

COMIDA PARA OS MORTOS: *um ensaio sobre comensalidade e sacrifício a partir do ritual de sacrifício aos mortos performado por Odisseu no canto XI da Odisseia de Homero*

STÉPHANIE BARROS MADUREIRA

Doutoranda em História Comparada (PPGHC-UFRJ)

Bolsista de Demanda Social da CAPES

stephanie.madureira@gmail.com

Orientador: Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

RESUMO

O presente artigo objetiva construir uma breve análise da sociedade grega antiga, perpassando os séculos VIII a V a.C. a partir da hipótese dos usos alimentares na ritualística helena como um diferenciador social entre a comunidade dos vivos e a comunidade dos mortos. Os alimentos e a forma de se alimentar funcionariam como uma afirmação da alteridade entre ambas, cuja alusão é feita por um ritual de sacrifício aos mortos performado por Odisseu no Canto XI da *Odisseia* de Homero. Dessa forma, nosso artigo perpassa o entendimento do binômio identidade/alteridade e busca delinear em que medida a alimentação possuía um *status* de importância para a cultura grega antiga, apresentando as noções de sacrifício e comensalidade.

PALAVRAS-CHAVE

Homero; Odisseia; Comensalidade; Sacrifício; Morte.

ABSTRACT

The current paper aims to construct a brief analysis of the ancient Greek society, going through the VIII to V centuries BC, grounded on the hypothesis that food was used as a form of social discrimination between the community of living and the community of the dead in Greek rituals. Food and the ways it was consumed worked as an affirmation of the otherness between the two communities. This is easily precepted in the sacrifice for the dead Odysseus performs in the Odyssey. Hence, our paper investiga-

tes the binomial identity/otherness, seeking to unveil the levels of importance of food in the ancient Greek culture, presenting the notions of sacrifice and commensality.

KEYWORDS

Homer; Odyssey; Commensality; Sacrifice; Death.

A comida é parte de vital importância na vida humana e em sociedade, e não apenas em seu papel de saciar a fome, uma necessidade intrinsecamente fisiológica. Ela também é carregada de sentidos socioculturais, como o historiador Henrique Carneiro (2013, p. 10) afirmou:

A comida para os seres humanos é sempre cultura (...) nunca apenas pura natureza. A humanidade adotou como parte essencial de suas técnicas de sobrevivência os modos de produção, de preparação e de consumo dos alimentos, desde o conhecimento sobre as plantas comestíveis até o uso do fogo como principal artifício para transformar o alimento bruto em um produto cultural, ou seja, em comida. A cozinha, assim, funda a própria civilização.

Este ensaio tem por objetivo fazer uma breve análise a partir da hipótese dos usos de alimentos na ritualística grega como um diferenciador social entre os vivos e os mortos: uma afirmação da alteridade entre ambos, cuja alusão é feita por um ritual de sacrifício aos mortos performado por Odisseu no Canto XI da *Odisseia* de Homero. Para tanto, precisamos primeiro definir o que entendemos como o binômio identidade/alteridade e em seguida, devemos delinear em que medida a alimentação possuía um *status* de importância para a cultura grega antiga, apresentando as noções de sacrifício e comensalidade.

No que concerne o estudo de noções de identidade e alteridade em sociedades antigas, o antropólogo Marc Augé (1998, p. 14) foi capaz de demonstrar quais funções as alteridades fundamentam na vida e na dinâmica social em que os indivíduos estão inseridos. A realidade e a ficção são caracterizadas sob uma perspectiva que coloca em análise o imaginário individual, definido pelo antropólogo como sendo o imaginário coletivo – o sonho: os mitos, os ritos e a obra de ficção, sendo as três formas simbólicas desenvolvidas pela sociedade para a organização subjetiva.

Sob este aspecto, tanto o rito quanto o mito representam mecanismos cujo objetivo é a produção de uma identidade através do reconhecimento daquilo que se desvia dela (a alteridade): através de um Outro (divindade, ancestral ou oráculo, por exemplo), estabelecem-se relações responsáveis pela ordenação dos grupos sociais aos quais os indivíduos pertencem. Buscar entender a dinâmica dos ritos e mitos de uma cultura é, dessa forma, tentar compreender que ambos são referências construídas com um caráter externo (outro) em relação ao qual o indivíduo e o grupo constroem sua identidade (AUGÉ, 1998, p. 19-20).

Nesse sentido, propomos que o ritual de invocação das almas dos mortos performedo por Odisseu (Hom., *Od.*, XI, 23-50) contenha características que nos permitem vislumbrar a alteridade social entre a comunidade dos vivos e a comunidade dos mortos. Afinal, a lógica da vida na Antiguidade contava com a interação não apenas entre os homens, animais e natureza, mas também como a metade invisível da sociedade, composta pelos deuses e os mortos. Como Johnston (2008b, p. 14) frisou: cada pessoa que vivia na Hélade antiga tinha como preocupação diária manter boas relações não só com outros humanos, mas também com os mortos; garantindo a boa ordenação do mundo.

