

Carnes no banquete homérico: historiografia e poesia sobre os ritos alimentares carnívoros da Antiguidade

Meats at the Homeric banquet: historiography and poetry on the carnivorous food rites of Antiquity

Felipe Daniel Ruzene

Mestrando em História

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

felipe.ruzene@ufpr.br

Recebido: 18/04/2025

Aprovado: 04/08/2025

Resumo: A seguinte pesquisa busca investigar a respeito das práticas de pecuária animal para abate, dos consumos dietéticos carnívoros e das dimensões simbólicas das carnes na antiguidade grega, tendo por fonte referências historiográficas em contraste com as representações alimentares na poesia épica de Homero. A partir da *Iliada* e da *Odisseia*, narrativas centrais ao imaginário social helênico, destaca-se o papel singular das carnes nos banquetes homéricos como elementos centrais à compreensão da narrativa épica e de suas dimensões sociais e religiosas no Período Clássico e Arcaico. Notar-se-á que as pesquisas históricas e arqueológicas apresentam evidências de criação e consumo de animais em uma escala mais restrita em comparação àquela representada nas epopeias, embora permaneçam os elementos rituais simbólicos e os significados institucionais observados tanto na literatura de Homero quanto na bibliografia historiográfica.

Palavras-chave: História da Alimentação; Grécia Arcaica; Homero.

Abstract: The following research aims to investigate the practices of animal husbandry for slaughter, carnivorous dietary consumption and the symbolic dimensions of meat in ancient Greece, using historiographical references as sources in contrast with the food representations in Homer's epic poetry. Based on the *Iliad* and the *Odyssey*, narratives central to the Hellenic social imaginary, the singular role of meat in Homeric banquets stands out as central elements for understanding the epic narrative and its social and religious dimensions in the Classical and Archaic Periods. It will be noted that historical and archaeological research presents evidence of animal husbandry and consumption on a more restricted scale compared to that represented in the epics, although the symbolic ritual elements and institutional meanings observed both in Homer's literature and in the historiographical bibliography remain.

Keywords: Food History; Archaic Greece; Homer.

Considerações iniciais

A poesia épica, profundamente relacionada com a cultura grega arcaica, destaca a importância dos banquetes não apenas como ocasiões de refeição, mas elementos fundamentais para a organização das relações sociais, políticas e religiosas. Os mito-poetas que a geraram – isso é, Homero e Hesíodo – representam a comensalidade não apenas como ato de nutrir e manter o corpo, mas um ritual que expressa valores sociais e simbólicos, como hospitalidade, hierarquia social, cosmovisões, éticas e conexões com o sagrado. Eis o caso da *Iliada* e da *Odisseia*, epopeias homéricas provenientes da tradição oral e possivelmente compiladas durante o Período Arcaico (séc. VIII a V AEC).

Em Homero,¹ os simbolismos à mesa são elementos recorrentes que distinguem deuses, heróis, aristocratas, escravos e feras míticas. Como destacado pelo historiador François Hartog (1999), a poesia homérica pode ser lida como uma “antropologia narrativa”, na qual a dietética funciona ora como elemento poético, ora como simbolismo das visões de mundo e dos modos de vida. Talvez, por isso, “não há canto em que não se coma e beba mais de uma vez, apresentando um verdadeiro catálogo de comidas e modos de comê-las que conferem ao poema o ethos gastronômico que o caracteriza” (ATIENZA, 2007, p. 42, tradução nossa).²

O banquete na poesia épica de Homero atua como um microcosmo da sociedade heroica, um espaço onde as hierarquias são afirmadas, as relações são negociadas e os valores fundamentais são reforçados (ou transgredidos). Através da partilha de alimentos e bebidas, os banquetes revelam as dinâmicas de poder e os ideais éticos que regem o mundo homérico, como destaca Teodoro Rennó Assunção (2010). Para além do consumo de determinados alimentos, em especial as carnes, os festins homéricos são práticas de ocupação ativa das personagens consigo mesmas, com o próprio corpo e com o outro; formas de preocupação direcionada aos indivíduos que estão ao redor e de respeito à hospitalidade (ξενία) e “amizades”³ (φιλία) institucionais.

¹ Por conveniência, faço uso do nome “Homero” para me referir ao autor ou tradição que deu origem à *Iliada* e *Odisseia*, sem entendê-lo, necessariamente, como um autor singular e indivíduo histórico que compôs ambos os épicos. Tais problemáticas acerca da existência do autor e do período histórico em que teriam sido reunidas as epopeias, convencionalmente chamadas “questões homéricas”, impactam diretamente no modo como o historiador pode fazer uso da fonte épica. Para não me prolongar em debates alheios à temática proposta, aconselho ver: JÁCOME NETO, 2013 e WEST, 1999.

² “No hay canto en que no se coma y beba más de una vez desplegando un verdadero catálogo de alimentos y maneras de comerlos que otorgan al poema el ethos gastronómico que lo caracteriza” (ATIENZA, 2007, p. 42).

³ Seguindo as perspectivas apresentadas por Teodoro Rennó Assunção (2010), grafo o termo “amizade” entre aspas em virtude da suspeita de que seu uso moderno – aludindo à livre escolha entre indivíduos que se aproximam em razão dos afetos – não traduz corretamente os conceitos de φιλία presente nos textos homéricos. Na *Iliada* e na *Odisseia* a “amizade”

Esta pesquisa busca explorar a relevância da temática alimentar na poesia homérica, destacando o papel singular das carnes nos banquetes como elementos centrais à compreensão da narrativa épica e de suas dimensões metafóricas, especialmente religiosas. Em contraste, recorrer à bibliografia histórica acerca dos Períodos Arcaico e Clássico para vislumbrar como as representações de ritos sacrificiais e consumos carnívoros na poesia homérica se relacionam com as práticas alimentares observadas por historiadores da alimentação na Antiguidade. Argumentar-se-á que as carnes vigoraram como os mais simbólicos dos alimentos nos poemas épicos, suscitando sociabilidades à mesa, refletindo valores culturais, sociais e hieráticos da Antiga Grécia (ATIENZA, 2007, p. 42). Os gregos clássicos e arcaicos, por seu turno, nutriram um profundo sentimento de valorização das carnes, integrando-as à religião e às instituições sociais, embora fossem insumos custosos e muito mais escassos do que aparentam os versos de Homero. Assim, como nos convocou Ateneu de Náucratis (*Deipnosophistai*, V. 186e, tradução nossa), “façamos agora dos banquetes homéricos”.⁴

O sacrifício, a caça e o consumo das carnes

Os vinhos, pães, e carnes são os mais recorrentes alimentos na poesia épica,⁵ todavia, não escapa a este último o mérito de vigorar como o mais simbólico dos insumos homéricos. Nos banquetes evocados pela poesia de Homero, representados com afincos tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*,⁶ as mais almejadas e preeminentes iguarias eram as carnes grelhadas, de modo que representavam importância singular na sociedade heroica. Assim, mostra-se fundamental à compreensão diegética do poema elucidar sobre as dimensões da carne, uma vez que as práticas ao

diz respeito a questões relacionais, mas não individuais, sendo parte de uma instituição social, sentimentos coletivos que estreitam laços de solidariedade entre grupos, inclusive através das práticas rituais à mesa (ASSUNÇÃO, 2010, p. 15-20).

⁴ “Ἡμεῖς δὲ νῦν περὶ τῶν Ὀμηρικῶν συμποσίων λέξομεν” (*Ath., Deipnosophistai*, V. 186e).

⁵ Referências ao consumo de pães (σίτος ou μαζα), carnes (κρέας) e vinhos (οἶνος), aparecem em: *Iliada*: I, 59-94; I, 456-476; I, 584-611; II, 399-433; IV, 336-348; VII, 465-482; VIII, 496-554; IX, 50-94; IX, 165-224; IX, 205-221; X, 570-579; XI, 628-643; XI, 725-733; XV, 80-89; XVII, 248-255; XVIII, 558-572; XXIII, 155-183; XXIV, 120-140; XXIV, 281-313; XXIV, 599-670; *Odisseia*: I, 20-27; I, 85-128; II, 288-400; III, 1-68; III, 330-345; III, 417-497; IV, 47-67; IV, 76-89; IV, 620-627; V, 265-269; VI, 309; IX, 5-11; IX, 191; X, 150-186; X, 210-260; XIV, 72-117; XV, 499-501; XVI, 1-53; XVII, 212-259; XX, 110-119; XX, 250-289; XXIV, 213-218. Há ainda o uso do termo μέθυ, palavra arcaica que possivelmente já existia no grego micênico (ATIENZA, 2007, p. 47) e que designa qualquer bebida alcoólica: *Od.* IV, 746; IX, 9; IX, 162; X, 184; X, 477. É também na *Odisseia* que encontramos os primeiros relatos da mistura de vinho com a água para tornar a bebida mais aprazível e diminuir o teor alcoólico: *Od.* I, 110; III, 390; X, 356.

