

“Um grão de romã doce como o mel”: alimentos e práticas alimentares no *Hino Homérico II: a Deméter*

*“A Honey Sweet Pomegranate Seed”: Nourishment
and Food Practices in the Homeric Hymn to Demeter*

Mariana Figueiredo Virgolino*,¹

RESUMO

Este artigo analisa o *Hino Homérico II: a Deméter* como um *drama social*, conceito criado por Victor Turner. Abordamos as *atitudes alimentares* e os alimentos presentes na narrativa sob uma perspectiva simbólica, compreendendo que esse poema registra conflitos econômicos e de gênero vivenciados na época de sua composição, o século VII a.C. Como documento, o hino expressa ainda a ambiguidade do feminino e suas tentativas de negociação diante de um quadro histórico no qual as prerrogativas das mulheres estavam sofrendo alterações na Grécia Antiga.

Palavras-Chave: Grécia Antiga; Hinos Homéricos; Alimento.

ABSTRACT

This article analyses the *Homeric Hymn to Demeter* as a *social drama*, a concept created by Victor Turner. We approach the *eating attitudes* and foods present in the narrative from a symbolic perspective, understanding that this poem records economic and gender conflicts experienced at the time of its composition, the 7th century BC. As a document, the hymn also expresses the ambiguity of the feminine and its attempts at negotiation in face of a historical situation in which women's prerogatives were undergoing changes in Ancient Greece.

Keywords: Ancient Greece; Homeric Hymns; Nourishment.

Nos poemas homéricos, comer é símbolo de status, de pertencimento e de afastamento da comunidade, bem como do local ocupado dentro do grupo social. Sárpedon fala que uma mesa farta é signo e recompensa por suas habilidades guerreiras e seu nascimento aristocrático (*Ilíada*, XII. 310-321). O consumo de peixes durante o *nostos* (retorno) de Odisseus, por exemplo, denota a

* Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil. marianavirgolino@gmail.com <<https://orcid.org/0000-0002-2726-4941>>

perda de sua identidade privilegiada, pois a pesca não era uma caça considerada nobre pelos helenos (Hunter; Koukouzika, 2015). A situação econômica e o prestígio das personagens nos épicos estão simbolizados nos alimentos que elas consomem e em suas *atitudes alimentares*, que são as relações que temos com os alimentos, o *comer* como resposta a sensações e emoções (Souza et al., 2014).

As carnes valorizadas por Homero provêm dos animais que vertem sangue e indicam riqueza e destreza para o abatimento (Wilkins; Hill, 2006), como bois ou ovelhas. O que é ingerido indica também civilização: pão e vinho misturado com água são os artigos alimentares por excelência, e também a vianda sacrificial (Vernant, 1992). Esses alimentos mostram labor: o pão e o vinho implicam cultivo e processamento bem-sucedidos para se atingir o produto final; a carne é prova de que houve a criação e engorda de animais e de que há habilidade para desfrutar, cozinhar e assar. O vinho misturado com água significava moderação e era assim consumido cotidianamente, também podendo ser ministrado como *pharmakon* (remédio/droga) segundo a literatura médica (Jouanna, 2012).

Quando Diomedes fere Afrodite, a *Iliada* (V. 339-342) relata que:

[...] Jorrou o sangue imortal da deusa,
O ícor, que tem seu fluxo nos deuses bem-aventurados.
É que eles não comem pão, nem bebem o vinho frisante;
E por isso são exangues e têm o nome de imortais (grifos nossos).

Cada “raça” tem sua dieta: os deuses consomem ambrosia e néctar e se alegram com a fumaça da queima dos ossos e gordura dos animais sacrificados. O mito de Prometeu (*Teogonia*, v. 510-569) expõe como o apartamento entre homens e deuses se deu, retratando a vida humana por alimentos que, embora façam parte da sua manutenção, também pontuam sua finitude. Os homens têm o epíteto de “comedores de pão” frequentemente em Homero, frisando o labor agrícola. É pelo trabalho que a bonança e o prestígio da comunidade devem ser angariados e os alimentos conseguidos (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 174-178; 311-313). Já o “sangue” divino, o ícor, representa a eternidade dos deuses. O consumo de carne sangrenta traz a morte: do animal abatido e, futuramente, das pessoas que o ingerem. A comida dos homens, como eles próprios, está sujeita à putrefação (Vernant, 1992). Isso é também explicação para a dieta vegetariana de seitas como os órficos e os pitagóricos (Vegetti, 2014): sua abstenção às viandas assinala seu objetivo de purificação da matéria humana. Comer carne esta-

belece tanto a comunicação entre deuses e homens quanto simboliza que eles estão distantes entre si².

O século VII a.C. foi marcado por transformações sociais na Hélade: os privilégios da elite são contestados, especialmente após a emergência da falange hoplítica. Há igualmente um aprofundamento das diferenciações de gênero (Van Wees, 1998), constatável na poesia arcaica. Pode-se averiguar que os poetas descrevem o apetite feminino como elemento de sua natureza *excessiva*, a exemplo de Hesíodo, que afirma uma suposta gluttonia feminina quando compara homens a abelhas e mulheres a zangões, e diz que “e a faina alheia para o próprio estômago recolhem-/bem assim as mulheres, mal aos homens mortais/impôs Zeus troveja-no-alto” (*Teogonia*, v. 599-601). Os desejos femininos deveriam ser controlados por aqueles que eram considerados os mais inclinados à *sophrosyne* (temperança): os homens.

O *Hino Homérico II: a Deméter* (a partir de agora mencionado como *H.H.II*) compõe uma tradição poética que participa da demarcação das distinções de gênero no arcaísmo. Nele Deméter alcança uma “meia-vitória”, o que permite o reconhecimento da agência feminina, mas seu desejo de retorno da filha não se concretiza totalmente, pois Koré/Perséfone permanece com sua mãe apenas durante parte do ano. As ações da deusa contestam a ordem, o que se reflete simbolicamente nos alimentos e *atitudes alimentares* mencionados no *H.H.II*. Deméter é *transgressora*³: quebra a dieta ideal dos deuses ao jejuar, beber o *kykeon*⁴ e também ao desafiar a vontade de Zeus. Seu comportamento no hino aproxima humanos e deuses de forma *perigosa*, mas reforça, no fim da narrativa, as prerrogativas de cada “raça”, pois a transgressão serve de exemplo para a reatualização dos valores sociais (Silva, 2016).

A *liminaridade* de Deméter a faz uma deusa relacionada aos ciclos naturais de nascimento e morte da vegetação e patrona da fertilidade para os heleños (Virgolino, 2020). Ela é capaz de ser *thesmophoros*: portadora dos *thesmoi*⁵, por poder também provocar desordem na *physis* (natureza), tal como é apontado no *H.H.II*. Os alimentos e as práticas alimentares presentes nesse poema funcionam como sinalizadores de status para as personagens nele retratadas, tal como ocorre nos épicos homéricos e nos poemas hesiódicos. É possível conceber a comida e os hábitos alimentares como códigos, metáforas para as relações sociais em uma cultura (Douglas, 1972)⁶, neste caso, a da Grécia Arcaica (sécs. VIII-VI a.C.).