No que concerne aos hábitos alimentares dos gregos antigos desde o período arcaico (séculos VIII-VI a.C.), o mais importante a ser mencionado é aquele cujo caráter religioso o faz central à religião cívica: o rito do sacrifício aos deuses (*thysía*). Nele, um animal escolhido era adornado com fitas, coroado com flores e enfeitado, para em seguida ser levado ao altar de sacrifício ao som de flautas. Derramava-se sobre ele, o altar e o solo um pouco de água e grãos de cevada, para em seguida levantar sua cabeça para os céus e cortar-lhe a garganta. O sangue jorrava para cima e caía sobre o altar, sendo recolhido em um recipiente cerâmico e o animal era aberto, para que se examinassem suas vísceras: a leitura das mesmas indicaria a aprovação do sacrifício pela divindade. Em caso positivo, o animal seria imediatamente despelado e desmembrado, e seus ossos, gordura e pele seriam postos sobre o altar ensanguentado e seriam então queimados. Alguns pedaços internos eram assados na pira sacrificial, para consumo imediato e para a lembrança do caráter essencialmente de comunhão alimentar entre os devotos e os deuses. O resto da carne era fervido em grandes caldeirões e distribuído¹: às vezes os praticantes as consumiam no próprio local, às vezes as levavam para casa e às vezes eram distribuídas para outras comunidades (VERNANT, 2006, p. 54-55).

Ademais de seu valor religioso, o animal do sacrifício é também um “repasto de festa” (VERNANT, 2006, p. 57). De fato, torna-se necessário frisar que todas as partes do rito – desde o abatimento, passando pelo desmembramento até as etapas de cozimento e repartição – são igualmente importantes: ele tem, fundamentalmente, uma função alimentar de comemoração. O próprio substantivo que qualifica o animal a ser sacrificado (*hiereión*) é também utilizado para qualificar um animal “de corte”. E, tendo em vista que na *thysía* os helenos comem a carne que é sacrificada aos deuses (e que se mostre bem aceita pelos mesmos), no que o autor define como “cozinha ritualizada” (2006, p. 58), que segue as normas alimentares exigidas dos humanos pelos deuses e que também se qualifica como ato de comunhão social, uma vez que este consumo serve o propósito de reforçar os vínculos entre os cidadãos da *pólis* e reafirmar seu *status* de igualdade (VERNANT, 2006, p. 58). Marcel Detienne e Jean Pierre Vernant afirmam que a *thysía* difere completamente de outros rituais, incluindo outros tipos de sacrifício, o que o caracteriza como uma experiência única. Ademais, argumentam que a comunhão da carne após o ritual era responsável por estreitar os laços entre os homens, fomentar o senso de pertencimento ao corpo

1 Segundo Vernant (2006, p. 54-55), a carne era dividida em porções iguais.

social e por delinear a autodefinição cultural dos gregos (DETIENNE; VERNANT, 1979, p. 155). Dessa forma, concluem que o sacrifício animal possuía, na Grécia Antiga, o *status* de um ritual central ao estilo de vida grego.

Ao consumir a carne cozida e o pão, o homem se diferencia dos animais selvagens (que não cozinham, não praticam a agricultura e devoram uns aos outros de forma bestial) e dos deuses (que são imortais, não sentem fome): é uma maneira de estabelecer barreiras entre o que ele é e o que ele não é. Nesse sentido cosmológico, recusar-se a fazer parte do ritual de sacrifício – e fazer parte inclui também alimentar-se da carne sacrificada – é recusar-se a viver sob um dos importantes preceitos que qualificam o estilo de vida grego². À margem deste costume identitário, estavam os órficos e os pitagóricos – vegetarianos – e as esposas legítimas dos cidadãos, proibidas de consumir o vinho³ e de realizar refeições junto aos homens. (HILL; WILKINS, 2006, p. 65; 73; 76).

Dito isto, é relevante apresentarmos as observações de Cristiano Grottanelli (1996) autor cujos trabalhos lembram que, embora estudos anteriores tenham focado em frisar a matança do animal e o consumo da carne, pouco se diz acerca da distribuição da mesma entre os participantes. Enquanto Detienne e Vernant supunham que a distribuição, na *pólis* clássica, era igualitária, o italiano preocupou-se em estudar mais a fundo os papéis políticos e sociais do ritual, construindo sua argumentação ao comparar a distribuição da carne na Hélade com aquelas em rituais sacrificiais que ocorriam em Roma e no Oriente (1988, p. 163-188). Dessa forma, afirmou que as modalidades da distribuição da carne variavam, sendo claramente desigual e até hierarquizada (2018, p. 127). Ademais, nessa perspectiva de distribuição da carne e quantidade ingerida, Grottanelli (2018, p. 121) defende que o mundo grego antigo era primordialmente o mundo dos cereais: embora possuísse um *status* primordial de importância social, a carne estava em um segundo plano no que concerne a dieta e a economia antigas.