⁶ A versão grega da *Iliada* e da *Odisseia* aqui utilizada é aquela organizada em 1920 pela Oxford University Press e disponibilizada na *Perseus Digital Library* da Tufts University. A versão em português advém das traduções de Trajano Vieira, professor de Língua e Literatura Gregas da Universidade Estadual de Campinas, publicadas pela Editora 34.

redor de seu consumo possuem profundos valores simbólicos para a construção das personagens homéricas, afirmando ou contrapondo dinâmicas sociais.

Voltando à historiografia do Período Arcaico e tendo por base a heterogeneidade da cultura alimentar helênica, observa-se que, apesar dos versos homéricos, o pão, o azeite e o vinho parecem ter detido o papel central na alimentação – não à toa, Homero (*Od.* IX, 191) evocou os gregos como *σιτοφάγος*, “comedores de pão”. As carnes, por seu turno, eram mais discretas em termos quantitativos, restringindo-se a ocorrências específicas, sobretudo aos momentos de ritualística religiosa, isto é, no sacrifício aos deuses (ver: RUZENE, 2022). A carne circulou profundamente no imaginário social helênico desde o Período Homérico, mas era comumente associada ao ritual sacrificial prometeico (CANDIDO, 2012, p. 13). Mesmo no Período Clássico e Helenístico, conservou-se o espírito religioso e o caráter ritualístico destinado ao consumo da carne.

O principal modelo de sacrifício helênico era um ritual complexo com um elemento central: o abate de um animal doméstico – normalmente ovelhas, cabras, porcos e, em menor recorrência, bovinos. A carne do animal sacrificado era então dividida em duas partes: uma destinada aos deuses, ou a uma divindade específica a ser homenageada, e a outra destinada ao consumo pelos cidadãos que participavam do ritual. Essa partilha da carne simbolizava uma comunhão entre o divino e o humano, reforçando os laços da comunidade e sua relação de proximidade com o panteão grego (EKROTH, 2007, p. 250).

Alguns estudiosos, como Gonçalves e Pinto (2012, p. 24), apontam que a filosofia clássica aparenta certa preferência pelos animais domésticos em detrimento dos animais selvagens para oblação nos rituais de sacrifício, reflexo de uma visão da sociedade *poliade* sobre a relação entre o mundo civilizado e o mundo natural. A caça, associada à obtenção de carne de animais selvagens, era vista como uma atividade que colocava o mundo “civilizado” da *pólis* em uma posição de dependência e submissão ao mundo “natural”. A domesticação de animais, por outro lado, representava o domínio humano sobre a natureza e a capacidade de produzir alimentos de forma controlada e previsível. Compreendo, contudo, que, embora a caça não ocupasse um lugar central na dieta e nos rituais religiosos da Grécia clássica, ainda desempenhava um papel significativo na cultura e na sociedade. Também, um suposto contraste binário entre “cultura” e “natureza” tem sido frequentemente discutido e reinterpretado pela historiografia antiga (BAKKER, 2013, p. 59-60).

A caça era um tema recorrente na arte e na literatura, sua representação em pinturas, esculturas e poemas é uma evidência de sua importância simbólica e cultural, inclusive nos Períodos Clássico e Arcaico (RUZENE, 2022, p. 327). A persistência da caça como temática, mesmo após ter deixado de ser uma necessidade para a sobrevivência (ao menos para a maioria da população urbana), demonstra sua importância cultural e simbólica na Grécia Antiga. A caça representava um elo com o passado, um lembrete das origens da civilização e da relação do homem com o ambiente, ao mesmo passo que representa uma fonte alimentar mais contingente, cuja disponibilidade não é tão garantida ou autoevidente (BAKKER, 2013, p. 80-81). Assim, observando a presença da caça como uma temática relevante aos antigos, Judith Barringer destacou seu “papel significativo na Grécia arcaica e clássica muito depois que a caça deixou de ser uma necessidade para a sobrevivência na vida cotidiana” (BARRINGER, 2011, p. 312).⁷

Nos versos homéricos, por exemplo, como apontam estudos de Egbert Bakker (2013, p. 62), as carnes de caça marcam presença no cardápio heroico, como aparece no canto IX da *Odisseia*. Notavelmente, porém, nesse caso o sacrifício religioso está ausente da prática alimentar. Essa situação pode ser assumida como uma distinção entre animais selvagens e domésticos no contexto da prática religiosa grega.

As ninfas, prole do Cronida porta-égide,
tocavam cabras das montanhas, com o intuito
de alimentar meus companheiros. Dos navios
trouxemos o arco oblongo e a lança, longa-cúspide;
em grupos triplos, adotamos e um dos deuses
nos deu a caça pingue: nove por baixel,
em frota de uma dúzia. Dez, só eu obtive (*Od. IX*, 154-160).⁸

Uma hipótese é a de que animais de caça, não sendo propriedades do caçador, não poderiam ser dados aos deuses; ou que sua selvageria poderia contrapor as oposições homens-deuses e homens-animais, fundantes do rito sacrificial prometeico. Presumivelmente, como argumenta Barringer (2011), as sociedades gregas já usufruíram uma maior necessidade da caça como meio de subsistência do que na época da composição homérica. Porém, a historiografia demonstra como a caça poderia ser

⁷ “(...) significant role in archaic and classical Greece long after hunting had ceased being a necessity for survival in everyday life” (BARRINGER, 2011, p. 312).

⁸ “ὦρσαν δὲ νύμφαι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο, / αἶγας ὄρεσκόφους, ἵνα δειπνήσειαν ἑταῖροι. / αὐτίκα καμπύλα τόξα καὶ αἰγανέας δολιχαύλους / εἰλόμεθ’ ἐκ νηῶν, διὰ δὲ τρίχα κοσμηθέντες / βάλλομεν· αἶψα δ’ ἔδωκε θεὸς μενοεικέα θήρην. / νῆες μὲν μοι ἔποντο δυώδεκα, ἐς δὲ ἑκάστην / ἑννέα λάγχανον αἶγες· ἐμοὶ δὲ δέκ’ ἔξελον οἶφι.” (*Od. IX*, 154-160).

enquadrada no contexto sacrificial, possivelmente a partir de regras religiosas específicas a ela. O que a literatura demonstra é que os animais domesticados eram mais desejáveis do que aqueles provenientes da caça (BAKKER, 2013, p. 66).

Segundo Marie-Claire Amouretti (2020, p. 143) todas as carnes, independente das espécies abatidas, poderiam ser consumidas nos rituais de sacrifício cruento. Há discordâncias, Ekroth (2007, p. 257-258) apresenta a tese de que muitos percebem a fauna silvestre, os cães e os equídeos como incompatíveis com a esfera sacrificial prometeica, entretanto a arqueologia vem retificando tal tese – evidências osteológicas encontradas nos santuários helênicos apresentam vestígios de uma heterogeneidade de outros animais que parecem ter participado dos rituais e, talvez, dos cardápios gregos.⁹

Pesquisas de Jean-Pierre Vernant (2018, p. 57-58) sobre o sacrifício cruento nos Períodos Clássico e Arcaico, demonstram que o animal a ser sacrificado era adornado com enfeites e coroas, simbolizando sua importância e papel sagrado no ritual. Em seguida, era conduzido em procissão solene até o local do abate, acompanhado por sacerdotes, músicos e participantes da cerimônia. Essa procissão enfatizava a importância do momento e criava um senso de reverência e expectativa entre os presentes. Sua morte era realizada com um único golpe preciso no pescoço, garantindo um fluxo rápido e abundante de sangue. Esse sangue era recolhido em um recipiente especial e, posteriormente, aspergido sobre o altar como uma oferenda direta à divindade.

Após o abate, o animal era aberto e suas vísceras cuidadosamente removidas para inspeção, etapa crucial para confirmar se a oferenda havia sido aceita ou não pela divindade (EKROTH, 2007, p. 250). A aparência e condição dos órgãos internos eram interpretadas como sinais divinos. O fígado, em particular, tinha um significado especial na mitologia grega, devido à sua ligação com o mito de Prometeu, o titã que roubou o fogo dos deuses e foi punido com o tormento eterno de ter esse mesmo órgão devorado diariamente por uma ave de rapina, segundo Hesíodo.

