparar-se com a legítima nobreza, *ingenui*, e sobressair-se em relação aos outros libertos.

O exagero retratado por Petrônio na *Cena Trimalchionis* é comparável ao *sympósion* grego, apesar das diferenças. Ambos podiam desvirtuar-se, devido a seus excessos, em estado de barbárie. Uma característica fundamental do homem civilizado que os dois dizem ser, e como já apontamos, é a moderação. O abandono do comedimento e de outras regras que regem o *sympósion*, como a diluição do vinho – que em Roma já é bebido puro e acompanhando refeições - era motivo de críticas por parte dos cidadãos em relação aos seus pares. E a desmedida não se restringia a esses ambientes particulares; publicamente, isso também se dava. Seja por obra do Estado ou por generosidade de particulares, grandes banquetes públicos eram oferecidos ao povo, com fins políticos, tanto na Grécia quanto em Roma (GROTTANELLI, 1998, 126; MONTANARI, 1998, 115).

Neste ponto de vista, o comentário tecido por Platão (Teeteto, 173d) acerca da postura do filósofo perante a cidade, que ausenta-se voluntariamente de eventos públicos

²⁴ Cf. VEYNE, P.. A vida de Trimalquião. In: *Annales: economies, sociétés, civilisations*, 16 (1961), pp. 213-247. Como Veyne diz, “Trimalquião resume ou reflete seu tempo[...]as doações testamentárias aos libertos eram tradicionais e delas se têm incontáveis exemplos no *Digesto*.”

de toda a sorte, poderia ser compreendido como uma crítica indireta aos hábitos e políticas corriqueiras de sua época que, aos seus olhos, encontravam-se decadentes. Petronio (Satyricon, CXL, 38-40) também retrata o afastamento de Sócrates de certos tipos de ambientes: “Sócrates, [o mais sagaz dos mortais na visão dos deuses e dos homens], costumava vangloriar-se de nunca ter levantado o olhar na direção de uma taverna, nem confiado seus olhares a um agrupamento de uma multidão mais numerosa. Aliás, nada é mais apropriado de que consultar sempre o bom senso”. A postura socrática é corroborada por Platão no início do *Banquete*, quando Aristodemo, encontrando Sócrates perfumado e bem vestido, pergunta-lhe o porquê de estar tão apumado. Sócrates responde que estava indo jantar na casa de Agatão pois, no dia anterior, não havia comparecido às comemorações oferecidas ao poeta em razão de sua vitória numa competição de tragédias. Isto porque multidões não o agradavam²⁵.

Ainda nesse mesmo diálogo, Platão parece traçar uma concepção de *sympósion* que diverge daquilo que costumava acontecer neste momento de sociabilidade. Por meio de Eríxímaco, advoga a discricionarietà do consumo do vinho, ou seja, aqueles que decidissem beber o fariam por prazer e não por mera obediência a um ritual (*Banquete*, 176b-e). Em contrapartida, Alcibíades parece encarnar aquilo que talvez fosse o mais usual desfecho de um *sympósion*: a embriaguez, a devassidão e a violência (*Idem*, 212d-215a). Não é fortuito, pois, que Alcibíades seja o último a chegar. O aristocrata perturba a ordem proposta por Eríxímaco. Além disso, Platão despe o *sympósion* de seu conteúdo poético e lúdico em favor de discussões de outra ordem, que reconhece como mais nobres (VETTA, 1998, 185). Tampouco é fortuito que um debate iniciado com um elogio a Eros tenha evoluído para uma profunda investigação filosófica.

²⁵ “Não participei das homenagens de ontem, detesto multidões. Mas lhe prometi estar lá hoje. Por isso me embelei. Belo visitarei um homem belo”. Cf., Platão, *Banquete*, 174a.

Assim, acreditamos ter alcançado nosso objetivo com este trabalho. Procuramos tratar neste artigo de como a alimentação, principalmente a carne, o pão e o vinho servem como ponto de partida e fio condutor de uma investigação sobre a cultura greco-latina. Estes elementos trazem à tona inúmeros aspectos, como por exemplo o mitológico, o religioso, o político, o filosófico e muitos outros. É evidente que não consideramos tal abordagem como a única possível. Contudo, é interessante observar como simples alimentos, que hoje, em alguma medida, nos são incógnitos, são capazes de evocar idiosincrasias de uma cultura, sejam práticas sacrificiais ou o choque entre mentalidades e costumes.

Ainda neste tom, a máxima de Brillat-Savarin, em sua *Fisiologia do Gosto*, “Dize-me o que comes e te direi quem és” está em uníssono com a forma pela qual ambos, gregos e romanos, a partir de hábitos alimentares, estabeleceram relações de alteridade e identidade. Tais relações, como vimos, compreendem o mundo dos deuses e o mundo dos homens e são traduzidas na comensalidade do banquete. Este, por sua vez, foi apropriado pelas duas civilizações de maneira distinta, embora tenha conservado alguma similaridade. Percebemos em Esparta o quanto a refeição comum era integral para a sua organização social e política, bem como a simplicidade desse banquete revela os ideais de temperança e autossuficiência desta sociedade. Em Roma, tomando como base uma obra literária, pudemos analisar como um jantar entre os membros de uma camada da sociedade, revestido de magnificência e atingindo o exibicionismo, funciona como um dispositivo de evasão de sua realidade jurídica originária.