Após essa elucidação sobre a prática do sacrifício grego, na qual frisamos seu local de destaque nas relações sociais e na religião cívica, torna-se necessário apresentarmos a noção de comensalidade. Segundo o historiador Massimo Montanari (2018, p. 1081) a cultura alimentar grega é apresentada na documentação como uma afirmação de seu estilo de vida e o diferencia de outros povos através do valor conhecido como comensalidade (MONTANARI, 2018, p.108). A comensalidade, ou o comer junto, distingue o homem grego civilizado dos animais e das culturas bárbaras: para além de satisfazer uma necessidade biológica, o grego transformou o momento de se alimentar em uma ocasião de socialização. Para tanto, estipulou regras sociais que

2 O estilo de vida grego antigo se compunha por, entre outras coisas: falar a língua grega, cultivar o trigo, cultivar os deuses, fazer o sacrifício, comer pão e beber vinho misturado com água (LESSA, 2010, p. 22).

3 O vinho era a bebida celebrada no symposium, manifestação pós-repasto de coesão social e de pertencimento à civilização, de grande importância na Antiguidade. O vinho é sagrado para os gregos, porque possibilita – através da embriaguez – o contato com o divino. A bebida não era ingerida conjuntamente às refeições, e o sinal de civilidade e cultura não é apenas saber cultivar a vinha e produzir o vinho, mas misturá-lo à água para depois ingerir. O homem civilizado, grego, pratica o autocontrole: o homem é senhor, e não servo, do vinho (MONTANARI, 2018, p. 110).

deviam ser seguidas por todos aqueles que compartilhavam a refeição: enquanto se pode argumentar que povos não-gregos também comiam em conjunto, os gregos precisavam misturar a água e o vinho, um comportamento civilizado que os diferenciava dos demais povos. Dessa forma, Montanari (2018, p. 109) argumenta que o banquete é “o sinal, por excelência, da identidade do grupo”, ademais a representar as hierarquias e expressões de poder social.

A prática do convívio alimentar é um dado característico da cultura humana e uma premissa, que o historiador mesmo denomina de “técnica”, para a elaboração dos significados que permeiam este hábito. Assim como o autor, afirmamos que a alimentação não é apenas a mera satisfação de uma necessidade biológica/fisiológica que acomete todos os seres humanos, mas também um símbolo da diversidade cultural que molda a identidade de cada povo. A religião, as técnicas de produção, a estruturação social, as visões de mundo, as tradições estão intrinsecamente conectadas à alimentação, também nas sociedades gregas da Antiguidade.

Os próprios alimentos são elementos que constituem a identidade humana. O pão é o grande símbolo da civilização, pois seus complexos processos de manufatura só são possíveis graças à agricultura desenvolvida pelo sedentarismo/assentamento de uma sociedade civilizada. Isto é facilmente percebido em Homero, pois em sua obra *Odisseu* usa da expressão “comedores de pão” (Hom., *Od.*, VIII, 222; IX, 89; X, 101), como um sinônimo de homens civilizados, e estes não são encontrados em suas desventuras. Adicionado a ele, o vinho e o azeite são os outros alimentos que distinguem “uma sociedade que não repousa sobre recursos naturais, mas que é capaz de fabricar, ela própria, seus recursos, de criar – com a própria agricultura e a criação de animais – suas próprias plantas e seus próprios animais” (MONTANARI, 2018, p. 111). A comensalidade grega tem, portanto, o papel mais importante no sistema de representações e regras que compõem a identidade grega. (MONTANARI, 2018, p. 110-112)

Esta comensalidade se materializa nos banquetes, momento máximo de socialização entre os cidadãos gregos. Pauline Schmitt Pantel nos traz um panorama completo dos banquetes realizados da Grécia arcaica, na Atenas clássica e os dos outros (bárbaros). Os banquetes gregos se constituíam de duas partes diferentes, como nos aponta a autora (PANTEL, 1992, p. 4): o *deipnon*, no qual os cereais, carnes, legumes, em suma, qualquer componente sólido da refeição era servido e apreciado, e o *sympósion*, no qual o vinho preparado de forma civilizada⁴ era consumido e as relações sociais entre os convivas eram estreitadas. O banquete, segundo a autora, pode ter como paradigma de importância a passagem mítica de Erisicton pelos bosques da deusa Deméter⁵, pois ao príncipe, em sua trágica história, foi negado o direito de participar daquilo que é, na Hélade, a maior característica da sociabilidade humana,

4 Segundo Ateneu de Náucrates (11, 782a), o vinho ideal a ser consumido pelos homens no *sympósion* seguia a proporção 1:3. Ou seja, uma parte de vinho diluída em três partes de água.

5 Diz o mito que o príncipe Erisicton invadiu os bosques de Deméter, deusa da agricultura e fertilidade, ignorando os protestos da divindade e vangloriando-se de ali construir uma área para banquetes. Raivosa pelo desrespeito, Deméter amaldiçoa o príncipe a banquetear para sempre, numa fome eterna que jamais cessaria. O deus do vinho, Dioniso, compadece-se da deusa e também o amaldiçoa a possuir uma sede incessante. Erisicton termina sua vida vagando como um mendigo, sempre à procura de restos de comida para sua fome implacável (PANTEL, 1998, p. 155).

o banquete. Dessa forma, o banquete se caracteriza como um momento coletivo de socialização cívica, que acontece seguindo regras específicas que visam não apenas a festa e o estreitamento das relações sociais, mas também devem ser um momento ímpar da tentativa de agradar aos deuses. Dessa forma, podemos afirmar que a comida, na cultura grega, e seu consumo, estavam profundamente enraizados no sistema social (HILL; WILKINS, 2006, p. 42-43).