E prendeu com infrágeis peias Prometeu astuciador,
cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna,

⁹ Gunnel Ekroth (2007) cita trabalhos que apresentam a ocorrência de variados animais relacionados aos sacrifícios – bovinos, ovinos, caprinos e suínos compõem a maior parte dos ossos recuperados nos santuários gregos (cerca de 90% do material osteológico recuperado), mas aparecem também carnes de caça (javalis, veados, lebres, raposas e ouriços), burros, cavalos, cachorros, aves (pombos, patos, perdizes, galos, rolas, gansos e galinhas), uma multiplicidade de peixes e crustáceos, além de lobos, gatos, doninhas, tartarugas, cobras, gazelas, camelos, abutres e até leões. Há, ainda, vestígios de ursos e crocodilos, mas estes ossos não parecem ser restos de vítimas sacrificiais, mas provavelmente de oferendas votivas aos deuses (EKROTH, 2007, p. 256-257).

e sobre ele incitou uma águia de longas asas,
ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite
todo igual o comera de dia a ave de longas asas (Hes. *Theog.* 521-525).¹⁰

O ritual do sacrifício animal era um momento de intensa comunicação com o sagrado, no qual os participantes buscavam estabelecer conexão com o divino através da oferta do animal a ser consumido. A cuidadosa preparação da vítima, a procissão solene, o abate ritualístico e a inspeção das vísceras eram etapas essenciais desse processo, que visava garantir a aprovação e o favor da divindade, assegurando a prosperidade e o bem-estar da comunidade. De todo modo, a carne atuava como representante da associação simbólica entre homens e deuses intermediada pelas práticas alimentares e religiosas da Antiga Grécia.

Homero ratifica os elementos da prática sacrificial prometeica em diversas ocasiões, por exemplo no canto VII da *Iliada*, em um ritual realizado na tenda de Agamenon, no qual é retratado o retalho de um bovino, o cozimento da carne em espetos e a partilha e consumo do animal consagrado.

Assim que chegam junto à tenda de Agamêmnon,
o rei atrida imola ao hiperardoroso
Crônida um touro de somente cinco anos.
Escorchar-no, preparam-no, o esquartejam todo,
enfiam asostas nos espetos habilmente.
Retiram-nas, exímios, quando tostam. Faina
finda, dedicam-se ao banquete. E banquetearam,
até o coração saciar-se da vontade (*Il.* VII, 313-320).¹¹

Em outro caso, no canto IX, há o sacrifício de um dorso de porco, um lombo de ovelha e uma cabra gorda por Aquiles e Pátroclo, sendo todas as carnes grelhadas e comidas pelos participantes da liturgia.

Coloca uma travessa sobre o fogo rútilo,
contendo a cabra pingue e o lombo de uma pécora,
contendo o dorso gordo de um porco. Alça-os
Automedonte, enquanto o Aquileu talha
e enfia os nacos nos espetos. Par-dos-deuses,
Pátroclo cuida de inflamar a chama. Assim

¹⁰ “δῆσε δ’ ἀλκυτοπέδῃσι Προμηθεῖα ποικιλόβουλον/ δεσμοῖς ἀργαλέοισι μέσον διὰ κίον’ ἐλάσσας:/ καὶ οἱ ἐπ’ αἰετὸν ὥρσε τανύπτερον: αὐτὰρ ὃ γ’ ἦπαρ/ ἦσθιεν ἀθάνατον, τὸ δ’ ἀέξετο ἴσον ἀπάντη/ νυκτός ὅσον πρόπαν ἦμαρ ἔδοι τανυσίπτερος ὄρνις.” (Hes. *Theog.* 521-525).

¹¹ “οἱ δ’ ὅτε δὴ κλισίῃσιν ἐν Ἀτρεΐδαι γενόντο,/ τοῖσι δὲ βοῦν ἰέρευσε ἀναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων/ ἄρσενα πενταέτηρον ὑπερμενεί Κρονίωνι./ τὸν δέρον ἀμφὶ θ’ ἔπον, καὶ μιν διέχευαν ἅπαντα,/ μίστυλλον τ’ ἄρ’ ἐπισταμένως πεῖράν τ’ ὀβελόισιν,/ ὅπτησάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα./ αὐτὰρ ἐπεὶ παύσαντο πόνου τετύκοντό τε δαῖτα,/ δαίνυντ’, οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἔϊσης.” (*Il.* VII, 313-320).

que a flama amaina e o fogo fana, a cinza tépida
 espalha, sobre a qual aproxima os espetos.
 Polvilha sal e os acomoda em assadores.
 Tão logo os cresta, deita-os nos pratos. Pátroclo
 se encarregou dos pães, que repartiu em belas
 canastras. O Aquileu então divide as carnes.
 Sentou-se exatamente à frente de Odisseu,
 contra a parede oposta. Manda o Menecíade
 que honore os numes, e ele ao fogo lança ofertas.
 E só depois as mãos avançam nas porções (*Il. IX*, 205-220).¹²

Na *Odisseia*, as descrições mais elucidativas provêm, provavelmente, do canto III no banquete de Nestor pela visita de Telêmaco, embora os ritos sacrificiais apareçam em quase toda a extensão do poema.

líder de heróis, degolou [a vitela]. Defluído o sangue
 escuro, a vida foge da ossatura. Então,
 retalham os pernis, em tudo fiéis à moira;
 besuntam de gordura os nacos, repetindo
 a operação e sobrepõem a carne crua.
 O velho os assa em lenha e verte o vinho rútilo,
 Os jovens portam os forcados quinquedentes.
 Assam as coxas, cozem vísceras, trinchando
 o restante que esperam com o pique; o mesmo
 pique afilado, as mãos regiram sobre o fogo (*Od. III*, 454-463).¹³

Os estudos realizados por Marcel Detienne (1989, p. 7) destacam a importância do ritual de sacrifício na Grécia Antiga, ressaltando a meticulosa separação dos ossos e da gordura dos animais abatidos. Dentre esses, fêmures, vértebras caudais e o posterior da bacia eram considerados as partes nobres, destinadas à queima em oferenda aos deuses (RUZENE, 2022, p. 328). Essa prática era fundamentada na crença de que a *κνίσα*, a fumaça e a fragrância emanada durante a cocção e queima

¹² “ὥς φάτο, Πάτροκλος δὲ φίλῳ ἔπεπείθεθ’ ἑταίρῳ./ αὐτὰρ ὃ γε κρεῖον μέγα κάββαλεν ἐν πυρὸς αὐγῇ,/ ἐν δ’ ἄρα νῶτον ἔθηκ’ ὄϊος καὶ πίνονος αἰγός./ ἐν δὲ συνὸς σιάλοιο ῥάχιν τεθάλνιαν ἀλοιφῇ./ τῷ δ’ ἔχεν Αὐτομέδων, τάμνεν δ’ ἄρα διὸς Ἀχιλλεύς./ καὶ τὰ μὲν εὖ μίστυλλε καὶ ἄμφ’ ὀβελοῖσιν ἔπειρε,/ πῦρ δὲ Μενoitιάδης δαῖεν μέγα ἰσόθεος φῶς./ αὐτὰρ ἔπει κατὰ πῦρ ἐκάη καὶ φλῶξ ἐμαράνθη,/ ἀνθρακιὴν στορέσας ὀβελοὺς ἐφύπερθε τάνυσσε,/ πάσσε δ’ ἄλῳς θείῳιο κρατευντάων ἐπαείρας./ αὐτὰρ ἔπει ῥ’ ὥπτησε καὶ εἰν ἔλεοισιν ἔχευε,/ Πάτροκλος μὲν σῖτον ἐλὼν ἐπένειμε τραπέζῃ/ καλοῖς ἐν κανέοισιν, αὐτὰρ κρέα νεῖμεν Ἀχιλλεύς./ αὐτὸς δ’ ἀντίον ἴξεν Ὀδυσσῆος θείῳιο/ τοίχου τοῦ ἐτέροιο, θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει/ Πάτροκλον ὃν ἑταῖρον· ὃ δ’ ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς.” (*Il. IX*, 205-220).

¹³ “ἔσχον· αὐτὰρ σφάξεν Πεισίστρατος, ὄρχαμος ἀνδρῶν./ τῆς δ’ ἔπει ἐκ μέλαν αἵμᾳ ρύη, λίπε δ’ ὀστέα θυμός,/ αἶψ’ ἄρα μιν διέχευαν, ἄφαρ δ’ ἐκ μηρία τάμνον/ πάντα κατὰ μοῖραν, κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυσαν/ δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ’ αὐτῶν δ’ ὠμοθέτησαν./ καίε δ’ ἐπὶ σχίζῃς ὁ γέρων, ἐπὶ δ’ αἶθοπα οἶνον/ λείβε· νέοι δὲ παρ’ αὐτὸν ἔχον πεμπώβολα χερσίν./ αὐτὰρ ἔπει κατὰ μῆρ’ ἐκάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο,/ μίστυλλον τ’ ἄρα τᾶλλα καὶ ἄμφ’ ὀβελοῖσιν ἔπειραν,/ ὥπτων δ’ ἀκροπόρους ὀβελοὺς ἐν χερσίν ἔχοντες.” (*Od. III*, 454-463).

desses elementos, ascendia ao Olimpo, agradando e “alimentando” as divindades (EKROTH, 2007, p. 250-251).