As jornadas das deusas são assinaladas por separações e agregações que se manifestam nos alimentos e nas *atitudes alimentares* mencionadas no poema, que compreendemos como um *drama social* (Turner, 1996; Hammer, 2002)⁷,

uma metáfora que auxilia as pessoas cotidianamente. Cremos que as *atitudes alimentares* de Deméter e de Koré/Perséfone no *H.H.II* indicam a capacidade de resistência dos mais fracos, especialmente da parcela feminina da população, sendo *táticas*⁸ perante remodelações políticas e de gênero (Butler, 2003) que procuravam limitar a atuação das mulheres⁹ e seu poder de decisão durante o arcaísmo heleno. Assim, abordaremos os alimentos mencionados no poema e a *atitude alimentar* das personagens para entendermos seus simbolismos nas relações sociais e a necessidade de se atingir um acordo entre os diferentes grupos para que haja harmonia.

*

A opinião majoritária sobre o *H.H.II* coloca a sua composição entre os séculos VII e VI a.C. (Foley, 1999a; Janko, 1982), época em que o culto a Deméter começa a ganhar maior uniformidade e popularidade nas *póleis*. Todos os *Hinos Homéricos* longos tratam do assentamento da ordem cósmica após a Titanomaquia, o que se opera com a determinação das competências (*timai*) dos deuses a quem esses hinos são dedicados. Eles teriam relevância por colaborarem para a compreensão do presente ao relatarem as aventuras dos entes divinos que tiveram, como consequência, a configuração do mundo tal como ele é (Clay, 2006). Quanto ao contexto, acreditamos que esses poemas fornecem sinais sobre as crises vividas pelos gregos nessa época, asseverando que as conciliações e o estabelecimento de novos padrões de ordenamento pela afirmação de antigos valores *são alcançáveis*.

A narrativa do *H.H.II* é bastante conhecida, sendo o documento mais antigo a mencionar os Mistérios de Elêusis, uma celebração que perdurou por mais de um milênio (Mylonas, 1972). O poema trata da abdução de Koré/Perséfone por Hades. A jovem deusa brincava com ninfas e flores numa planície quando foi raptada com a anuência de Zeus, seu pai, e levada ao submundo para se tornar esposa de Hades (versos 1-39). Por dias e noites, Deméter busca pela filha, sendo informada por Hélios que ela foi dada em casamento sem seu consentimento (v. 40-90). A deusa, então, se disfarça de humana e parte para Elêusis, cuidando do príncipe Demofonte com o objetivo de torná-lo imortal. O plano não é bem-sucedido e Deméter ordena que os locais lhe construam um templo, no qual se recolhe, abandonando seres humanos e divinos (v. 91-304). Esse apartamento desequilibra a *physis*, pois ela se recusa a fazer a terra fértil. Zeus, então, ordena o retorno de Koré/Perséfone (v. 305-359). Hades a faz ingerir grãos de romã, ligando-a permanentemente ao mundo dos mortos (v. 360-374). Ela retorna para Deméter e um acordo é construído: Koré/Persé-

fone passará a maior parte do ano com a mãe e alguns meses com o marido no submundo. Deméter ensina seus Mistérios aos mortais e o equilíbrio cósmico é reconfigurado (v. 375-495).

Dentre as possibilidades interpretativas do hino, destacamos a que entende o texto como uma exploração e interrelação entre o Olimpo, o mundo humano e o submundo, bem como restrição dos poderes de Deô, de forma que uma nova harmonia é estabelecida, pois Koré/Perséfone passa a ligar todas essas esferas (Rudhardt, 1999; Clay, 2006). O hino é uma das poucas produções que chegaram a nós a abordar uma sensibilidade feminina e tem como problemática central a busca “por reconhecimento e identidade em um cosmos dominado pelo masculino” (Arthur, 1999, pp. 215-216). Não apenas Deméter tem sua *timé* (competência/honraria) recortada, mas também Koré/Perséfone ganha atribuições próprias, se tornando soberana do mundo dos mortos.

Nos poemas longos a Apolo e a Hermes, a gênese, o percurso rumo à aceitação junto ao panteão e as demonstrações de masculinidade desses deuses são os componentes da narrativa. Já os hinos a Afrodite e a Deméter mostram o feminino como elemento disruptivo da ordem patriarcal e ameaça potencial ao cosmo (Clay, 2006). Afrodite é derrotada em seu hino e Zeus sai vitorioso. Contudo, Deméter, no *H.H.II*, consegue um meio-termo entre o seu querer e aquele do soberano do Olimpo. A ausência de vegetação no inverno é sinal da presença de Perséfone no Hades, mas também de seu status como rainha desse espaço e do poder de Deméter em dar ou negar nutrição à humanidade.

Vejam agora como os alimentos e as *atitudes alimentares* se configuram no hino não apenas como nutrição, mas como aparatos simbólicos que nos auxiliam na compreensão de valores das sociedades helenas antigas.

*

A primeira *atitude alimentar* apresentada no *H.H.II* se conecta à busca por informações sobre o paradeiro de Koré/Perséfone, pois Deméter abstém-se de comer:

Nove dias, por toda a terra, a soberana Deô
Vagou, levando nas mãos duas tochas flamejantes;
Magoada, nem ambrosia, nem delicioso néctar
Ela provou entrementes, nem quis banhar-se o corpo (v. 47-50).

Os deuses também se nutrem. Na *Odisseia* (XII. 62-24), somos informados que a ambrosia (ἀμβροσία) é levada aos deuses por pássaros, tendo, assim, origem terrena. Na *Iliada* (V. 775-777), o deus-rio Simóis fez ambrosia fluir/brotar (ἀνέτειλε) para que os cavalos de Hera se alimentassem¹⁰. Isso mostra a circularidade do cosmos no ideário homérico: assim como os humanos precisam dos deuses para que a comunidade funcione bem, as divindades estão ligadas à terra para obterem seu alimento diferenciado. Há, portanto, a necessidade de conexão entre todos os planos – céu, terra e submundo – para o bom funcionamento do universo. Hesíodo informa o que ocorre à divindade que é punida a ficar sem ambrosia ou néctar por um ano: “[...] jaz sem fôlego e sem voz/em um leito estendido, e sono vil o cobre” (Hesíodo, 2013, v. 797-798). Eles não morrem, mas ficam *inativos*.