Neste momento, consideramos importante ressaltar culto aos deuses olímpicos requeria sacrifícios diversos e não apenas o sangue, vísceras e ossos da *thysía*, embora este fosse o ritual mais importante. Libações feitas com alimentos também consumidos por humanos eram comuns: bolos, pães, frutas e grãos cozidos eram depositados em frente a estátuas, cavernas, fontes ou outros lugares sagrados. No cotidiano, em refeições humanas, os deuses recebiam uma parte, que era queimada no fogo. E a própria *thysía* era frequentemente seguida da queima de grãos e bolos, comumente chamados de *hierá* (JAMESON, 2014, p. 277).

Dentre essas oferendas, havia um ritual particularmente interessante, chamado de *theoxenia*, no qual a divindade não apenas recebia a comida dos vivos, mas era tratada como um convidado ao qual se oferecia uma mesa com refeição e um sofá para se reclinar. Ou seja, o receptor do sacrifício era convidado para vir e comer junto com os devotos.

Mas, de acordo com o Canto XI da *Odisseia*, o que de fato alimenta os mortos? Antes de nos sobrepudarmos sobre este tópico, precisamos ressaltar que todas as sociedades se defrontam com o problema da alteridade, sendo a morte o Outro absoluto (VERNANT, 1988, p. 34). O 'eu' só é concebido, afinal, se for definido em relação aos outros (VERNANT, 1988, p. 34). Em se tratando da organização de sociedade grega, o espaço cívico se caracterizava pela cidade, e aquilo que dela se afastava estava distante da vida civilizada, margeando a selvageria: era o terreno do inculto (VERNANT, 1988, p. 36). Nessa categoria estão todos os lugares que se afastam do cotidiano urbano: os bosques selvagens, os reinos dos deuses ctônicos e o lugar dos mortos.

Na épica de Homero, cujo canto analisaremos, os encontros de Odisseu também são marcados pela alteridade: a construção da identidade grega no que compete aos hábitos alimentares é feita através da descrição do outro. A alteridade é o que demarca o que é ser grego, neste quesito e em outros: não há sacrifício aos deuses, como nos dá a entender o ciclope Polifemo (Hom., *Od.*, IX, 273-276) e o próprio poeta ao narrar o insucesso do herói e seus companheiros quando tentam praticá-lo (Hom., *Od.*, IX, 550-555).

Em suas aventuras, o herói Odisseu, por exemplo, está sempre à procura de homens comedores de pão (Hom., *Od.*, VIII, 222; IX, 89; X, 101), porém seu caminho é perpassado apenas por humanos servindo de alimento (para os ciclopes, os lestrições e o monstro marinho Cylla) e por alimentos que prejudicam a existência mortal, ou que mortais não podem comer⁶. Como Vernant (2006, p. 66-68) já havia delineado, as regras alimentares são de extrema importância para os gregos, uma vez que

6 São eles: o lótus consumido pelos lotófagos, o nefasto *phármakos* ofertado por Cice, o gado do divino Hélios, os homens que servem de alimento para as Sereias, para Cylla e para o Cíclope, a ambrosia oferecida por Calipso e o sangue ofertado aos mortos para trazer do Hades o vidente Tirésias

lhes serviam para delimitar o lugar mortal no *kósmos*. Após todos estes encontros, Odisseu anseia por retornar à sua própria cultura, onde as pessoas comem o pão, bebem o vinho misturado com a água, usam azeite e fazem o sacrifício aos deuses de forma correta (HILL; WILKINS, 2006, p. 254).

Em nossa análise, não propomos que a narrativa homérica seja analisada como relato fidedigno do período a ela atribuído ou da prática que relata. Isso não significa que não seja possível perceber suas características nos versos que narram a prática de Odisseu, pois sua composição é uma mescla de diversas tradições orais que se mantiveram vivas através das mais diversas gerações, fazendo alusão a um passado mítico e heroico, distante do cotidiano da audiência, porém identificável pela mesma.