A fim de intensificar o aroma e satisfazer o paladar divino, ervas e especiarias aromáticas eram frequentemente adicionadas à oferenda, uma vez que a porção destinada aos deuses era consumida pelo fogo, enquanto as vísceras do animal – incluindo pulmões, rins, coração, fígado e baço – eram assadas em espetos e comidas em frente ao altar por um seleto grupo que participava do rito sacrificial (DETIENNE, 1989, p. 10). Esse rito é representado em variados versos formulares nos poemas homéricos:

Tão logo as coxas queimam e as entranhas comem,
enfiam nos espetos nacos do restante
que assam perfeitamente, Tiram toda a carne.
Concluída a operação, preparam o banquete
e comem até o coração não mais querer. (*Il. I*, 464-468).¹⁴

Oraram, degolaram, courearam,
trincharam coxas, recobrimo-as com camadas
duplas de graxa, sobre as quais põem carne crua.
Sem vinho para aspergir ao fogo as vítimas,
libam com água as vísceras cozidas. Coxas
prontas, saciados já de entranhas, retalharam
o resto, que perfuram com espeto (*Od. XII*, 359-365).¹⁵

Após essa etapa ritualística, a carne restante era dividida em porções e distribuída para um banquete comunitário, reforçando os laços sociais e a coesão da comunidade. Como bem apontou Bakker (2013, p. 37-39) a partilha da carne no contexto sacrificial é um elemento basilar para constituição da economia socio-alimentar arcaica, por isso é imprescindível o papel do distribuidor, aquele que parcela a carne, garantindo a divisão equitativa e as devidas porções de honra. Portanto, atuar como distribuidor é uma função importante dos líderes político-militares no mundo heroico.

A historiografia centrada no Período Arcaico apresenta compreensões diversas sobre a partilha da carne entre os participantes do rito sacrificial: possivelmente havia alguns momentos em que

¹⁴ “αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρε κἀη καὶ σπλάγχνα πᾶσαντο, / μίστυλλον τ’ ἄρα τᾶλλα καὶ ἄμφ’ ὀβελοῖσιν ἔπειραν, / ὥπτησάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα. / αὐτὰρ ἐπεὶ παύσαντο πόνου τετύκοντό τε δαῖτα / δαίνυντ’, οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἐΐσης.” (*Il. I*, 464-468).

¹⁵ “αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ’ εὖξαντο καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν, / μηρούς τ’ ἐξέταμον κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυψαν / δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ’ αὐτῶν δ’ ὠμοθέτησαν. / οὐδ’ εἶχον μέθυ λείψαι ἐπ’ αἰθομένοισι ἱεροῖσιν, / ἀλλ’ ὕδατι σπένδοντες ἐπώπτων ἔγκατα πάντα. / ‘ αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρ’ ἐκἀη καὶ σπλάγχνα πᾶσαντο, / μίστυλλον τ’ ἄρα τᾶλλα καὶ ἄμφ’ ὀβελοῖσιν ἔπειραν.” (*Od. XII*, 359-365).

poderiam ser divididas igualmente considerando o peso do animal consagrado, como apresenta Fustel de Coulanges (2006, p. 84); em outros casos, dependendo do teor dos rituais e do local realizado, eram diferenciadas as qualidades dos cortes, justamente como ocorre nos poemas homéricos. Nesse sistema, “os melhores têm direito aos melhores pedaços” (GROTTANELLI, 2020, p. 127), demonstrando que a divisão igualitária não era, necessariamente, equitativa, uma vez que alguns são mais iguais que outros:

Novamente, a distribuição “igual” não impede que algumas porções sejam mais iguais do que outras. Um ou mais dos convivas podem receber uma parte especial, como quando Agamenon “honra” (γέραιεν, um verbo relacionado a γέρας) Ajax com o dorso do animal sacrificial, uma parte particularmente honorífica (*Il.* VII, 321-2). O convidado em um *dais* normalmente recebe essa parte: Menelau oferece a seu convidado Telêmaco as costas do touro abatido como γέρας, ‘porção de honra’ (*Od.* IV, 65-6) (BAKKER, 2013, p. 39, tradução nossa).¹⁶

A cidadania na Antiguidade grega ia além dos direitos políticos, conferindo aos cidadãos o direito de participar dos sacrifícios públicos e consumir a carne dos animais imolados. Essa carne, portanto, não era apenas alimento, mas um símbolo social que reforçava hierarquias, status e privilégios dentro da comunidade. A participação nos rituais de sacrifício e o consumo da carne consagrada eram formas de afirmar a identidade e o pertencimento social helênico, como assinala a arqueóloga sueca Gunnel Ekroth (2007, p. 251).

Além do seu significado social e religioso, a partilha da carne entre os cidadãos também era uma questão prática. Dada a inexistência de técnicas avançadas de conservação, era fundamental que as carnes dos animais sacrificados fossem rapidamente consumidas para evitar que se deteriorassem e se tornassem impróprias para o consumo, o que poderia ser considerado um sacrilégio após a ritualística sacra. A grande revolução na conservação de carnes, com o aprimoramento dos métodos de salga, só ocorreria séculos mais tarde, no final do século XV. Até então, a distribuição e o consumo imediato da proteína imolada eram essenciais para evitar o desperdício e a profanação do animal sacrificado.

A partilha e os simbolismos das carnes

¹⁶ “Again the ‘equal’ distribution does not prevent some portions from being more equal than others. One or more of the banqueters can receive a special share, as when Agamemnon ‘honors’ (γέραιεν, a verb related to γέρας) Ajax with the back of the sacrificial animal, a particularly honorific share (*Il.* 7.321–2). The guest at a *dais* typically receives this share: Menelaos offers his guest Telemachos the back of the slaughtered bull as γέρας, ‘portion of honor’ (*Od.* 4.65–6).” (BAKKER, 2013, p. 39).

O consumo de carne consagrada, proveniente de rituais sacrificiais, era um elemento central na sociedade helênica, carregado de significados ideológicos e simbólicos. Independentemente do contexto, fosse um banquete social ou familiar, a carne representava muito mais do que simples alimento. Ela estava intrinsecamente ligada aos momentos mais importantes da vida social, marcando ritos de passagem e celebrações (GROTTANELLI, 2020, p. 121-122). A importância do consumo da carne era equivalente à própria ação do sacrifício e da consagração do animal, conforme aponta Vernant (2018, p. 58). O ato de comer a carne selava a ligação entre o humano e o divino, estabelecendo uma comunhão com as divindades e reafirmando a ordem social e cósmica.

Segundo a historiografia alimentar do período, a técnica de cocção da carne variava, podendo ser grelhada em espetos, cozida ou fervida em caldeirões, possivelmente diferindo de acordo com o corte a ser preparado (DETIENNE, 1989, p. 10). Embora o consumo direto seja apontado como a prática mais comum, a carne também poderia ser comercializada ou distribuída por sorteio (EKROTH, 2007, p. 250-251). Essa prática demonstra que a carne tinha um valor para além do seu valor nutricional ou religioso, sendo utilizada como moeda ou como forma de estabelecer posições sociais.

Nos poemas épicos, porém, a única técnica culinária empregada é o assamento sobre a brasa, jamais cozidas em caldo ou aferventadas em panela, as razões para isso vão além da preferência gustativa arcaica. Segundo Platão, a exclusividade de carnes grelhadas nos poemas homéricos pode decorrer do fato de ser “o que os soldados poderiam obter com mais facilidade” (*Resp.* III, 404c, tradução nossa),¹⁷ uma vez que assar carnes sobre o lume não exige o uso de utensílios culinários elaborados. Todavia, mesmo em cenários palacianos, como dentro dos muros de Troia, na *Ilíada*, ou na cozinha do palácio em Ítaca, na *Odisseia*, permanece a exclusividade de carnes seladas em espetos sobre a chama.