O *Hino Homérico III: a Apolo* relata que Zeus “saudando seu filho,/dá-lhe o néctar no copo/dourado [...]” (v. 9-11). Apolo, ao nascer, não é amamentado, recebendo de Têmis “o néctar e a graciosa ambrosia” (v. 125). Ele se desenvolve ao ingerir o “alimento imortal” (v. 126) e proclama as suas *timai*: a cítara, o arco e o oráculo (v. 131-132). Para F. S. Wright (1917), a ambrosia seria a água e o néctar equivalente ao vinho para os divinos. Isso ficaria evidente por ambos serem frequentemente mencionados em conjunto, sendo misturados, e também pela alusão de que o néctar seria vermelho. Entretanto, uma passagem da *Odisseia* (Homero, 2008, V. 93-95) desmente essa alegação: Calipso recebe Hermes com néctar e ambrosia: “Assim falando, colocou a deusa à sua frente uma mesa/carregada de ambrosia, misturando (κέρασσε) depois o rubro néctar” (V. 92-93). O verbo κεράννυμι (κέρασσε sendo sua conjugação para terceira pessoa do singular no aoristo) é utilizado para descrever a diluição do vinho em água. Mas os verbos para as ações de Hermes são comer e beber: “por seu lado comeu (ἤσθε) e bebeu (πίνε) o mensageiro, matador de Argos” (V. 95). Para Álcman (Fr 42), o néctar é comestível. A conclusão a que chegamos é de que os alimentos dos deuses são *ambíguos*, sendo impossível precisar se são sólidos ou líquidos: os cavalos divinos de Hera pastam ambrosia na *Iliada*. Hermes, aparentemente, teria comido néctar na caverna de Calipso na *Odisseia*. Todavia, Apolo bebe ambos em seu hino.

A. Baratz (2015) enfatiza que néctar e ambrosia não têm paralelos precisos no mundo humano. A nosso ver, a imprecisão sobre a forma dos alimentos divinos na poesia arcaica é proposital: ela reflete a ambiguidade dos deuses¹¹. O alimento humano viscoso, bebível e mastigável é, por excelência, o mel. Além de servir para a nutrição, ele tem propriedades conservantes e também cosméticas. É possível compararmos néctar e ambrosia a mel e, em vários escritos re-

ligiosos de diversas culturas, ele é associado às divindades¹². As abelhas, para os gregos, eram conectadas com o numinoso: as sacerdotisas de cultos como os Deméter e Ártemis eram alcunhadas como *mélissai* (abelhas), e a pítia também era chamada de “abelha de Delfos” (Píndaro, *Pítica IV*, v. 60).

A mulher também é ambígua para o pensamento heleno, o que é explicitado na figura de Pandora (Zeitlin, 1996): um “belo mal”, fabricado pelos deuses para a punição da humanidade (Hesíodo, *Teogonia*, v. 570-587), mas o “meio” para a sua reprodução; devoradora de riquezas, mas trabalhadora doméstica e cuidadora na velhice (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 405-406, 695-705). O *H.H.II* mais se aproxima do poeta beócio que de Homero ao colocar um agente feminino como elemento disruptivo. “Dessa vida mesclada, plena de contrastes, Pandora aparece como símbolo e expressão” (Vernant, 1973, p. 29). Pandora tem um aspecto dúplice de terra e mulher, sendo princípio de fecundidade e de destruição, pois o homem deve passar sua vida laborando para fazê-las, terra e mulher, férteis (Vernant, 1973). E Deméter é quem zela pela terra cultivada, assim como representa a mulher que foi fecundada e gerou frutos. O útero é comparado, na literatura hipocrática, a um jarro invertido (Hanson, 1990), possuindo inclusive uma “boca”, de forma que analogias à fome e apetite sexual são frequentes na literatura arcaica. Assim como a jarra/caixa de Pandora continha males e retém a Esperança (Elpis), também a terra pode dar frutos bons e ruins. O útero/estômago/barriga que dá vida também representa fome, morte e a necessidade de trabalhar para obter alimentos (Arthur, 1983; Zeitlin, 1996). Os “frutos de Deméter” são conquistados com labor, marcando a condição humana.

Podemos ver a ambiguidade de Dêo em seus atributos. Ela é mãe, mas não esposa, embora ambas as condições fossem complementares nas fontes clássicas. É patrona da agricultura, que está associada sobretudo ao homem, ao trabalho masculino (Vernant, 1973). A terra é mulher, elemento a ser cultivado, civilizado e recortado, assim como ocorre com a vontade de Deméter, que tem que se satisfazer em ter a filha consigo apenas por parte do ano. Koré/Perséfone também será, ao fim do *H.H.II*, *ambígua*: se torna a soberana dos mortos, mas passa parte do ano no Olimpo. É uma deusa de fertilidade que, aparentemente, não possui progênie: a documentação que lhe atribui filhos são os *Hinos Órficos*, que datam entre o século III a.C. a II d.C., e o *Suda*, do séc. X de nossa era.

J.S. Clay (1981-1982, p. 115) defende que ambrosia e o néctar, embora sejam a comida dos deuses, não conferem imortalidade, e sim “impedem o envelhecimento e os isenta do ciclo natural de crescimento e decadência física”. Os copeiros do Olimpo – Hebe e Ganimedes – são eternamente adolescentes. Uma tradição literária mais tardia, como Teócrito (séc. III a.C.), coloca esses alimen-

tos como causa de juventude e imortalidade¹³. O que se destaca é que ambrosia e néctar atuam como *conservantes*, mantendo os deuses e outros seres divinos em sua melhor forma de beleza e juventude. As substâncias reservadas aos seres numinosos permitiriam a eles um desenvolvimento diferente do humano e apontam seu status como ἀθάνατοι (*athanatoi*, “imortais”) e αἰγιενέται (*aiegenetai*, “sempre vivos”).

Todavia, a ambrosia não impede completamente o envelhecimento: no *Hino Homérico V: a Afrodite* (v. 218-238), Títonos é um humano transformado em imortal a pedido de Eos (Aurora). Ela não requisita que seu amante permaneça jovem, e ele passa a envelhecer. Eos perde o interesse, e o humano tornado imortal é trancado em um quarto no palácio da deusa. Apenas a voz lhe resta como força. Títonos é alimentado “com trigo e ambrosia” (v. 232), o que demonstra sua posição *ambigua*: imortal, mas senil.

Quando está em Elêusis e se torna a ama do príncipe Demofonte, Deméter passa a criá-lo:

[...] sem leite de mãe, sem trigo provar; Deméter
Untava-o bem de ambrosia, qual fosse progênie de deus,
E junto ao seio, suave, seu hálito lhe insuflava,
E à noite, no fogo como um tição o guardava,
Às escondidas dos pais, que muito se maravilhavam
De vê-lo crescer precoce, com a aparência de um deus (v. 236-241).

É crucial mencionar que, quando os personagens humanos entram em contato com esses alimentos, eles não os ingerem, mas são untados com eles: sobressaem os aspectos cosméticos, atuando como perfume/óleo e conservantes. Como exemplos mais explícitos dessa *multifuncionalidade* dos alimentos divinos, destacamos: Athená destila “néctar e a aprazível ambrosia” no peito de Aquiles, para fortalecê-lo contra a fome (*Ilíada*, XIX. 352-354); ela também embeleza Penélope com ambrosia, e mesmo “a própria Citereia usa como unguento” essa substância (*Odisseia*, XVIII. 192-196). Hera também realiza sua toalete com ela (*Ilíada*, XIV. 170-175).

