

MARE NOSTRUM

Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo



Ano 2019
Volume 10, Número 1

ISSN: 2177-4218

Uma publicação do Laboratório de Estudos sobre o Império
Romano e o Mediterrâneo Antigo - Universidade de São Paulo

MARE NOSTRUM. ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO

Revista do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo.

LEIR-MA-USP: <http://leir.fflch.usp.br/>

V. 10, N. 1/2019 – Brasil

ISSN: 2177-4218

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de História

Equipe Editorial

Editor Coordenador

1. Norberto Luiz Guarinello, USP, Brasil

Editores

1. Camila Condilo, UnB, Brasil
2. Gustavo Junqueira Duarte Oliveira, PUC-Campinas, Brasil
3. Pedro Ribeiro Martins, UFRJ, Brasil (Editor Convidado)

Comissão Editorial

1. Aiste Celkyte, Utrecht University, Holanda
2. Bruno dos Santos Silva, USP, Brasil
3. Camila Aline Zanon, USP, Brasil
4. Fabio Augusto Morales, UFSC, Brasil
5. Gabriel Cabral Bernardo, USP, Brasil
6. Gilberto da Silva Francisco, UNIFESP, Brasil
7. Ivan Matijasic, Newcastle University, Reino Unido
8. Juliana Caldeira Monzani, UNICID, Brasil
9. Maria Dolores Casero Chamorro, Universidad Complutense de Madrid, Espanha
10. Paloma Guijarro Ruano, Universidad Complutense de Madrid, Espanha
11. Pedro Luís de Toledo Piza, USP, Brasil
12. Tatiana Faia, Universidade de Lisboa, Portugal

Conselho Editorial

1. Alex Degan, UFSC, Brasil
2. Carlos Augusto Ribeiro Machado, University of St. Andrews, Reino Unido
3. Fabio Duarte Joly, UFOP, Brasil
4. Fábio Faversoni, UFOP, Brasil
5. Gilvan Ventura da Silva, UFES, Brasil
6. Ivana Lopes Teixeira, FASB, Brasil
7. Joana Campos Climaco, UFA, Brasil
8. Juliana Bastos Marques, UNIRIO, Brasil
9. Margarida Maria de Carvalho, UNESP, Campus de Franca, Brasil
10. Tatiana Bina, USP, Brasil
11. Uiran Gebara da Silva, UFRP, Brasil

Editor de Layout: Gabriel Cabral Bernardo (gacabe@hotmail.com)

Revisão: Camila Condilo (camcondilo@cantab.net)

Suporte Técnico: Uiran Gebara da Silva (uirangs@hotmail.com)

Responsável: Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo (leir.ma.usp@gmail.com)

Mare Nostrum (São Paulo) [recurso eletrônico]: Revista do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História. – v. 10, n. 1 (2019). – São Paulo: USP/FFLCH, 2019 –

Anual, v. 1, n.1 (2010) -

Semestral, v. 8, n.8 (2017-)

ISSN: 2177-4218

Modo de acesso: World Wide Web.

Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/marenostrum>>

1. História Antiga. 2. Letras Clássicas. 3. Arqueologia do Mediterrâneo. 4. Filosofia Antiga - Periódicos. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História.

MARE NOSTRUM.

ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO

2019, VOLUME 10, NÚMERO 01

ISSN 2177-4218

Sumário

I. EDITORIAL	vi
II. DOSSIÊ	1
1. O VEGETARIANISMO NA ANTIGUIDADE COMO CAMPO DE PESQUISA INTERDISCIPLINAR	
Pedro Ribeiro Martins	1
2. A HISTORIOGRAPHY OF VEGETARIANISM IN ANTIQUITY	
Alexandra Kovacs	10
3. VEGETARIANISMO EN LA GRECIA ANTIGUA	
Alberto Bernabé.....	31
4. JUSTICE FOR ANIMALS ACCORDING TO PLUTARCH	
Damian Miszczyński.....	54
5. ALIMENTAÇÃO E TABUS ALIMENTARES NO EGITO ANTIGO: PODE-SE TRATAR DE VEGETARIANISMO?	
Cintia Alfieri Gama-Rolland.....	77
III. Artigos	94
6. POTES, PRATOS E CONTATOS CULTURAIS: PRÁTICAS ALIMENTARES NA NÚBIA DURANTE O REINO NOVO (C. 1.550-1.070 A.C.)	
Rennan Lemos e Fábio Frizzo	93
7. “ÉS TÁCITO OU PLÍNIO?” (PLIN. EP. 9.23.3.2): CONSIDERAÇÕES ACERCA DA ARISTOCRACIA SENATORIAL DO PERÍODO NERVA-TRAJANINO	
João Victor Lanna de Freitas.....	115
8. A TRADIÇÃO NA PRODUÇÃO DE ESTATUETAS CICLÁDICAS (3.200-2.700 A.C.)	
Francisco de Assis Sabadini	135