Ao cantar os versos do Canto XI (vv. 23-37) da *Odisseia*, o aedo repetia as seguintes palavras:

Lá, os animais do sacrifício, Perimedes e Euríloco
 Seguraram; e eu puxei a afiada espada da coxa,
 Cavei um fosso, cerca de um cúbito de altura e largura,
 E em sua borda verti libação a todos os mortos:
 Primeiro, misto com mel, depois com vinho doce
 E a terça com água; em cima aspergi branca cevada.
 Com zelo supliquei às tíbias cabeças dos mortos
 Que, uma vez em Ítaca, iria vaquilhona, a melhor,
 Sacrificar no palácio e encher o fogo de valores;
 A Tirésias, só para ele, imolaria, à parte, ovelha
 Toda negra, a que sobressaísse entre nossos rebanhos.
 Após eles, ao grupo de mortos, com voto e súplica
 Suplicar, peguei as bestas e cortei seu pescoço
 Na direção do fosso, e fluía sangue escuro. Elas se reuniram,
 As almas de finados defuntos subindo do Érebo;⁷

Nessa passagem, encontramos Odisseu na Casa de Hades, buscando evocar os espíritos dos heróis falecidos, de suas mulheres e de suas mães. Para tanto, ele cava um grande buraco e o preenche com mel, vinho, água e cevada, sacrificando ovelhas em seguida, deixando que seu sangue escorresse para dentro do mesmo. Ao ritual sacrificial, somam-se as preces e promessas feitas pelo herói, e então os mortos aproximam-se da cavidade para beber a mistura de sangue ofertada, de forma a se comunicar com ele⁸.

Para muitos estudiosos de práticas de magia antiga, o termo grego que caracteriza as atitudes que Odisseu realiza no Canto XI de Homero é a *psychagogía*⁹,

7 A não ser quando explicitada outra autoria, todas as traduções da *Odisseia* são de Christian Werner.

8 John Heath (2005, p. 398) propõe uma interpretação interessante que relaciona a condição do morto na narrativa homérica com a sua inabilidade de falar, pois “estar impedido de falar é equivalente, ou ao menos complementar, a estar impedido de respirar: isto é, estar sem fala é estar morto, ou ao menos o mais perto da morte que alguém pode estar”. O sangue que alimenta os mortos com os quais Odisseu se depara devolve momentaneamente a sua capacidade de comunicação, quase como se eles se afastassem ligeiramente da morte, devolvendo-lhes momentaneamente esta capacidade dos vivos.

9 O ritual para a invocação das almas dos mortos variava de lugar para lugar, mas a chamada “incubação” tinha um papel fundamental e comum entre eles. A forma mais antiga de “incubação” era o sono

a “invocação das almas dos mortos” (BAILLY, s.v.) - porém, este termo é inexistente no período em que sua história foi consolidada em forma épica, surgindo apenas no período Clássico (JOHNSTON, 1999, p. 85), onde aqueles que garantiam conhecer os meios para invocar e estabelecer comunicação com os espíritos dos mortos eram magos/feiticeiros que trabalhavam com a necromancia. No entanto, não o consideramos inadequado para tratar do ritual na *Odisseia*. Um grande dilema encontrado pelos pesquisadores de magia grega, principalmente ao que se refere às suas práticas anteriores ao V século a.C. diz respeito ao fato de que o termo grego *mageia*, do qual deriva-se a palavra magia, era inexistente. Entretanto, apesar da palavra ter surgido no período Clássico, indícios de práticas, feitiços, poções e substâncias consideradas mágicas, ademais a indivíduos percebidos como magos/feiticeiros, já existiam no imaginário grego muito antes do termo *mageia* se popularizar (COLLINS, 2009, p. 51).

O mesmo, defendemos, aplica-se ao ritual de Odisseu: as práticas rituais na Antiguidade poderiam não receber denominações explícitas, ou seus nomes poderiam ser alternados por conveniência (PHILLIPS, 1986 e 1991). Dessa maneira, nem sempre encontramos respostas satisfatórias em investigações acerca das práticas da magia, e nesse sentido a metodologia comparativa se torna muito útil: lembrando-nos das particularidades que definem as interpretações da magia em determinado contexto cultural, ela nos auxilia a entender o que deve ser procurado para construir uma nova interpretação em outro contexto (COLLINS, 2009, p. 50).

Ao trazer essa passagem como exemplo, podemos evidenciar a presença de rituais mágicos mesmo antes da existência de uma palavra que sintetizasse ou classificasse os mesmos, de forma que, ao serem entoados no século V a.C., os helenos que participavam da audiência reconheceriam naqueles versos o ritual necromântico de Odisseu e as conotações mágicas imbuídas no mesmo, além apresentar Circe como primeira feiticeira (ODGEN, 2001, p. 95). Ademais, ressaltamos que, de acordo com Johnston (2008b, p. 14), a essência da magia grega antiga envolvia a comunicação com os mortos.