*

Podemos distinguir o jejum como *prática alimentar* no *H.H.II* em 3 personagens: Demofonte (v. 235-241), Deméter (v. 47-50, 199-209) e em Koré/Perséfone (v. 371-374, 393-403, 411-413). A ambrosia, no *H.H.II*, não é direta-

mente ingerida por Demofonte, mas a criança também não consome outros alimentos, como fica claro na tradução do *H.H.II* para o inglês por H. P. Foley (1999a, p. 14): “And he grew like a divinity,/eating no food nor sucking [at a mother’s breast]” (v. 235-236)¹⁴. O verso 238 no original em grego tem o verbo *katapneo*, que significa *soprar, envolver em sopro* (Bailly, 2008, p. 473), de forma que Deméter soprava seu hálito sobre a criança, mas não a amamentava. O fogo, como elemento purificador, também auxiliaria a purgar a mortalidade de Demofonte, assim como fez com Hércules (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca de História*, II.5.12). Mas o fogo também identifica a condição humana, sinalizando o sacrifício, o alimento cozido e o casamento (Vernant, 1999).

Deô não apenas se isola após a construção de seu santuário em Elêusis, mas força todos a padecerem consigo: a humanidade passa fome pela ação da deusa. O privilégio dos divinos está intrinsecamente ligado à vida humana: sem eles, sua posição superior não seria assinalada pelo ritual do sacrifício e outras oferendas (*H.H.II*, v. 297-313). No hino, o jejum explicita uma posição *liminar*: é purificação, mas o seu excesso, para os humanos, é morte. A ausência de sacrifícios é também uma restrição para os deuses: eles não vão perecer, mas a sua posição superior em relação à humanidade não está mais sendo reforçada pela fumaça das carnes queimadas ou pela dedicação de libações e outras oferendas alimentícias.

Ritos a Deméter e Koré/Perséfone frequentemente envolviam a prática de jejuns: nas *Thesmophoria* atenienses, o segundo dia, *Nestéia*, era pontuado tanto pela abstinência de alimentos quanto pela *aischrologia* (falar obscenidades) (Tzanetou, 2002). Na celebração dos Mistérios em Elêusis, o 6º dia era caracterizado pela ocorrência de cantos e danças às deusas, por jejum e pela iniciação dos *mistai* no *Telestérion* (Mylonas, 1972). Koré/Perséfone também jejua no mundo dos mortos para não se vincular a ele, e ela declara que comeu os grãos de romã por ter sido ludibriada.

O objetivo de transformar Demofonte em um deus não se realiza: a mãe do menino descobre o plano de Deméter, e a deusa ordena a construção de seu santuário em Elêusis, onde se isola tanto dos deuses quanto da humanidade (*H.H.II*, v. 242-304). Destacamos a interpretação que vê o episódio de Demofonte como um desafio de Deô aos limites entre humanos e imortais: assim como Hades estava privando-a de sua filha, ela iria privá-lo de um mortal que seria, após a morte, seu súdito (Ramnoux, 1962). As *transgressões* da deusa ao longo do hino são as *táticas* que ela utiliza para reaver sua filha. A barganha entre as partes é renovada anualmente:

Todo ano Perséfone deixa sua mãe e se reúne com seu marido. Ela pode jamais voltar. Quando Deméter diminui sua atividade por uns poucos meses, essa pausa evoca sua greve original. Dessa forma a deusa lembra os deuses de seu acordo, mas rapidamente ela volta às suas funções e então assegura a eles que ela escrupulosamente respeita o pactuado. As plantas crescem e é primavera. Perséfone agora retorna, em conformidade com o acordo que foi claramente respeitado por Deméter (Rudhardt, 1999, p. 208).

Deméter submete deuses e humanos a um inverno que dura um ano inteiro, conforme mostra o trecho do *H.H.II* citado abaixo, aproximando deuses e homens, vivos e mortos, “borrando” as fronteiras entre eles¹⁵. Os hinos longos a Deméter e a Afrodite inauguram uma nova era nas relações cósmicas (Clay, 2006) justamente porque as ações erráticas das deusas nesses textos aproximam de forma perigosa deuses e homens.

Ano terrível, então, impôs à terra nutrição,
O mais feroz para os homens: semente alguma brotava
Da terra; a deusa a retinha, Deméter belas-grinaldas.
[...]
A raça dos homens terrenos logo teria finado
Por inexorável fome, de oblatos e sacrifícios
Ilustres privando os divos, donos dos átrios no Olimpo,
Se Zeus não o advertisse e ponderasse no imo (*H.H.II*, v. 305-313).

O inverno não era apenas uma época de alimentação comedida, mas de alteração do dia a dia: a navegação costeira era desencorajada e o mesmo pode ser dito sobre a guerra e o treinamento militar, especialmente porque o inverno mediterrâneo era chuvoso e dado à ocorrência de tempestades (Morton, 2001). Ele se constituía em um momento de grande ansiedade social. H. W. Parke (1986) observa que, no calendário ateniense, os meses de inverno abrigavam poucos festivais, pois as procissões e os sacrifícios ocorriam em espaço aberto. A presença de celebrações a Deméter e Dionisos nas estações mais frias demonstra o desejo de garantir que esses deuses de fertilidade estivessem satisfeitos durante esse período de menor exuberância vegetal.

*

O luto de Deméter é reforçado no hino por meio do disfarce dela como humana, portando um manto escuro (v. 179-183). Quando chega a Elêusis, ela

reluta em se integrar ao cotidiano do palácio. É apenas após as pilhérias de Iambe que a deusa começa a pertencer à rotina local e torna-se ama de Demofonte (v. 191-232).

Metanira estendeu-lhe, então, uma taça de vinho melífluo;
Mas não o aceitou a deusa; disse lhe ser interdito
Do vinho rubro beber; pediu que farinha com água
Levassem-lhe, misturada com o tenro poejo, apenas.
Fez a poção Metanira, conforme a deusa ordenava,
E a régia Deô aceitou, que lhe convinha ao preceito (*H.H.II*, v. 206-211).

Deméter expõe que o vinho lhe é interdito, o que se coaduna ao regime divino de ambrosia e néctar. Mas ela o *transgride* ao pedir o *kykeon*. Por que a deusa rejeita vinho e requisita a outra bebida? Vasos para vinho são encontrados em santuários a Deméter e Koré (Virgolino, 2020), o que permite afirmar que a bebida não era proibida em seu culto. E havia ligações entre o culto a Deméter e o de Dionisos, deus do vinho por excelência, especialmente no que tange à *aiscrológia* (dizeres jocosos). C. Kerényi (1991) atribui a rejeição do vinho devido às associações entre Dionisos e Hades feitas pelos órficos e pitagóricos, exemplificadas no fragmento de Heráclito que declara serem Dionisos e Hades a mesma divindade (Fr 15 DK). A deusa não poderia ingerir vinho por esse ser conexo ao deus que lhe tomou a filha. Entretanto, isso implica um problema cronológico, pois o *H.H.II* data do séc. VII a.C. e as documentações órficas e pitagóricas mais antigas são dos séculos VI e V a.C. E, considerando a proximidade do *H.H.II* com a tradição homérica e hesiódica, tal interpretação não parece adequada, de forma que outras explicações são necessárias.