Acima de tudo, os antigos, em toda sua acronia, nos estimulam à uma reflexão sobre a nossa própria cultura. Parece-nos que, diacronicamente, a alimentação teve seus valores paulatinamente substituídos por valores de outra ordem. Se no passado, a medida da civilidade era o “comer junto” e comia-se o simbólico e o pragmático equilibradamente, hoje a balança pende para a satisfação de necessidades biológicas num

regime de vida frenético. Nesse sentido, se um antigo pudesse observar a nossa *díaita*, certamente nos tomaria por bárbaros, pois, ainda que nas horas reservadas a alimentação possamos aglomerar-nos aqui ou ali para comer, nunca comemos tão sozinhos.

Finalmente, depreende-se ainda os ideais de prudência e comedimento que perpassam a cultura greco-latina. Ideais que não só fizeram-se presentes nessas sociedades em termos gerais, porém, sobretudo, foram importantes temáticas de inúmeros - se não todos -, movimentos filosóficos e religiosos. Para Epicuro, por exemplo, todas as demais virtudes são oriundas da prudência e esta, é mais preciosa que a própria filosofia. O filósofo acrescenta:

Os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se se remova a dor provocado pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem dele necessita. Habituar-se às coisas simples, a um modo de vida não luxuoso, portanto, não só é conveniente para a saúde, como ainda proporciona ao homem os meios para enfrentar corajosamente as adversidades da vida (Epicuro, Carta a Meneceu, 41-43).

Num pólo diametralmente oposto ao de Epicuro, encontra-se um outro tipo de hedonismo, representado na instituição romana do *carpe diem*, desvirtuada, sobretudo, por Trimalquião. A partir da própria finitude humana o liberto elabora uma visão de mundo pautada na hipérbole do prazer e, por conseguinte, nos faz um convite deveras tentador: “Já que nós sabemos que iremos morrer, porque não aproveitamos a vida?” (Satyricon, LXXII, 5-7) Ora, já não seria esse convite a nova ordem do dia?

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

CICERO. An essay on old age. Tradução de E. S. Shuckburgh. [S.l.: s.n], 2009. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=3184772&pageno=1>. Acessado em 20 março de 2013.

HERÓDOTO. Histórias. Tradução de Mário da Game Kury. Brasília, DF: Editora UnB [198?].

HESÍODO. Teogonia, a origem dos deuses. 7ª Reimpressão. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, SP: Editora Iluminuras, 2011.

_____. Os Trabalhos e os Dias. Tradução, estudo e notas de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo, SP: Editora Odysseus, 2011.

HOMERO. Ilíada. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo, SP: Editora Hedra, 2011.

_____. Odisseia. 2ª Ed. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de Italo Calvino. São Paulo, SP: Editora 34, 2012.

PETRÔNIO. Satyricon. Tradução de Sandra M. G. Braga Bianchet. Belo Horizonte, MG: Crisálida, 2004.

PLATÃO. O Banquete. Tradução de Donaldo Schuler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

VIRGÍLIO. Eneida. Ed. 40.810/3121. Tradução de Cascais Franco. Mem Martins, Portugal: Europa América, [19--].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNABÉ, A. A vida órfica. In: _____: Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo, SP : Annablume Clássica, 2011, pp. 82-84.

CASERTANO, G. “Heráclito” In: Os Pré-Socráticos. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2011, pp.99-112.

DUPONT, F. Gramática da alimentação e das refeições romanas. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M.: História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.199-216.

GAFFIOT, F. Dictionnaire abrégé Latin-Français. Paris, FR: Hachette Livre, [1936].

GROTTANELLI, C. A carne e seus ritos. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp. 121-136.

LIDDEL, H.G.; SCOTT, D.D. An Intermediate Greek-English Lexicon. 7a ed. Inglaterra: Oxford University Press, [20--].

MAZZINI, I. Alimentação e a medicina no mundo antigo. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.254-265.

MONTANARI, M. Sistemas alimentares e modelos de civilização. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.108-120.

PANTEL, P. S. As refeições gregas, um ritual cívico. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.155-169.

VERNANT, J.P. “Dos homens aos deuses: o sacrifício”. In: Mito e Religião na Grécia Antiga. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2006, pp. 53-68.

_____. As Origens do Pensamento Grego. 20ª Ed. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro, RJ: Difel, 2011.

_____. Mito e pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica. 2ª Ed. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1990.

_____. A guerra de Troia. In: O Universo, os Deuses, os Homens. 2ª Ed. Tradução de Rosa Freire Aguiar. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2005.

_____. A bela morte e o cadáver ultrajado. In: Discurso, v. 9, [S.l.: s;n], 1978.

VETTA, M. A cultura do *Symposion*. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.170-185.

VEYNE, P. A vida de Trimalquião, In: *Annales: economies, sociétés, civilisations*, 16 (1961).

VIDAL-NAQUET, P.; AUSTIN, M. Economia e Sociedade na Grécia Antiga. Lisboa, Edições 70, 1985.

Artigo Recebido em: 26 de junho de 2013.

Aprovado em: 06 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.