Reconhecemos que a argumentação para a interpretação deste ritual como mágico e necromântico é solidamente embasada, de forma que reconhecemos o ritual praticado por Odisseu como possuidor de um caráter mágico. Porém, precisamos fazer uma observação que nos ajudará a fundamentar e elucidar os aspectos do caráter duplo deste ato, considerado por nós também como um *blood ritual*¹⁰, uma prática relacionada à *thysía* que está conectada aos demais aspectos da religiosidade grega oficial, e não apenas à esfera privada/não oficial dos rituais mágicos. O ponto

(ou o transe) na tumba de um antepassado. Aqui era necessário estar completamente esticado, tocando a terra o máximo possível. Formas posteriores envolviam o sono ou o transe em cavernas, debaixo de árvores ou nos triodoi, pontos em que as três estradas se encontravam (LUCK, 2006, p. 12). Daniel Ogden (2001, p. 110) e Sarah Johnston (2008, p. 14) frisam a relação entre a *psychagogía* e a goeteia (feitizaria). A palavra goeteia deriva do verbo *goos* (“cantar um lamento” ou “canção de lamentação”). Assim, evidenciam a ligação entre a magia e os mortos, pois goeteia está etimologicamente ligada ao ato de se comunicar com os mortos, tendo em vista que deriva do termo utilizado para descrever o ato de chorar os mortos/lamentar a morte de alguém em um funeral. Dessa forma, pode-se perceber como esta cena descrita por Homero também se caracteriza como mágica.

é que a magia, apesar de possuir um caráter diferenciado dentro da experiência dos gregos antigos com o sobrenatural, é em muitos aspectos intercambiável com a religião oficial, de forma que diferenciar o que é puramente magia e o que é puramente religião não se torna possível na prática religiosa helênica, uma vez que não há separação ou corte nítido entre elas (FARAONE, 2001, p. 17).

Dessa forma, mesmo possuindo um caráter mágico, o ritual performado por Odisseu não está completamente afastado da prática cívica grega. Ele se insere numa categoria denominada de *blood rituals*, rituais nos quais o sangue do animal sacrificado é mais importante/evidente do que a carne do mesmo. De acordo com a historiadora e arqueóloga Gunnel Ekroth, os *blood rituals* pertencem a um complexo de rituais mais abrangentes, que inclui a *thysía* e o jantar subsequente a esta (EKROTH, 2002, p. 171). Existem diversos motivos para se fazer um *blood ritual*, e diversas formas de realizá-lo: no culto aos heróis, purificações, juramentos, deuses ctônicos, na frente de batalha, para os rios, o mar e os ventos e no culto dos mortos (EKROTH, 2002, p. 251).

Este era um tipo de sacrifício, dentre outros, que existia em uma espécie de contradição a *thysía*: não tinha os olímpianos como objetivo de alcance, mas outras entidades mais selvagens, temidas, ou para aplacar situações perigosas. Nesse tipo de *blood ritual*, a atmosfera retém um aspecto de perigo ou ameaça, usualmente em conexão com a morte. O objetivo desses rituais era evitar o mal ou mesmo se livrar do perigo, tendo a manipulação do sangue como foco principal (EKROTH, 2002, p. 253-254). Essas oferendas eram proferidas em um altar de forma diferenciada: mais baixo do que o comumente utilizado *bomós* (altar elevado). Se caracterizava como um buraco no chão chamado *bóthros* ("poço"), no qual as libações eram derramadas ou depositadas. Através dele, o sangue das vítimas, e também das libações, deveria fluir na trincheira sacrificial. Por isso, tais locais eram talhados em forma de funil e abertos no fundo. Neste tipo de sacrifício, a cerimônia não conduzia a uma festa jovial na qual os deuses e os homens tomavam parte. A vítima era mantida por cima da trincheira com sua cabeça abaixada, diferentemente dos cultos olímpianos, onde o pescoço do animal voltava-se pra cima, em direção ao céu, e, no término, quando todo o sangue já se tivesse esvaído, o sacrificado era inteiramente queimado (KERENYI, 1978, p.152). Este tipo de ritual era muito performado também para os deuses ctônicos, deuses do reino abaixo da terra, onde habitam as almas.

Passemos então para a busca das semelhanças, diferenças e singularidades entre a comida dos mortos e a comida dos vivos. Como apresentamos no início deste ensaio, a maioria dos estudiosos considera que o sangue fazia parte do sacrifício aos deuses, junto com os ossos, gordura e as vísceras não comestíveis, inclusive, como Vernant, exemplificando essa separação através do mito de Prometeu (VERNANT, 2006, p. 62). Além disso, é consenso que manchar o altar com o sangue das vítimas se constituía como importante parte do ritual sacrificial (VERNANT, 2006, p. 54; EKROTH, 2005, p.10). Havia inclusive um recipiente de cerâmica, chamado *sphageíon*, que era usado para recolher o sangue que escorria do corpo da vítima. Ademais, vimos a existência de diversos *blood rituals* nos quais o sangue era de extrema importância para alcançar os objetivos dos praticantes, porém não era consumido, como a ofe-

renda aos mortos praticada por Odisseu.

Esta informação, aliada à interpretação do Canto XI da *Odisseia*, parece sugerir que o sangue dos animais não era um alimento, na concepção grega, feito para o consumo dos humanos: apenas os deuses e os mortos seriam alimentados com o sangue animal. Esta se caracterizaria como uma alteridade latente entre os hábitos alimentares dos vivos e dos mortos, corroborando para a construção de nossa hipótese. Porém, Ekroth (2002, p. 243) propõe que o sangue era recolhido para apenas uma parte ser jogada no altar e outra parte ser usada na culinária. A pesquisadora embasa sua argumentação na documentação imagética, literária e um exercício imaginativo.