Athená diz que a cevada é o “tutano dos homens” (*Odisseia*, II. 290), o que nos faz pensar no vinho como seu sangue. Uma das características dessa bebida para os helenos é seu aspecto nutritivo: Hécuba urge que Heitor tome o líquido para restituir sua força (*Iliada*, VI. 258-262). Deméter não precisa se recompor por meio de vinho, trigo ou cevada. Pensamos que é por seu efeito como *pharmakon* que ela recusa a substância. O vinho atua provocando esquecimento e catarse (King, 2012). O objetivo de Deméter não é esquecer a filha, e sim lamentar a sua perda. A recusa do vinho é também uma negação à total integração à esfera da família de Metanira, dada sua relevância para a dieta grega, acima mesmo do consumo de água: na *Odisseia*, é continuamente reforçado que a base da alimentação era o vinho e os cereais (p. e XII. 327-328, XV. 499-500). Alceu de Mitilene (Fr 338, 346, 366, 367 L-P) diz que a bebida está ligada

à verdade, ao conforto, ao esquecimento, sendo “espelho dos homens” (Fr 333 L-P). Pensamos ser mais lógico entender que a deusa não ingere vinho por conta de seus simbolismos: é rubro como sangue, e ela tem ícor; ela está disfarçada e o vinho é uma porta para a veracidade; ele é a bebida de Dionisos, uma fertilidade mais livre, enquanto a de Deméter exigiria maior labor.

O *kykeon* é feito com alimentos humanos, e mesmo assim a deusa o ingere. Ele também era consumido durante os Mistérios em Elêusis (Mylonas, 1972), e muito se discute sobre seus possíveis efeitos alucinógenos¹⁶. Podemos verificar 4 menções a essa beberagem na literatura homérica: I) Hecamedea prepara uma mistura de cebola, mel, cevada, vinho e queijo na tenda de Nestor para os guerreiros após a batalha (*Ilíada*, XI. 624-643); II) Circe serve uma bebida de queijo, cevada, vinho e mel que transforma os companheiros de Odisseus em porcos (*Odisseia*, X. 234-239); III) Penélope comenta que as filhas de Pandáreo foram criadas à base de “queijo, doce mel e vinho suave” (*Odisseia*, XX. 66-69), e a última menção (IV) é a do *H.H.II* (Kitts, 2001). Em todas elas temos a ação do *kykeon* como mistura revigorante. Deméter dispensa o de Dionisos (vinho) em favor do seu próprio *pharmakon*, feito com cereais, um dos seus presentes para a humanidade.

M. Kitts (2001) defende que, quando o *kykeon* tem queijo adicionado, simboliza uma suspensão de padrões civilizatórios, enquanto o do *H.H.II* (sem queijo) seria um reforço da civilização agrícola. Discordamos dessa interpretação: o *kykeon* ingerido por Deméter é indicativo de uma situação liminar: a deusa está entre humanos, afastada de seus semelhantes, e tenciona transformar Demofonte em imortal. Ela quebra a dieta divina e está desafiando as fronteiras entre o humano e o numinoso¹⁷. E mais: a ordem agrícola, com um ciclo de estações bem determinado, só será estabelecida no fim do poema, com o retorno de Koré/Perséfone (Clay, 2006). É somente no fim do hino que vemos a deusa como patrona dos costumes da vida civilizada (*H.H.II*, v. 470-489).

O *kykeon* é ambíguo: envolve a mistura de sólidos e líquidos, e sua consistência deveria ser a de um mingau, mas era servido em taças. É importante enfatizar que Deméter desce ao nível dos mortais quando se senta no palácio de Celeu e Metanira e consome a beberagem, aproximando-se deles e de suas dores (Foley, 1999b). Outros deuses também rompem com a exclusividade de néctar e ambrosia que caracterizam sua dieta: Zeus fora alimentado com leite e mel pelas ninfas do Monte Ida (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, I. 1), e engole Métis para garantir sua posição no Olimpo (Hesíodo, *Teogonia*, v. 886-900); Dionisos foi alimentado por ninfas (*Hino Homérico XXVI: a Dionisos*, v. 3-10). Todos esses deuses desa-

fiam a ordem em relatos míticos, mesmo Zeus: para se tornar o rei do Olimpo, ele teve que primeiro derrotar Cronos, seu pai (Hesíodo, *Teogonia*, v. 72-74).

Tântalo, um rei humano, serviu aos deuses um banquete feito com as carnes do próprio filho, Pélops. Deméter, distraída, come sem querer um dos ombros (Lícofron, *Alexandra*, v. 154-155). Isso por si só já a coloca numa proximidade maior com os mortais que os demais deuses, pois ela comete um tabu para os gregos: a antropofagia¹⁸. Deméter é, portanto, uma deusa *transgressiva*, e isso se reflete na sua *atitude alimentar*: jejua e bebe o *kykeon* no *H.H.II*, é antropófaga segundo Lícofron. Ela se propõe a desestruturar a ordem estabelecida por Zeus, porque ele e Hades lhe tiraram a filha, e impõe à humanidade um inverno longuíssimo, privando os deuses dos sacrifícios que marcam suas *timai* (Stocking, 2017). A morte da natureza prejudicaria ainda o fornecimento de ambrosia, o que pode colocar os deuses em um estado *inativo*, como já mencionamos.

O jejum de Deméter não denota apenas o pesar pelo rapto de Koré/Perséfone: se mostra também como uma persistência da deusa em manter-se enraivecida pelo que ocorreu. De fato, na Arcádia (região montanhosa no centro do Peloponeso) eram celebrados cultos que enfatizavam a ira da deusa, segundo consta na *Descrição da Grécia* de Pausânias: Demeter *Melaina* (negra) era cultuada em uma caverna próxima à Phigalia (VIII. 5.8; VIII. 42). Em Thelpusa, conta o periegeta (VIII. 42), havia um mito segundo o qual Deméter fora abusada por Poseidon enquanto procurava por Koré/Perséfone e, como resultado, gerou Despoina (senhora) e o cavalo Árion (VIII. 25.4). Pã teria informado onde Deô se encontrava e Zeus envia as Moiras para convencê-la a retornar às suas atividades, uma vez que a terra estava morrendo. Lá, a deusa era cultuada sob os epítetos de Furiosa (*Erinys*) e Banhada/Lavada (*Lousia*), pois sua ira foi apascentada após ela ter se banhado nas águas do rio Ladão (VIII. 42). O episódio da violência de Poseidon contra Deméter não consta na narrativa do *H.H.II*, mas ambos os relatos abordam a recusa da divindade em fazer a terra fértil. Enquanto no trabalho do periegeta ela retorna ao Olimpo pela ação das Moiras, no fim do *H.H.II* é sua mãe, Reia, quem requisita que a deusa não se mantenha irada contra Zeus, pois Koré/Perséfone retornou ao seu convívio (*H.H.II*, v. 459-469). Deméter, então, “fez brotar o fruto nos campos férteis/e a ampla terra cobriu-se de flores e de folhagem” (v. 471-472) e revela seus Mistérios aos eleusinos (v. 473-479).

*

Koré/Perséfone volta para a mãe após ter ingerido os grãos de romã que a ligam eternamente ao submundo:

[...] Mas Hades, sorrateiro,
Um grumo de romã, sabor de mel, impôs-me:
Comer me fez por força, contrariada embora (v. 411-413).