Interpreto, portanto, que os métodos culinários descritos em Homero (semelhantes aqueles citados na poesia hesiódica) seriam descrições do ritual religioso prometeico,¹⁸ finalizado pelo compartilhamento de carne assada aos deuses e aos homens – divisão ratificada nas fontes historiográficas (RUZENE, 2022, p. 327-328).

assim, mas o Cronida não lhe deu ouvidos:

¹⁷ “(...) ἂν δὴ μάλιστα ἂν εἴη στρατιώταις εὖπορα” (Pl. *Resp.* III, 404c).

¹⁸ Note como, se for esse o caso, o sacrilégio dos pretendentes de Penélope, na *Odisseia*, é acentuado. Embora optassem por preparos análogos aos dos banquetes ritualísticos, cuja parcela divina deveria ser ofertada, os usurpadores do palácio ítaco consumiam, sem medida, aquilo que não lhes pertencia – os animais de Odisseu e, consequentemente, a parcela de carne destinada aos rituais sacrificiais.

aceita a oferta, mas alastra a pena amarga.
Espargem grãos quando terminam a oração,
degolam a seguir as reses e as escorchar,
cortam as coxas que besuntam duplamente
e jogam carnes cruas sobre elas: queimam-na
no lenho desfolhado. Tostam a seguir
no espeto as vísceras no fogaréu de Hefesto.
E quando as coxas tostam, comem as entranhas,
cortam o resto em nacos que no espeto enfiam,
cozendo com cuidado. Então avançam todos (*Il.* II, 419-429).¹⁹

Algumas partes do animal sacrificado eram reservadas para finalidades específicas. O couro e a língua, por exemplo, eram destinados ao *ιερεὺς* que realizava o ritual (DURAND, 1989, p. 105). As pernas traseiras e a lombar, por sua vez, ocupavam um lugar de destaque na liturgia grega (EKROTH, 2007, p. 254) e eram frequentemente representadas em vasos áticos dos séculos VI e V AEC (TSOUKALA, 2009). A importância dessa parte do animal também é evidenciada nos versos homéricos, como referido por Bakker (2013, p. 39). Homero descreve sacrifícios em que o dorso inteiro do bovino é oferecido ao herói honrado durante o festim – como ocorre em homenagem a Ájax no banquete realizado após sua batalha contra Heitor, ou a Telêmaco enquanto convidado de honra na casa de Menelau.

O rei atreu, o magno Agamêmnon, serve
o lombo inteiro como prêmio ao Telamônio (*Il.* VII, 321-322).²⁰

A parte de honra ao rei, suas mãos lhes estendia,
o lombo pingue de um bovino, bem tostado (*Od.* IV, 65-66).²¹

Exceção aos rituais de consumo eram os cultos às divindades ctônicas²² e as honrarias aos mortos, nos quais o sangue do animal, sacrificado em um fosso, deveria ser completamente vertido ao chão e então sua carne inteiramente devotada, queimada ou enterrada. Neste caso não havia lugar para

¹⁹ “ὥς ἔφατ’, οὐδ’ ἄρα πῶ οἱ ἐπεκράαινε Κρονίων,/ ἀλλ’ ὃ γε δέκτο μὲν ἰρά, πόνον δ’ ἀμέγαρτον ὄφελλεν./ αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ’ εὗξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλλοντο,/ αὐέρυσαν μὲν πρῶτα καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν,/ μηρούς τ’ ἐξέταμον κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυψαν/ δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ’ αὐτῶν δ’ ὠμοθέτησαν./ καὶ τὰ μὲν ἄρ σχίζησιν ἀφύλλοισιν κατέκαιον,/ σπλάγχνα δ’ ἄρ’ ἀμπεύραντες ὑπείρεχον Ἥφαιστοιο./ αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρε κἀκὶ σπλάγχνα πάσαντο,/ μίστυλλον τ’ ἄρα τᾶλλα καὶ ἀμφ’ ὀβελοῖσιν ἔπειραν,/ ὥπτησάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα.” (*Il.* II, 419-429).

²⁰ “νώτοισιν δ’ Αἴαντα διηνεκέεσσι γέραιεν/ ἥρωος Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων.” (*Il.* VII, 321-322).

²¹ “ὥς φάτο, καὶ σφιν νῶτα βοὸς παρὰ πίονα θῆκεν/ ὅππ’ ἐν χερσὶν ἐλών, τὰ ῥά οἱ γέρα πάρθεσαν αὐτῶ.” (*Od.* IV, 65-66).

²² O termo “ctônico” (*χθονίος*) significa “relativo à terra” ou “terreno” e designa os deuses ou entidades do mundo inferior, como oposição às divindades olímpicas celestes. Esta nomenclatura versa tanto sobre os deuses do submundo (potências infernais relativas ao Hades), quanto sobre os deuses do subterrâneo (potências relativas ao que há debaixo da terra, como os minérios e a fertilidade do solo).

o banquete social, como tradicionalmente ocorria na veneração aos deuses ou nos protocolos hospitalares aos convidados e suplicantes (SHEID, 2011, p. 265). Exemplo desse ritual é representado por Odisseu antes de sua descida ao submundo, ao sacrificar em honra aos mortos e em louvor aos deuses reais do érebro, Hades e Perséfone. Vinho, cereais e a carne de dois carneiros são imolados pelo herói, deixando o sangue dos animais escorrer ao solo e, sem consumir nada de sua carne, manda seus companheiros queimá-los.

Então saquei da coxa o gládio
e um fosso abri de um côvado de lado. A todos
os mortos delibei: ao lácteo-mel apus
o vinho doce e água. Sobre(pó alvíssimo
de cevada) espargi. Passei a suplicar
muito sobre a cabeça exangue dos defuntos:
a mais perfeita vaca estéril, quando em Ítaca,
imolaria, ardendo os dons na pira. Só
para Tirésias eu reservaria a dádiva
pan-negra de um carneiro do tropel lustroso.
Sem mais nada rogar à estirpe cadavérica,
degolei no fossado a dupla de carneiros:
o sangue negrinebuloso escorre. Do Érebo,
afluem as âlmas dos perecidos, moças
e moços e gerontes multianiquilados,
esposas joviais de coração neomísero,
exército ferido pelo pique brônzeo,
mortos no prélio cujas armas pingam sangue,
turba caótica ao redor da fossa, uivando
ávida. E a angústia esverdeada me deteve.
Os animais jazentes pelo bronze cruel,
mandei que os nautas os coureassem e queimassem,
rogando aos deuses, Hades invencível, tétrica Perséfone (*Od.* XI, 24-47).²³

²³ “ἔσχον: ἐγὼ δ’ ἄορ ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ/ βόθρον ὄρυξ’ ὅσσον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα,/ ἀμφ’ αὐτῷ δὲ χοῖν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσι,/ πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἡδέϊ οἴνω,/ τὸ τρίτον αὖθ’ ὕδατι: ἐπὶ δ’ ἄλφιτα λευκὰ πάλυνον./ πολλὰ δὲ γουνούμην νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα,/ ἐλθὼν εἰς Ἰθάκην στεῖραν βοῦν, ἢ τις ἀρίστη, / ῥέξειν ἐν μεγάροισι πυρὴν τ’ ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν,/ Τειρεσίη δ’ ἀπάνευθεν οἶν ἱερευσέμεν οἴω/ παμμέλαν’, ὃς μῆλοισι μεταπρέπει ἡμετέροισι./ τοὺς δ’ ἐπεὶ εὐχολῆσι λιτῆσί τε, ἔθνεα νεκρῶν,/ ἔλλισάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα/ ἐς βόθρον, ῥέε δ’ αἶμα κελαϊνεφές: αἱ δ’ ἀγέροντο/ ψυχὰι ὑπὲξ Ἑρέβους νεκύων κατατεθνηώτων./ νύμφαι τ’ ἡίθεοί τε πολύτλητοί τε γέροντες/ παρθενικάι τ’ ἀταλαὶ νεοπενθέα θυμὸν ἔχουσαι,/ πολλοὶ δ’ οὐτάμενοι χαλκήρεσιν ἐγχείησιν,/ ἄνδρες ἀρηίφατοι βεβρωμένα τεύχε’ ἔχοντες:/ οἱ πολλοὶ περὶ βόθρον ἐφοίτων ἄλλοθεν ἄλλος/ θεσπεσίη ἰαχῇ: ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἤρει./ δὴ τότε ἔπειθ’ ἐτάροισιν ἐποτρύνας ἐκέλευσα / μῆλα, τὰ δὲ κατέκειτ’ ἐσφαγμένα νηλεὶ χαλκῷ, / δείραντας κατακῆαι, ἐπεύξασθαι δὲ θεοῖσιν,/ ἰφθίμω τ’ Ἀΐδῃ καὶ ἐπαινῇ Περσεφονείῃ.” (*Od.* XI, 24-47).