IV. RESENHA	156
9. SCOTT, JAMES C. <i>AGAINST THE GRAIN: A DEEP HISTORY OF THE EARLIEST STATES</i>. NEW HAVEN: YALE UNIVERSITY PRESS, 2017, 336P.	
Uiran Gebara da Silva.....	156

I. EDITORIAL

O dossiê *Vegetarianismo na Antiguidade* abre com o artigo de Alexandra Kovacs, *A History of Vegetarianism in Antiquity*, que apresenta um panorama dos diversos estudos sobre o assunto desde o século XVIII. A autora argumenta que este foi por muito tempo um tema marginal no campo da história e aponta as muitas possibilidades interpretativas oferecidas por uma abordagem histórica do vegetarianismo, especialmente por conta do diálogo da história com a arqueologia. Kovacs também aponta que uma vez que o conceito de vegetarianismo varia de acordo com o tempo, a sociedade e atores em análise, o mais correto seria falar de “vegetarianismos”.

O artigo de Alberto Bernabé, *Vegetarianismo en la Grecia Antigua*, desenvolve a ideia de que não há um único significado para o conceito de vegetarianismo. Assim, o autor argumenta que há uma tendência em se misturar aspectos de formas distintas de vegetarianismo, tanto entre autores antigos quanto modernos. Ele, então, discute algumas vertentes de vegetarianismo na Grécia antiga apontando as diferenças entre elas. Nesse processo, Bernabé coloca especial ênfase no uso político-ideológico da agricultura como força civilizadora associada ao mito de Deméter.

Em *Justice for Animals According to Plutarch*, Damian Miszczyński argumenta que Plutarco, inspirado pelas tradições pitagóricas e órficas, por um lado, e pela tradição racionalista da Academia Platônica, por outro, criou uma teoria da justiça em relação aos animais. De acordo com essa teoria, a justiça deve ser empregada na relação interespécies, ou seja, a justiça não se restringe ao mundo dos homens, mas se aplica também na relação dos homens com os animais. Nesse sentido, Plutarco parece encorajar sua audiência a reduzir o consumo de carne, a evitar o abuso dos animais como ferramentas de trabalho e a não os maltratar.

Já o artigo de Cintia Alfieri Gama-Rolland, *Alimentação e Tabus Alimentares no Egito Antigo: Pode-se Tratar de Vegetarianismo?*, analisa fontes textuais, arqueológicas e epigráficas no intuito de investigar se houve o que poderíamos chamar de vegetarianismo entre os antigos egípcios. Nesse sentido, Gama-Rolland contrapõe fontes textuais com evidências da arqueologia e epigrafia no que diz respeito ao consumo de produtos de origem animal e vegetal

e discute a relação deles com tabus alimentares. Para a autora, os relatos textuais como os de Heródoto e Plutarco, que indicam a existência de tabus alimentares em relação ao consumo de carne, são tardios e parciais e não podem ser generalizados para toda a história do Egito, especialmente por serem consideravelmente desafiados pelas fontes arqueológicas e epigráficas. Assim, a autora argumenta que o único tabu alimentar recorrente na história do Egito Antigo era evitar a fome, tanto no mundo dos vivos quanto no dos mortos, e que, a julgar pela documentação disponível, não houve a prática deliberada de vegetarianismo na Antiguidade egípcia, mesmo que as camadas populares raramente tivessem acesso a alimentos de origem animal.

Para além do dossiê, nós temos três artigos sobre temas variados. O primeiro artigo, *Potes, Pratos e Contatos Culturais: Práticas Alimentares na Núbia durante o Reino Novo (c. 1.550-1.070 a.C.)*, da autoria de Rennan Lemos e Fábio Frizzo, faz uma crítica às leituras tradicionais sobre as interações entre egípcios e núbios no mundo antigo apontando o caráter colonialista e racista de tais interpretações, inspiradas anacronicamente nas relações entre europeus e africanos na contemporaneidade. Para tanto, os autores discutem a cerâmica relativa às práticas alimentares produzida na Núbia durante o período do Reino Novo (1.550-1.070 a.C.) à luz da teoria da consubstancialidade das relações de gênero, raça e classe, ressaltando seu potencial de resistência cultural em um contexto de dominação imperial. O segundo artigo, “*És Tácito ou Plínio?*” (*Plin. Ep. 9.23.3.2*): *Considerações acerca da Aristocracia Senatorial do Período Nerva-Trajanino* por João Victor Lanna de Freitas, mostra a dinâmica de inserção e atuação das aristocracias provinciais e municipais no centro do poder político romano através de um estudo da correspondência de Plínio, o Jovem, a Tácito. Já o artigo de Francisco de Assis Sabadini, *A Tradição na Produção de Estatuetas Cícládicas (3.200-2.700 a.C.)*, analisa as estatuetas conhecidas como “tipo canônico” ou “braços cruzados” produzidas pela cultura Keros-Siros nas Cíclades.