É comum associar a ingestão da romã por Koré/Perséfone com a consumação do casamento (Foley, 1999b). Sua cor vermelha e a grande quantidade de sementes evocavam, para os gregos, sangue e fertilidade (Foley, 1999b). Seu formato lembra um útero, enquanto suas sementes aludem ao masculino, sendo um “símbolo ideal para a união de Perséfone e Hades no poema” (Arthur, 1999, p. 237). A fruta tem ações purgantes, antiparasitárias e anti-inflamatórias reconhecidas, e também grande concentração de estrogênio (Lansky; Shubert; Neeman, 2000). Como *pharmakon*, era recomendada para o controle da fertilidade, como afrodisíaco (Ruis, 2015), e figura em documentos de todo o Mediterrâneo Antigo. Sendo símbolos de fertilidade, romãs eram ofertadas tanto em casamentos quanto em contextos funerários, por representarem a esperança de uma vida posterior próspera (Garsney, 1999). Ou seja: estavam presentes em ritos de passagem, evocando *liminaridade* e simbolizando o ciclo de vida e morte¹⁹. Koré/Perséfone, após a ingestão da romã, vai se configurar em uma divindade que circula entre o Olimpo, a terra e o submundo, ligando esses domínios, o que já foi dito.

O jejum de Deô caracteriza sua negação ao exercício do seu poder de fertilidade. Perséfone, que deveria jejuar, acaba comendo no domínio dos mortos e ficando inevitavelmente ligada a ele, ganhando suas atribuições de rainha dessa espacialidade. Hades promete à noiva o reconhecimento de honrarias por meio de sacrifícios e oferendas, tais como eram devidos aos demais deuses. E vai além: “tu reinarás sobre tudo que anda na terra e vive” (*H.H.II*, v. 365). Ela se torna coregente do esposo. O *kykeon* ingerido por Deméter, por sua vez, “a conecta com a vida dos comedores de pão na terra” (Foley, 1999a, p. 88).

No *H.H.II*, comer ou não comer são cruciais para que Deméter e Koré/Perséfone expressem seu status. Ambas as deusas obtêm meias-vitórias, apesar das manobras patriarcais de Hades e Zeus: Deméter tem sua filha consigo por parte do ano e Koré/Perséfone é alçada a uma categoria superior na hierarquia divina com seu casamento. A ordem humana é reconfigurada por meio de um calendário agrícola que se conecta às celebrações aos deuses, fazendo das deusas *Thesmophoroi* por excelência.

✱

D. Hammer (2002) utiliza a noção de *drama social* para analisar a poesia homérica, entendendo que ela suscitava uma performatividade reflexiva sobre as questões de ordem. Momentos de crise permitem forjar modelos estéticos que proporcionam às comunidades a reconfiguração de seu equilíbrio. Essa interpretação foi crucial para a escrita deste texto: um estudo do *Hino Homérico II: a Deméter* como registro dos conflitos do século VII a.C. Conforme G. Bachelard (1991, p. 10), “todo mito é um drama humano condensado. E é por essa razão que todo mito pode, tão facilmente servir de símbolo para uma situação dramática atual”.

A hierarquização alimentar dos gregos antigos está delineada no poema e é relevante para entender o papel desempenhado por Deméter e Koré/Perséfone nos panteões das *póleis*: suas *atitudes alimentares* desafiavam e reordenam o cosmos, assim como os grupos menos abastados questionavam os privilégios aristocráticos e as mulheres tinham conhecimentos de plantas que as auxiliavam a controlar sua fertilidade. O *H.H.II* mostra a necessidade de consenso para o bom funcionamento da comunidade: Zeus, Hades, Deméter e Koré/Perséfone chegam a um equilíbrio, que é simbolizado no calendário agrícola.

As *atitudes alimentares* de Deméter são transgressivas e refletem *liminaridade*, *ambiguidade* e a sua posição de *desvantagem* perante as autoridades masculinas no hino. Porém, ela as utiliza como *táticas* para conseguir o retorno da filha. Também as relações entre os detentores de terra e os subalternizados na Grécia envolviam negociações, como demonstra o relato da crise vivida em Gela entre os séculos VII e VI a.C., solucionado por Telines, ao mostrar os objetos sagrados de Deméter para as partes da contenda (Heródotos, 1985, VII. 153). Sem Deméter, o status dos deuses fica comprometido. Sem os trabalhadores, as terras dos senhores não geram frutos.

Os alimentos divinos são *ambíguos*, bem como a mistura que a deusa ingere no poema: o *kykeon* era associado a “um estágio primitivo da vida humana, pois os grãos não cozidos eram misturados com água ao invés de vinho, a bebida da existência humana civilizada [...]” (Foley, 1999b, p. 88). Contudo, ele tem como ingrediente a cevada, que representa um dos presentes de Deméter, a agricultura, pressuposto para a civilização. O poejo nele presente era utilizado como contraceptivo (Foley, 1999a), assim como a romã, fruta que representa vida e morte, possuindo conotações femininas e masculinas.

A mulher também era considerada *ambígua*, sendo agente e objeto de apartamento e união. Koré/Perséfone é o protótipo da noiva, tal como estabelece o *H.H.II*, pois liga domínios distintos. E o excesso de ambiguidade de De-

méter, já que os deuses gregos por si já eram ambíguos, a permite manipular a ordem cíclica da natureza.

Nas questões de gênero, apesar do reconhecimento de um grau de agência feminina, temos a ratificação da ordem patriarcal, pois a vontade de Zeus prevalece, uma vez que a união entre Koré/Perséfone e Hades não pode ser desfeita.

REFERÊNCIAS

- ALCAEUS. Fragments. In: CAMPBELL, David A. *Greek Lyric I: Sappho and Alcaeus*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- APOLLODORUS. *The Library of Greek Mythology*. Translation by Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- ARTHUR, Marylin B. The Dream of a World Without Women: Poetics and the Circles of Order in the *Theogony* Prooemium. *Arethusa*, v. 16, n. 1/2, pp. 97-116, 1983.
- ARTHUR, Marylin B. Politics and Pomegranates: An Interpretation of the Homeric Hymn to Demeter. In: HOMER. *The Homeric Hymn to Demeter*. Edited by Helene P. Foley. Princeton: Princeton University Press, 1999. pp. 212-242.
- BACHELARD, Gaston. Prefácio. In: DIEL, Paul. *O Simbolismo na Mitologia Grega*. Tradução de Roberto Cacuro e Marcos M. dos Santos. São Paulo: Attar, 1991. pp. 9-14.
- BAILLY, Anatole. *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2008.
- BARATZ, Amit. The Source of the Gods' Immortality in Archaic Greek Literature. *Scripta Classica Israelica*, v. 34, pp. 151-164, 2015.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano*. Vol. I: Artes de Fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CLAY, Jenny Strauss. Immortal and Ageless Forever. *The Classical Journal*, v. 77, n. 2, pp. 112-117, Dec. 1981 – Jan. 1982.
- CLAY, Jenny Strauss. *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*. Bristol: Bristol Classical Press, 2006.
- DELATTE, Armand. Le Cycéon, Breuvage Rituel des Mystères d'Éleusis. *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, Académie Royale de Belgique, 5° série, v. 40, pp. 690-757, 1954.
- DETIENNE, Marcel. *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*. Translated by Janet Lloyd. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- DOUGLAS, Mary. Deciphering a Meal. *Daedalus*, v. 101, n. 1, pp. 61-81, 1972.
- FOLEY, Helene P. Part 1. The Text and Translation, Commentary, and Background. In: HOMER. *The Homeric Hymn to Demeter*. Edited by Helene P. Foley. Princeton: Princeton University Press, 1999a. pp. 1-76.
- FOLEY, Helene P. Part 2. Interpretative Essay on the Homeric Hymn to Demeter. In:

- HOMER, *The Homeric Hymn to Demeter*. Helene P. Foley. Princeton: Princeton University Press, 1999b. pp. 77-168.
- GARSNEY, Peter. *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GIARD, Luce. O Prato do Dia. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano*. Vol. II: Morar, Cozinhar. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1996. pp. 234-250.
- HAMMER, Dean. *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.
- HANSON, A. E. The Medical Writer's Woman. In: HALPERIN, David M.; WINKLER, John J.; ZEITLIN, Froma I. (Eds.). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press, 1990. pp. 309-338.
- HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto: Ensaio Sobre a Representação do Outro*. Tradução de Jacyntho L. Brandão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Tradução de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.
- HERÓDOTOS. *História*. Tradução de Mário G. Kury. Brasília: UnB, 1985.
- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Luiz O. Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Editora Hedra, 2013.
- HOMER. *The Homeric Hymn to Demeter*. Helene P. Foley. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2010a.
- HOMERO. *Hino Homérico II: a Deméter*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2009.
- HOMERO. Hino Homérico III: a Apolo. Tradução de Sílvia M. S. de Carvalho. In: RIBEIRO JR., Wilson A. (Org.). *Hinos Homéricos*. São Paulo: Unesp, 2010b. pp. 131-182.
- HOMERO. Hino Homérico V: a Afrodite. Tradução de Flávia R. Marquetti. In: RIBEIRO JR., Wilson A. (Org.). *Hinos Homéricos*. São Paulo: Unesp, 2010c. pp. 95-130.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2010.
- HOSPODAR, Miriam. Aphrodisiac Foods: Bringing Heaven to Earth. *Gastronomica*, v. 4, n. 4, pp. 82-93, 2004.
- HUNTER, Richard; KOUKOUZIKI, Demetra. Food in Greek Literature. In: WILKINS, John; NADEAU, Robin (Eds.). *A Companion to Food in the Ancient World*. Oxford: Blackwell, 2015. pp. 19-29.
- JANKO, Richard. *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- JOUANNA, Jacques (Ed.). *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

- JUAN-STRESSERRAS, J. *Estudis dels Residus Organics per a la Identificaci de Possibles Ritus i Ofrenes* [Studies on the Organic Residue for the Identification of Possible Rituals and Offerings]. In: PONS, Enriqueta (Dir.). *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un Complex Arqueològic d'Època Ibèrica (Excavacions 1990-1998)*. Girona: Museu d'Arqueologia de Catalunya, 2002. pp. 548-556.
- KING, Helen. *Wine and Medicine in Ancient Greece*. In: JOUANNA, Jacques (Ed.). *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*. Leiden; Boston: Brill, 2012. pp. 173-194.
- KIRK, Geoffrey S. *The Iliad: A Commentary*. Vol. II: Books 5-8. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- KITTS, Margo. Why Homeric Heroes don't Eat Quiche or the Perils of *Kukeon*. *Literature and Theology*, v. 15, n. 4, pp. 307-325, 2001.
- LANSKY Ephraim; SHUBERT Shay; NEEMAN, Ishak. Pharmacological and Therapeutic Properties of Pomegranate. In: MELGAREJO, Pablo et al. (Eds.). *Production, Processing and Marketing of Pomegranate in the Mediterranean Region: Advances in Research and Technology*. Zaragoza: CIHEAM, 2000. pp. 231-235.
- LÍCOFRON. *Alexandra*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2017.
- MORTON, Jamie. *The Role of the Physical Environment in Ancient Greek Seafaring*. Leiden: Brill, 2001.
- MYLONAS, George E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by Wiliam H. S. Jones, Henry A. Ormerod. Cambridge: Harvard University Press, 1918.
- PÍNDARO. *Pítica IV*: Tradução anotada de Giuliana Ragusa. *Translatio*, n. 19, pp. 74-92, 2020.
- RAMNOUX, Clémence. *Mythologie: ou La Famille Olympienne*. Paris: Armand Colin, 1962.
- RUDHARDT, Jean. Concerning the Homeric Hymn to Demeter. In: HOMER. *The Homeric Hymn to Demeter*. Helene P. Foley. Princeton: Princeton University Press, 1994. pp. 198-211.
- RUIS, Andrew R. Pomegranate and the Mediation of Balance in Early Medicine. *Gastronomica*, v. 15, n. 1, 2015, pp. 22-33.
- SILVA, Talita Nunes. *Transgressão e Punição no Géno dos Átridas: Representações Acerca do "Sistema de Conduta" na Pólis dos Atenienses (VIII-V séculos a. C.)*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.
- SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. *Os Deuses Gregos*. Tradução de Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SOUZA, Aline Cavalcante de et al. Atitudes em Relação ao Corpo e à Alimentação de Pacientes com Anorexia e Bulimia Nervosa. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, v. 63, n. 1, pp. 1-7, 2014.

- STOCKING, Charles H. *The Politics of Sacrifice in Early Greek Myth and Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- THEOCRITUS. Idyll 14. In: GOW, Andrew S. F. *Theocritus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- TURNER, Victor W. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press, 1996.
- TZANETOU, Angeliki. Something to do with Demeter: Ritual and Performance at Aristophanes' *Women at Thesmophoria*. *American Journal of Philology*, v. 123, n. 3, pp. 329-367, 2002.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.
- VAN WEES, Hans. A Brief History of Tears: Gender Differentiation in Archaic Greece. In: FOXHALL, Lin; SALMON, John (Eds.). *When Men Where Men: Masculinity, Power & Identity in Classical Antiquity*. Londres: Routledge, 1998. pp. 10-53.
- VEGETTI, Mario. *A Ética dos Antigos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: DEL; Edusp, 1973.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mortals and Imortals: Collected Essays*. Edited by Froma L. Zeitlin. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- VIRGOLINO, Mariana Figueiredo. *Stasis e Estabilidade na Grécia Antiga*. Niterói: Eduff, 2020.
- WEIMER, Christopher. *Eating People is Might: Power and Representation of Anthropophagy in Antiquity*. Thesis (PhD in Classical Literature and Philology) – The City University of New York. New York, 2022.
- WILKINS, John M.; HILL, Shaun. *Food in the Ancient World*. Oxford: Blackwell, 2006.
- WRIGHT, Frederick A. The Food of the Gods. *The Classical Review*, v. 31, n. 1, pp. 4-6, 1917.
- ZEITLIN, Froma. *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

NOTAS

¹ Bolsista de Pós-doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo 2023/07315-9).