Por todos esses elementos, torna-se evidente a afirmação que “o sacrifício de vítimas animais constituía o principal ato da religião grega” (EKROTH, 2007, p. 250).²⁴ Não obstante, apesar do papel destacado das carnes, em alguns rituais distintos poderiam ser feitas oferendas de vegetais, frutos, sementes ou bolos, respingados com água, mel, leite ou azeite (CARLAN, 2012, p. 87), cereais também poderiam compor a ritualística, sobretudo a cevada – mais recorrente que o trigo, como demonstra a arqueologia clássica (SILVA, 2012, p. 179). Em Homero, a carne aparece como principal elemento sacrificial, embora ocorram libações com vinho e com alguns grãos, acompanhando as carnes. Observe a recorrência do termo οὐλοχύτας – junção de οὐλαί, “cevada”, e χυτός, “derramado” – para expressar os grãos polvilhados sobre a vítima e o altar antes do sacrifício.

Espargem grãos quando terminam a oração,
degolam a seguir as reses e as escorchar,
cortam as coxas que besuntam duplamente
e jogam carnes cruas sobre elas: queimam-nas (*Il.* II, 421-424) [grifo nosso].²⁵

Lançam punhados de cevada, rogam. O árdego
Nestoride Trasímede fere a vitela
abruptamente, a golpe de acha nos tendões
cervicais. O vigor se esvai (*Od.* III, 447-450) [grifo nosso].²⁶

Como nos estudos historiográficos e arqueológicos do Período Arcaico, o banquete épico homérico, além de suas dimensões social e política, carrega um forte componente religioso. Os sacrifícios aos deuses precedem frequentemente as refeições, garantindo a proteção divina e a legitimidade do evento. A partilha da carne sacrificada simboliza a comunhão entre os homens e os deuses.

A análise da recorrência do termo μάγειρος por Maria Regina Candido (2012, p. 14) exemplifica essa relação, uma vez que o termo designa tanto aquele que diseca e prepara o animal para refeição quanto quem o sacrifica na liturgia religiosa – isto é, sacerdote matador, açougueiro e cozinheiro. Similarmente, a palavra ιερεῖον definia tanto o animal para consumo humano quanto a vítima oblada em sacrifício divino, de acordo com os estudos de Vernant (2018, p. 58).

²⁴ “(...) *the sacrifice of animal victims constituted the principal act of Greek religion*” (EKROTH, 2007, p. 250).

²⁵ “αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ’ εὐξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,/ αὐέρυσαν μὲν πρῶτα καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν,/ μηρούς τ’ ἐξέταμον κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυσαν/ δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ’ αὐτῶν δ’ ὠμοθέτησαν.” (*Il.* II, 421-424).

²⁶ “αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ’ εὐξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,/ αὐτίκα Νέστορος υἱὸς ὑπέρθυμος Θρασυμήδης/ ἦλασεν ἄγχι στάς· πέλεκυς δ’ ἀπέκοψε τένοντας/ αὐχενίους, λῦσεν δὲ βοὸς μένος. αἱ δ’ ὀλόλυσαν” (*Od.* III, 447-450).

Nesse contexto, a obra épica demonstra que a abstenção da carne também implica negar a porção ofertada aos deuses. Corroborando essa ideia, a historiografia do Período Arcaico mostra que a religião cívica condenava aqueles que tentavam burlar o sacrifício cruento, como na liturgia órfica,²⁷ pois negavam o status de inferioridade humana estabelecido pelo mito prometeico (RUZENE, 2022, p. 335). Vale lembrar que os ritos de sacrifício gregos parecem ter relação com o mito do titã Prometeu, como apontado na *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, do poeta arcaico Hesíodo.²⁸

Assim, profundamente enraizados na narrativa mito-poética hesiódica, os sacrifícios de abate na Grécia Antiga não apenas sublinhavam a inferioridade inerente da humanidade em comparação aos deuses, também serviam para estabelecer a distinção entre humanos e animais. Essa dinâmica é elucidada por Ekroth (2007, p. 251) ao explorar como a necessidade fundamental de comer para sustentar a vida destacava a mortalidade humana, em contraste com a imortalidade divina, nutrida pela ambrosia e pela fumaça devotada nos sacrifícios.

No entanto, a humanidade não era compreendida como desprovida de vantagens. O domínio do fogo, um presente roubado por Prometeu, elevou os humanos acima dos animais selvagens, que se alimentam de carne crua ou não a consomem (Hes. *Theog.* 565-569; *Op.* 51-58). Todavia, o fogo cedido aos humanos não mantém as características da chama divina, assim como nós próprios é fraca e perecível, sendo necessária constante intervenção para que não se extinga. Essa posse exclusiva do fogo confere à humanidade um status único, diferenciando-a do reino animal, não obstante, porém, separa-a dos divinos, o que simboliza sua posição na ordem social cósmica.

Portanto, o ato de sacrificar e consumir carne na Grécia Antiga era um ritual multifacetado, cujo simbolismo remonta à fragilidade humana e dependência da comida para a sobrevivência, ao

²⁷ Os mistérios órficos, ou orfismo, eram um conjunto de ritos religiosos helênicos, de carácter iniciático, associadas à literatura atribuída ao poeta místico Orfeu. O orfismo originou-se do culto orgiástico de Dioniso por volta do século VII AEC. Dentre as concepções dos mistérios órficos estava a crença de que era necessário se libertarem de tudo o que aprisionava a alma à vida corporal e à morte. Segundo Rita Codá dos Santos (2014, p. 339), a “abstenção de alimento animal era a principal e a mais observada das abstinências órficas”.

²⁸ Segundo o poeta, na época em que deuses e humanos viviam em proximidade, o titã Prometeu foi encarregado de delimitar o tipo de vida próprio aos deuses e aquele que caberia aos humanos. Para tanto, o titã abateu e retalhou um enorme touro, separando-o em dois montes: um para as divindades, outro para os homens. Como forma de favorecer os seres humanos, ele ludibriou os deuses, que seriam os primeiros a escolher. Prometeu encobriu os ossos em apetitosa gordura e a boa carne em repulsivas entranhas. Zeus, o rei dos deuses, deixou-se enganar pelas aparências e optou pela trouxa de ossos envoltos em gordura, enquanto a melhor carne era cedida aos homens (*Theog.*, 535-560). O castigo foi imediato, ao consumirem a carne de um ser morto os homens passaram a ser como os demais animais, de modo que viraram dependentes do alimento, suas forças se limitaram, tornaram-se perecíveis e condenados à dor, fadiga, envelhecimento e morte. Por outro lado, os deuses, que se limitaram aos odores da fumaça dos ossos e gorduras, ratificaram a superioridade de sua natureza com relação aos humanos (*Theog.* 561-564; *Opera et Dies*, 45-50).

mesmo tempo em que celebrava a engenhosidade técnica e a capacidade de manipular o mundo natural através do fogo. O mito de Prometeu e a prática do sacrifício animal, portanto, entrelaçam-se para revelar uma rica tapeçaria de crenças e práticas que moldaram a identidade e a cosmovisão arcaica.

A historiografia clássica, inclusive por base nos textos homéricos, desenvolveu a crença de que os gregos do Período Micênico poderiam ter uma dieta diversa daquela representada nas fontes clássicas, sendo mais rica em carnes e restrita em cereais, fruto de uma desenvolvida economia pastoril. Todavia, como apresentado por Cristiano Grottanelli (2020, p. 121), essa hipótese vem sendo contestada por pesquisas recentes que não encontraram evidências que a sustentem. Ao contrário, sabe-se que as carnes representavam alimentos luxuosos e escassos, desde a Idade do Ferro, sendo encontrada com maior frequência entre os círculos sociais mais abastados (GROTTANELLI, 2020, p. 122). Realmente, a carne foi um importante elemento de distinção social na Grécia, servindo como fator identitário e demarcando o status social a partir da possibilidade de acesso a ela (RUZENE, 2022, p. 339).

A perspectiva osteológica, como mencionado, desafia a visão tradicional da historiografia, que frequentemente postulava uma relação intrínseca e inquebrável entre o consumo de carne e os rituais de sacrifício. Assim, pode-se argumentar que essa conexão era, na realidade, muito menos rígida do que se supôs, sugerindo que o consumo de carne na Grécia Antiga pode ter transcendido o contexto puramente religioso e se integrado a outras esferas da vida social e cultural. A devoção ritualística era fundamental para apagar os vestígios da violência que caracterizava a morte e o consumo da carne de um ser vivo, dando lugar a uma solenidade pacífica, jubilosa e transcendental (VERNANT, 2018, p. 58; GONÇALVES; PINTO, 2012, p. 24).