Segundo sua proposição, é importante que consideremos o sangue de animal grande, por exemplo, um boi sacrificado: caso todo o líquido fosse derramado sobre o altar, apagaria o fogo sacrificial, pois seriam muitos litros. A documentação imagética, por sua vez, é composta diversos vasos apresentam o altar apenas manchado de sangue, não inundado nele, e, ademais, o sphageíon está presente em vasos que mostram a preparação do animal para ser comido (EKROTH, 2002, p. 242). Quando à documentação literária, aponta a inexistência, até o momento, de qualquer proibição ao consumo do sangue: os registros da Antiguidade grega não apontam nenhum tipo de tabu nesse aspecto (EKROTH, 2002, p. 248) e também a passagem da *Odisseia* (Hom., *Od.*, XX, 25-28) em que o herói Odisseu está com dificuldade de dormir e revira-se de um lado para o outro em seu leito “como quando o varão, forte fogo ardendo, a um bucho/cheio de sangue e gordura, pra lá e pra cá/gira, almejando que bem rápido fique assado,/assim ele, para lá e para cá, revirava-se (...)”.

Afinal, por que haveria uma referência clara a uma linguiça feita de sangue, sendo cozida por um homem ávido para comê-la, se o sangue não fosse alimento dos vivos, apenas dos deuses (e dos mortos)? Parece ficar evidente que o sangue era também um componente da alimentação da Antiguidade, e não apenas uma oferenda para as divindades, mortos e um elemento de purificação. Porém, a ausência de documentações que falem mais sobre isso é intrigante e Ekroth propõe duas explicações.

A primeira seria o caráter pouco nobre do sangue: acabaria sendo mais abundante do que a carne própria para o consumo, de forma que as camadas sociais mais altas deveriam desprezar esse tipo de preparação, omitindo-a de suas documentações. A segunda é que, diferentemente do banquete ritual da *thysía*, no qual as carnes eram rapidamente cortadas, fervidas e divididas em comunhão, a linguiça de sangue era demorada para fazer – só o processo de manipulação para evitar que o mesmo coagulasse demandava algum tempo e dedicação. Como o pós-ritual quase nunca é descrito nas documentações (EKROTH, 2002, p. 249), este seria um dos motivos para que a menção ao consumo do sangue seja tão parca.

Porém, ainda que o sangue seja um elemento em comum na alimentação dos mortos e dos vivos, devemos frisar as singularidades de cada um. Ademais a argumentação de que o sangue era sim consumido pelos vivos, Ekroth menciona a importância de se diferenciar o sangue preparado como comida e o sangue “cru”, que saiu do corpo do animal para uma oferenda ou purificação. O sangue cru era descartado

nos rituais que mencionamos anteriormente. O sangue a ser consumido deveria ser colocado no sphageíon e batido por cerca de 30 minutos a 1 hora após o recolhimento, para não coagular, e outras substâncias como o vinagre poderiam ser adicionadas para evitar o processo de coagulação (EKROTH, 2002, p. 156).

Consideramos essa informação, pois nos leva a considerar que a manipulação humana do sangue “cru” é o que o tornaria próprio para o consumo, assim como a carne deve ser cozida para ser comida (diferentemente dos animais, que a comem crua) e o vinho, que em estado puro não pode ser consumido pelo grego civilizado. Este pode ser mais um exemplo do simbolismo que circunda a alimentação grega e a transformação da natureza em cultura. Além disso, demarca fortemente a noção de alteridade entre aqueles que vivem no mundo dos homens e aqueles que habitam o Hades: embora a necessidade de se alimentar seja compartilhada (em intervalos mais escassos para os mortos, ainda assim), e existam diversos insumos em comum (mel, grãos, sangue, etc), os vivos e os mortos os consomem de maneiras diferentes. Dessa forma, somos capazes de delinear as semelhanças e singularidades que envolvem a alimentação dos vivos e a alimentação dos mortos, que, assim como a *thysía*, funcionam para demarcar o lugar dos vivos na cosmologia grega e servem para diferenciar seu *status* daqueles a quem um dia foram iguais, mas agora se tornaram um Outro.

Pudemos perceber que os mortos ocupam um espaço diferenciado dos vivos na cosmologia grega antiga: mais do que a obviedade de estarem enterrados e, portanto, fora do convívio cotidiano e do mesmo espaço físico, os mortos também não são como os homens vivos na interação com os deuses e com o corpo social. A partir do Canto XI da *Odisseia*, buscamos refletir sobre essa diferenciação entre os hábitos alimentares dos vivos e a comida ofertada para os mortos, buscando evidenciar em que medida ela caracterizaria essa diferença entre ambos.

Quando Odisseu segue o conselho da feiticeira Circe e decide consultar a alma de Tirésias na Casa de Hades, ele performa o que a plateia e o mundo antigo reconheceriam como um *blood ritual*, um ritual de sacrifício e consumo, mas que é essencialmente diferente da *thysía*. Enquanto o ritual de integração da religião cívica possuía um caráter de comensalidade – no sentido de comer junto, como foi definido por Montanari, no qual os deuses eram convidados a partilhar da refeição junto com os homens, na theoxenía usual deste tipo de ritualística, o mesmo não acontece na passagem de Odisseu.