² “[...] há uma “hierarquização alimentar” que corrobora a hierarquia social. [...] De um grupo a outro, não se consomem os mesmos produtos, não se acomodam da mesma forma,

nem são absorvidos respeitando o mesmo código de boas maneiras à mesa”. Cf. Giard (1996, p. 241).

³ T. N. Silva (2016, p. 10) caracteriza a transgressão como a “ação de exceder, ou seja, ultrapassar limites considerados essenciais por determinada sociedade e que, por isso, consiste numa ação particularmente reprovável e socialmente inserida dentro de uma categoria moral depreciada. A *transgressão* trata, portanto, em exceder normas jurídicas, culturais ou éticas as quais todos os membros de uma comunidade se sentem ligados e que, em consequência, são consideradas como os parâmetros que unem e mantêm o grupo. Deste modo, consideramos que elas são essenciais ao bom funcionamento deste. Consequentemente, a *transgressão* suscita como resposta reações fortes que vão desde o sentimento de culpa até punições. Estas reações são destinadas a reafirmar as fronteiras violadas. Por conseguinte, a *transgressão*, ao questionar os princípios que estruturam a sociedade permite que esta os reafirme, mas ao mesmo tempo que os reavalie e atualize”.

⁴ “Os gregos chamam esse nome de mistura formada pela associação de um alimento sólido, o grumo de cevada, com um líquido: seu nome vem do fato de que a mistura deve ser mexida (*kukân*) antes de ser absorvida para evitar a formação de depósito de materiais sólidos”. Cf. Delatte, 1954, p. 710.

⁵ “O epíteto *Thesmophoros* pode referir-se às leis legítimas (*thesmoi*) da vida da sociedade que, como o casamento, são o produto das instruções de Deméter; ou pode vir de os preceitos (*thesmoi*) relativos à vida sexual e fertilidade das mulheres, pois há várias características das *Thesmophoria* que indicam claramente a importância deles” (Detienne, 1994, p. 81).

⁶ “Um código oferece um conjunto geral de possibilidades para enviar mensagens específicas. Se a comida for tratada como um código, as mensagens que ela codifica serão encontradas no padrão de relações sociais que estão sendo expressas. A mensagem é sobre diferentes graus de hierarquia, inclusão e exclusão, limites e transações além dos limites. Assim como o sexo, a ingestão de alimentos tem um componente social, bem como biológico. As categorias de alimentos, portanto, codificam a sociedade”. Cf. Douglas (1972, p. 61).

⁷ *Dramas sociais* são “uma sucessão encadeada de eventos entendidos como perfis sincrônicos que conformam a estrutura de um campo social a cada ponto significativo de parada no fluxo do tempo [...], representam uma complexa interação entre padrões normativos estabelecidos no curso de regularidades profundas de condicionamento da experiência social e de aspirações imediatas, ambições ou outros objetivos e lutas conscientes de grupos ou indivíduos no aqui e no agora”. Cf. Turner, 1996, pp. XXI-XXII.

⁸ M. de Certeau (1998, pp. 100-101) conceitualiza a tática como “a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo [...]”. Deméter possui poder. Todavia, diante da posição de Zeus na sociedade divina, ela se encontra em um local claramente inferior, havendo desigualdade entre as forças de ambos.

⁹ Para H. Van Wees (1998), o desenvolvimento da vida política na cidade-estado e a competição entre famílias aristocráticas no séc. VII a.C. implicou em diferenciações de gênero que faziam da restrição e do controle das emoções valores associados ao masculino e aos bem-nascidos.

¹⁰ G. S. Kirk (1990), ao interpretar essa passagem, conclui que a ambrosia é produzida por plantas, da mesma forma que o pão e o vinho são também derivados de frutas e cereais.

¹¹ “[...] a representação dos deuses é ambígua. De um lado, estabelece-se uma diferença radical – eles têm o seu tempo, seu espaço, um corpo não-humano, são serenos e terríveis ao serem vistos. De outro, a narrativa trepidante em que os vemos intervir, deslocar-se, viver, recobre a alteridade e quase a contradiz pela encenação de uma profunda homogeneidade com os homens”. Cf. Sissa; Detienne, 1990, p. 19.

¹² “Néctar e ambrosia no Monte Olimpo, soma no paraíso védico, hidromel em Valhalla, leite e mel nos céus de Jerusalém e o chocolate em Aztlan eram néctares divinos que transmitiam imortalidade e êxtase. Eles eram zelosamente guardados pelos celestiais; os humanos não foram feitos para serem imortais e eternamente eufóricos. No entanto, acreditava-se que alimentos terrenos doces imitavam essas bebidas celestiais. Eles também eram normalmente empregados como afrodisíacos para aumentar a fertilidade e como tônicos para energia e rejuvenescimento”. Cf. Hospodar, 2004, p. 84.

¹³ No *Idílio XV* de Teócrito (*As Siracusanas* ou *As de Adônis*) é relatado que Afrodite transforma Berenice, esposa de Ptolomeu I do Egito, em deusa ao derramar ambrosia sobre os seios dela (v. 106-111).

¹⁴ “E ele cresceu como uma divindade,/ não ingerindo comida ou sugando [do seio de uma mãe]”.

¹⁵ “Durante o luto os vivos e o morto constituem uma sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, de outro [...]”. Cf. Van Gennepe (2011, p. 129). Helene P. Foley (1999a, p. 53) salienta que a fúria de Deméter se dirige tanto a mortais quanto a imortais, de forma que ela se isola de ambos os grupos.

¹⁶ Escavações realizadas nos anos 1990 indicaram a presença de ergot em um vaso contendo vestígios de cerveja e levedura recuperado em um templo a Deméter e Koré em Mas Castellar de Pontós (Girona, na Espanha), o que reitera a possibilidade de efeitos alucinógenos estarem presentes na celebração dos Mistérios. Ver: Juan-Stresseras (2002).

¹⁷ “Situado em algum lugar entre a nutrição divina, o néctar e ambrosia, os quais Deméter rejeitou ao sair de Olimpo, e o vinho mortal proibido aos deuses, a bebida de cevada pertence tanto a Deméter como deusa da agricultura quanto à humanidade como destinatário de seu presente. Ao beber esta poção, a mortalidade e imortalidade são momentaneamente unidas”. Cf. Clay (2006, p. 236).

¹⁸ A antropofagia é um tema recorrente nos mitos gregos, sendo considerada como uma forma de selvageria, segundo F. Hartog (1999). Porém, para C. Weimer (2022), o canibalismo na literatura grega lida sobretudo com tensões nas dinâmicas de força dos personagens dessas narrativas, sendo um meio para adquirir ou contrabalancear poder.

¹⁹ “Na literatura, a romã muitas vezes simbolizava díades fundamentais: vida e morte, mortalidade e imortalidade, fertilidade e esterilidade, crescimento e decadência, interior e exterior, muitos e um. [...] Nas tradições literárias e médicas, a romã mediou transições – ou manteve o equilíbrio – entre estados opostos”. Cf. Ruis (2015, p. 22).

Artigo submetido em 06 de janeiro de 2024.

Aprovado em 07 de setembro de 2024.