Além disso, durante os períodos Arcaico e Clássico, o gado possuía um papel central na economia dos santuários. Nesse contexto, porém, o animal poderia ser considerado propriedade divina, parte integrante de um rebanho sacro, mantido em terrenos do santuário para usufruto da divindade (BAKKER, 2013, p. 50). Logo, seu destino não era somente o ato sacrificial e posterior consumo, também servia como elo de ligação com o divino e poderia gerar proventos para os templos.

O pesquisador canadense Guy Berthiaume (1982, p. 62-70) argumenta que a maior parte do consumo de carne na Grécia Antiga poderia ter origem sacrificial, especialmente pelo elevado custo dessa proteína, mas não se limitava a tal modelo. Ele sugere que, quando ocorria o abate de animais para fins econômico-sociais, como a obtenção de carne para refeições diárias ou para abastecer os mercados, havia uma espécie de “rito de abate” – uma versão reduzida do sacrifício oficial prometeico

celebrada pelo próprio açougueiro. Berthiaume (1982) propõe, portanto, que mesmo fora da esfera sacrificial formal, a carne, ao ser abatida, era consagrada em uma liturgia menor, reconhecendo a importância da carne como alimento de profunda conexão com o divino. A historiadora francesa Pauline Schmitt-Pantel (2020, p. 157) concorda com essa noção, afirmando que havia uma outra forma de sacrifício cruento na esfera privada dos banquetes gregos.

Sobre a pecuária e os consumos homéricos

Retornando a Homero e a sua ratificação da relação entre o consumo de carne e a religião grega, ela se mostra especialmente nos banquetes dos pretendentes na *Odisseia*, no qual, além do ultraje sócio-moral, também são uma grande violação do costume religioso ao consumir carnes sem ofertar a parte que concerne aos seres divinos. Aos espectadores dos poemas homéricos o crime dos pretendentes contra os deuses pode ter sido percebido com maior gravidade caso a carne, não sendo item comum na dieta da população em geral, fosse consumida principalmente no contexto de festivais religiosos. De todo modo, a ausência de sacrifício no consumo dos pretendentes, tenha sido intencionalmente destinada a sinalizar negligência religiosamente ofensiva ou não, ecoa fortemente nos modelos alimentares representados nos versos épicos.

Pior ainda, os próprios deuses são excluídos do banquete. Mesmo sem o elemento de roubo e destruição de propriedade, sua alimentação e bebida são atos de mero consumo, desprovidos de qualquer compartilhamento com o divino na forma de libações e sacrifícios (BAKKER, 2013, p. 47, tradução nossa).²⁹

Apesar da forte presença do componente religioso, as festas homéricas não se limitam a ocasiões divinas. Muitas vezes, elas são desencadeadas por eventos e circunstâncias da vida de suas personagens e das ocorrências narrativas – a chegada de um visitante (*Od.* III, 350-355), uma celebração de vitória (*Il.* VII, 311-315), a oficialização de uma aliança (*Od.* X, 466-469), a reconciliação entre partes que estavam em conflito (*Il.* I, 457-474), além de casamentos (*Od.* IV, 3-4) e funerais (*Il.* XXIV, 802), demonstrando a pluralidade da vida social homérica ao redor do alimento. Essa multiplicidade revela que as práticas de comensalidade não eram apenas ocasiões intrinsecamente religiosas, embora compartilhassem o alimento com os deuses, fazendo alusões ao cotidiano e às práticas daquela sociedade. Ao compartilhar a comida e a bebida em um ambiente ritualístico, os festins homéricos

²⁹ “Worse still, the gods themselves are excluded from the feasting. Even without the element of theft and property destruction their eating and drinking are acts of mere consumption devoid of any sharing with the divine in the form of libations and sacrifices.” (BAKKER, 2013, p. 47).

emergem como eventos multifacetados, que congregavam elementos religiosos, mas também sociais e políticos.

Compreendo, pois, que uma alimentação constituída de carnes que não fossem devidamente consagradas e imoladas aos deuses era imaginada como potencialmente perigosa ao espírito helênico. Como exemplo da periculosidade da carne “secular”, Grottanelli (2020, p. 125-126) cita um curioso caso, conhecido a partir do estudo de tábuas votivas de um indivíduo, Meidon, supostamente punido por Zeus Trosos (uma variante local do deus olímpico). O devoto teria erguido um monumento após ficar mudo por três meses por seus servidores terem consumido carne não-sacrificada. A inscrição grega, encontrada em Pisídia, na Anatólia (Ásia Menor), data do final do Império Romano e foi erigida como forma de expiar o crime do consumo de carne de animais não-imolados.

A carne, portanto, transitava entre o sagrado e o profano, assumindo diferentes significados e valores dependendo do contexto e da situação. Convém ressaltar, ainda, que apesar das discordâncias entre as fontes historiográficas quanto ao consumo de carne, sua produção para o abate é assunto quase unânime entre pesquisadores. Há certo consenso de que os animais criados para o abate e consumo eram minoria, mesmo entre os mais ricos, desde o Período Micênico até a Antiguidade Tardia (cf. AMOURETTI, 2020).

São bastante raras as evidências da criação de gado em uma escala que poderia permitir o consumo intensivo de carne, como representado por Homero. Cidadãos ricos possuindo grandes rebanhos de gado para o retalho quase não aparecem, inclusive no auge da Atenas Clássica – por exemplo, registros do leilão de propriedade datados de 415 AEC, referenciam Panaetios, o único dono de gado arrolado. Todavia, ele não possuía mais do que dois bois de arado, dois outros bovinos e quatro vacas leiteiras com seus bezerros (BAKKER, 2013, p. 49). Logo, embora a criação de gado apareça como prática recorrente, não há vestígios de grandes criações para o abate sistemático, diferindo dos épicos. A historiografia apresenta como os criadores da Grécia Arcaica não pensavam em seus rebanhos e manadas como uma fonte recorrente de carne para consumo alimentar (BAKKER, 2013, p. 80-81).

Em contrapartida, Homero representa a riqueza de seus heróis por meio da opulência em sua possibilidade da oferta de carne, refletida em seus numerosos rebanhos. Eis o caso de Odisseu, sobre o qual é narrado possuir doze armentos de gado, doze rebanhos de ovelhas, doze varas de porcos e um número igual de carneiros, além de mais onze cabras, todos muito bem alimentados e protegidos

por pastores de total confiança (*Od.* XIV, 99-101). Essa quantia, embora vultosa, é menor do que os números envolvidos no ataque narrado por Nestor – contando cinquenta animais de cada uma dessas espécies (*Il.* XI, 677-679). No caso de Odisseu, contudo, o próprio poema apresenta, a partir de Eumeu, que parte dos animais do herói, destinados à alimentação, eram criados no continente, não na ínsula em que habitavam (*Od.* XIV, 100). Como explica Telêmaco, Ítaca, descrita como acidentada e rochosa, não é o lugar ideal para a criação de grandes animais (*Od.* IV, 601-608), boa apenas para alguns porcos, ovelhas e cabras. De todo modo, a representação homérica alude à expressiva riqueza de seu herói a partir de seus animais de criação, ou seja, sua possibilidade de acesso à carne.

Herói não há que se assenhore em terra escura
de tanto, nem que somes um total de vinte.
Escuta o elenco: doze armentos continente
adentro, idêntico rebanho de suínos,
cabras e pécoras. O camponês itácio
ou estrangeiro os pastoreia. Nos confins,
onde nos encontramos, pastam cabras gordas,
onze no todo, sob olhar de gente fiável.
Cada qual leva aos procos uma rês diária,
a que entre cabras graxas parece melhor.
Eu custodio e guardo os suínos que vislumbro,
e o mais cevado, seleciono e lhes remeto (*Od.* XIV, 97-108).³⁰

Dois motivos são recorrentemente citados pelos historiadores da alimentação ao tratar da criação pecuária para o abate na Antiga Grécia: as dificuldades geográficas na manutenção de grandes criações e o alto valor agregado ao gado. Primeiro, sendo a geografia grega caracterizada por terrenos irregulares e montanhosos (como no caso de Ítaca), os animais, perante os esforços de subidas e descidas de um terreno bastante íngreme, desenvolviam músculos ao invés de gordura, o que tornava sua carne mais dura e menos adequada ao consumo (CANDIDO, 2012, p. 167; AMOURETTI, 2020, p. 138). Segundo, os animais eram criados para integrarem a economia familiar, trabalhando nas lavouras como animais de carga, de arado, ou servindo para produção de matérias-primas (como leite, queijos e lã, por exemplo), permitindo que seus donos vivessem de seus rebanhos de maneiras que seriam impossíveis para a pecuária de corte (BAKKER, 2013, p. 50). Isso explica a manifestação de