Embora o herói tenha depositado primeiramente vinho doce, mel, água e cevada branca todos alimentos consumidos por humanos – a isto segue a imolação de duas ovelhas, cujo sangue escorre para dentro do fosso. Este ato se assemelharia a *thysía*, caso a carne das ovelhas fosse repartida e cozida pra que Odisseu e seus companheiros comessem e confraternizassem com os mortos, como se faz com os deuses. Porém, isto não acontece. Euríloco e Perímedes seguem as ordens do herói e queimam os corpos esfolados das ovelhas, em seguida rezando aos deuses ctônicos Hades e Perséfone. Os mortos sedentos são atraídos pelo sangue misturado ao vinho, mel e cevada, e o herói sente medo das almas que o cercam, ansiosas para beber o sangue da libação. Mesmo que o objetivo do ritual seja fortalecer Odis-

seu, dar-lhe coragem para o que sua jornada ainda lhe espera, não devemos ignorar como os mortos e a Morte em si o assustam: são a sua alteridade, pois ele está em outra condição, está vivo.

Concluimos dessa forma, que os três elementos destacados durante a nossa argumentação sendo eles o sangue consumido “cru”, a diferença performática do rito (não há júbilo) e a falta de comunhão entre os que performam o ritual e o sobrenatural (os mortos, no caso) – agem como delimitadores do espaço simbólico e social entre os mortos e os vivos. Por mais que existam elementos semelhantes, a forma de preparo e de consumo se tornam características profícuas para ressaltar a alteridade entre vivos e mortos, assim como o são entre os povos gregos e não-gregos. O modo de comer e o que se come, afinal, também demonstram aquilo que se é e o que não se é.

LISTA DE ABREVIATURAS

Hom. *Od.* – Homer, *Odyssey* (Homero, *Odisseia*)

Aesch. *Ag.* – Aeschylus, *Agamemnon* (Ésquilo, *Agamemnon*)

Paus. – Pausanias, *Description of Greece* (Pausânias, *Descrição da Grécia*).

FONTES

ÉSKUULO. *Agamemnon*. Trad. Trajano Vieira, São Paulo: Perspectiva, 2007

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

PAUSANIAS. *Description of Greece*. Trad. W. H. S. Jones. London : William Heinemann.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGÉ, M. *A Guerra dos Sonhos*. São Paulo: Papirus Editora, 1998.

CARNEIRO. H. Apresentação à edição brasileira. In: MONTANARI, M. *Comida como cultura*, São Paulo: Senac SP, 2013, pp. 9-14.

DALBY, A. *Sabores Perigosos*. São Paulo: Senac SP, 2000.

_____. *Siren Feasts*. Routledge, 2013.

_____. *Food in the ancient World form A to Z*. Psychology Press, 2003.

DETIENNE, M. *Comparar o incomparável*. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.

_____. ; VERNAND, J.P. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

EKROTH, G. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*. Liège: Kernos, 2002

_____. Blood on the altars? On the treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence. *Antike Kunst*, Basel, Vereinigung der Freunde Antiker Kunst, 2005, pp. 9-29.

FARAONE, C. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge: Harvard University Press, 2001

GROTTANELLI, C. A carne e seus ritos. In: MONTANARI, M.; FLANDRIN, J.L. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 2018, pp. 121-136.

_____. La viande et ses rites. In: MONTANARI, M.; FLANDRIN, J.L. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996, pp. 117-132.

HEAT, J. *Blood for the Dead: Homeric Ghosts Speak Up*. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4477671> Acesso em: 28/06/2019.

HILL, S. ; WILKINS, J. *Food in the Ancient World*. UK: Blackwell, 2006.

JAMESON, M. H. *Cults and Rites in Ancient Greece: Essays on Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014

JOHNSTON, S. I. Magic and the dead in classical Greece. In: PETROPOULOS, J. C. B. *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern*. London: Routledge, 2008.

LUCK, G. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

LESSA, F. *Mulheres de Atenas*, Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

MONTANARI, M. Sistemas alimentares e modelos de civilização. In: MONTANARI, M.; FLANDRIN, J.L. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 2018, pp. 108-120.

21

_____. *Comida como Cultura*. São Paulo: Senac SP, 2013.

MORAES, A. S. Os Sentidos da Itinerância dos Aedos Gregos. *Phoênix*, Rio de Janeiro, Mauad Editora, volume 2, 2009, p.62-73.

OGDEN, D. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

PANTEL, P. S. *La cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques*. Roma: École Française de Rome, 1992.

_____. As refeições gregas, um ritual cívico. In: MONTANARI, M.; FLANDRIN, J.L. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 2018, pp. 155-169.

VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VERNANT, J. P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Brasília: Editora UnB, 1992.

_____ (org). *O Homem Grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VIDAL-NAQUET, P. *O Mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.