³⁰ “ἀνδρῶν ἡρώων, οὐτ’ ἡπείροιο μελαίνης/ οὐτ’ αὐτῆς Ἰθάκης: οὐδὲ ξυνεείκοσι φωτῶν/ ἔστ’ ἄφενος τοσσοῦτον: ἐγὼ δὲ κέ τοι καταλέξω./ δώδεκ’ ἐν ἡπείρῳ ἀγέλαι: τόσα πῶεα οἰῶν,/ τόσσα συῶν συμβόσια, τόσ’ αἰπόλια πλατέ’ αἰγῶν/ βόσκουσι ξεινοὶ τε καὶ αὐτοῦ βῶτορες ἄνδρες./ ἐνθάδε δ’ αἰπόλια πλατέ’ αἰγῶν ἔνδεκα πάντα/ ἐσχατῇ βόσκοντι’, ἐπὶ δ’ ἄνδρες ἐσθλοὶ ὄρονται./ τῶν αἰεὶ σφιν ἕκαστος ἐπ’ ἥματι μῆλον ἀγινεῖ,/ ζατρεφῶν αἰγῶν ὅς τις φαίνεται ἄριστος./ αὐτὰρ ἐγὼ σὺς τάσδε φυλάσσω τε ρύομαί τε,/ καὶ σφι συῶν τὸν ἄριστον εὖ κρίνας ἀποπέμπω.” (*Od.* XIV, 97-108).

parte da documentação, na qual o pouco uso da carne na culinária grega é atrelado ao gado só servir de alimentação quando suas funções laboriosa e/ou produtiva não eram mais úteis (GONÇALVES; PINTO, 2012, p. 24).

Como destaque Bakker (2013, p. 50), a dependência exclusiva de produtos pastoris para subsistência pessoal era uma estratégia de alto risco em contextos arcaicos. A vida pastoril, sujeita às flutuações da criação animal e às intempéries, apresentava uma instabilidade consideravelmente maior do que a vida agrícola, que, embora também dependente de fatores climáticos, oferecia uma base mais segura para a subsistência, proporcionando uma dieta mais variada e estável (RUZENE, 2022, p. 325). Assim, apesar da aparente inclinação antiga ao consumo de carne, presentes na literatura e nas artes, a pecuária de corte possuía muitas restrições nos contextos helênicos. Dinâmicas do trabalho e da geografia gregas tornavam a criação de animais especialmente voltada à economia pastoril, não à produção alimentar.

Desse modo, a criação de gado para a carne torna-se um desperdício, ainda mais evidente quando a produção se acumula para beneficiar apenas uma pequena parcela da população (BAKKER, 2013, p. 49). Portanto, o abate de animais domésticos regularmente só é razoável em situações específicas, por exemplo, em meio a conflitos armados, nos quais os criadores estão impossibilitados de se dedicarem ao cuidado adequado dos animais e ao aproveitamento de seus recursos. Pode ser esse o motivo da carne estar tão presente no contexto de guerra da *Iliada*, no qual a aristocracia guerreira reafirma status e cria laços a partir de sua pecuária. Na *Odisseia*, por seu turno, o consumo regular de carne só aparece no palácio em Ítaca e ocorre não pela situação bélica (encerrada há muito), mas pelos atos criminosos dos pretendentes de Penélope, que retalham a carne do gado de Odisseu sem restrições e sem a situação guerreira que o justificasse como compensação dos perigos da morte heroica.

Considerações finais

Em suma, o consumo de carne na *Iliada*, desprovido de complicações e em porções vultosas, pode ser lido como uma representação idealizada da vida na era dos heróis, não um reflexo preciso das condições agrícola-pecuárias da Idade do Bronze ou do Ferro. Na realidade, as condições do período, resgatados pela historiografia, aparentam situações mais propícias à criação intensiva de ovinos e bovinos para uso laboral ou produção de matéria-prima, e não necessariamente para a produção de carne em larga escala. Adicionalmente, fatores como a disponibilidade de terras cultiváveis, o clima e as práticas agrícolas da época poderiam ter influenciado a dieta e o consumo de carne na sociedade

micênica e arcaica. Em contraste, a *Odisseia* apresenta uma perspectiva diferente sobre o consumo de carne, que pode ser resultado de uma mudança intencional na narrativa para se distanciar da representação da vida heroica em situações guerreiras. Alternativamente, essa mudança pode refletir condições de subsistência mais próximas à economia grega arcaica, embora a ideia da carne como recurso inesgotável ainda persista em alguns ambientes do poema.

O consumo de carne, desde o Período Arcaico da sociedade grega, se entrelaça com a própria definição de humanidade e civilização. Mas a ingestão de carne não apenas delineia a trajetória da civilização e estabelece a conexão do homem com o divino, também o situa em uma zona de risco constante, onde a transgressão se torna uma possibilidade iminente. Segundo Bakker (2013, p. xi-xii, tradução nossa), “se comer carne é o que constitui, em última análise, o homem civilizado e sua relação com o divino, também representa uma zona de perigo na qual a transgressão é uma possibilidade real e constante.”³¹ Os banquetes, em especial por esse seu elemento central nos contextos homéricos, a carne, são fundamentais para a compreensão da ordem social e modelos retratados, delimitando valores sociais idealizados ou reprováveis.

Referências bibliográficas

Fontes antigas

ATENEU. **Athenaeus, the learned banqueters**. vol. II. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. 3. ed. Tradução: J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

HOMERO. **Iliada**. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

PLATÃO. **Republic**: books 1-5. Loeb Classical Library. vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Bibliografia moderna

AMOURETTI, Marie-Claire. Cidades e campos gregos. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Org.). **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 2020. p. 137-154.

³¹ “If eating meat is what ultimately constitutes civilized man and his relation to the divine, it also represents a danger zone in which transgression is a real and constant possibility.” (BAKKER, 2013, p. xi-xii).

- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Recepção à mesa como signo de “amizade” na Odisseia. **Organon**: Revista do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 24, n. 49, p. 15-29, 2010.
- ATIENZA, Alicia Maria. Comedores de pan y bebedores de vino: la cuestión alimentaria en la Odisea. **Circe**: de clásicos y modernos, La Pampa, n. 11, p. 41-56, 2007.
- BAKKER, Egbert. **The meaning of meat and the structure of the Odyssey**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- BARRINGER, Judith. **The hunt in Ancient Greece**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2011.
- CANDIDO, Maria Regina. (Org.). **Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.
- CARLAN, Cláudio Umpierre. Vinho: Comércio e Poder no Mundo Antigo. In: CANDIDO, M. R. (Org.). **Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012. p. 83-96.
- DETIENNE, Marcel. Culinary practices and the spirit of sacrifice. In: DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre (Org.). **The cuisine of sacrifice among the Greeks**. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 1-20.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga**. Tradução: Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas, 2006.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques; PINTO, Poliane da Paixão Gonçalves. Heroísmo e Alimentação: uma análise das práticas alimentares no ambiente da pólis ateniense a partir da representação trágica de Hércules. In: CANDIDO, Maria Regina (Org.). **Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012. p. 17-32.
- GROTTANELLI, Cristiano. A carne e seus ritos. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Org.). **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 2020. p. 121-136.
- HITCH, Sarah. **Tastes of greek poetry**: from Homer to Aristophanes. Abingdon: Routledge, 2017.
- JÁCOME NETO, Félix. A arte de Homero e o historiador: observações introdutórias. **Romanitas**: Revista de Estudos Grecolatinos, Vitória-ES, n. 2, p. 197-218, 2013.
- RUZENE, Felipe Daniel. O mito de Prometeu, os ritos sacrificiais e o consumo de carne na Antiguidade grega. **Temporalidades**: Revista de História, Belo Horizonte, ed. 37, v. 14, n. 1, p. 324-348, 2022.
- SANTOS, Rita de Cássia Codá dos. Os mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego. **Coletânea**, Rio de Janeiro, ano 13, v. 26, p. 335-350, jul./dez. 2014.
- SOLER, María José Garcia. La presencia de la gastronomía en la literatura griega. In: SOARES, Carmen; DIAS, Paula Barata (Coord.). **Contributos para a história da alimentação na Antiguidade**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 9-24.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- WERNER, Christian. O tema da saciedade e a representação do guerreiro na Ilíada. **Classica**: Revista Brasileira de Estudos Clássicos, [S.l.], v. 32, n. 2, p. 181-197, 2019.

WEST, Martin Litchfield. The invention of Homer. **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 49, n. 2, p. 362-382, 1999.