Por último, mas não menos importante, nós temos a resenha do livro *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States* (2017) de James Scott por Uiran Gebara da Silva

II. DOSSIÊ

O VEGETARIANISMO NA ANTIGUIDADE COMO CAMPO DE PESQUISA INTERDISCIPLINAR

Pedro Ribeiro Martins¹

A iniciativa da revista *Mare Nostrum* em organizar este dossiê temático corrobora o recente interesse de pesquisadores em compreender de maneira mais aprofundada e sistemática o fenômeno do vegetarianismo na Antiguidade. O leitor encontrará nestas páginas contribuições de acadêmicos e acadêmicas que dedicaram boa parte de suas trajetórias a compreender de que maneira os antigos lidaram com as diversas questões subjacentes à decisão consciente de se abster de carne animal. Este fenômeno foi chamado pelos gregos antigos, usualmente, de ἀποχή τῶν ἐμψύχων (abstinência de seres com almas),² e, modernamente, convencionou-se tratar pelo termo de vegetarianismo, apesar das diferenças entre o fenômeno antigo e o moderno.³

Os estudos sobre o vegetarianismo na Antiguidade situam-se necessariamente em um contexto multidisciplinar. Além da atuação de profissionais de campos tradicionais relacionados à Antiguidade como filólogos, historiadores, filósofos e arqueólogos, faz-se mister o intercâmbio de saberes com outros campos de estudos recentes, como os chamados *human-animal studies*, área que ressalta a importância da agência animal no desenvolvimento do processo histórico humano; a antropologia da alimentação, que investiga a produção de relações sociais intrínsecas ao ato alimentar; a ética animal que, desde os debates levantados por Peter Singer, discutem as fronteiras morais entre humanos e animais; e as ciências da religião, tendo em vista a ligação na Antiguidade do vegetarianismo com práticas ou cultos religiosos.

Diversas motivações foram levantadas pelos antigos para defender uma alimentação livre do componente animal. A busca por uma vida ascética e pela

¹ Professor de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: pedromartins@letras.ufrj.br.

² Alberto Bernabé discute brevemente a terminologia para o fenômeno do vegetarianismo usada pelos antigos em seu artigo para a *Mare Nostrum*.

³ Em seu artigo neste dossiê, Alexandra Kovacs discute o contexto moderno de criação do termo “vegetarianismo” no século XIX e o relaciona com a sua contraparte antiga.

purificação da alma estão presentes recorrentemente nas argumentações encontradas, assim como uma noção de que as almas humanas e animais possuem um parentesco comum. Registra-se também uma preocupação da prevenção da entrada de *daimones* no corpo humano por meio do consumo de carne. Além disso, debateu-se intensamente sobre a possibilidade de animais serem tratados com justiça ou não (Hausleiter, 1935, p. 1-3 *passim*; Dombrowski, 1984; Sorabji, 1993, p. 163, 174-175, 182, 184, 189; Clark, 2000, p. 8-19; Newmyer, 2013, p. 1-9, 72-73, 85-102; Osborne, 2009, p. 224-239; Larue, 2015).

De maneira geral, o pensamento ético em torno do vegetarianismo trata-se de uma confrontação à ideia de que não havia possibilidade de justiça entre animais, expressa primeiramente por Hesíodo em *Trabalhos e Dias* (v. 276-281):

Pois esta é a lei que aos homens impôs o filho de Cronos;
aos peixes, às feras e às aves determinou
que se devorassem uns aos outros, pois não há justiça entre eles;
aos homens, porém, concedeu ele a justiça que é de longe o melhor
dos bens; se alguém, pois, quer proclamar justas sentenças,
por conhecer a verdade, dá-lhe a felicidade Zeus de vasto olhar.

Esta diferenciação extremamente hierarquizada entre homens e animais é corroborada por Aristóteles (*Política* 1.8 1256b) e constituiu um olhar hegemônico entre os gregos de que os animais foram criados para os seres humanos, logo, não há possibilidade de extensão da justiça a eles (Dierauer, 1977, p. 100-151; Sorabji, 1993, p. 7-97; Martins, 2018, p. 1-13; Miszczyński neste dossiê). A presença de reflexões alternativas a esta visão tem seu início no século VI a.C. com as práticas órficas e pitagóricas e estende-se até à Escola Neoplatônica com Porfírio de Tiro no século III d.C. Trata-se de um pensamento minoritário, confinado a círculos filosóficos ou a elites e que não permeou o pensamento das camadas mais populares da Antiguidade, mas que manteve uma tradição ininterrupta por quase oitocentos anos. Alexandra Kovacs oferece, em seu artigo neste dossiê, um panorama sistemático das principais fontes antigas relacionadas ao tema, além do desenvolvimento da historiografia moderna que tratou do assunto. À guisa de introdução, oferecemos ao leitor um breve resumo desta rica tradição nas próximas linhas.

Atribuídos aos órficos, encontramos os primeiros testemunhos de uma abstenção intencional de carne (Platão *Leges* 6, 782C; Eurípides *Hippolitus* 952; Plutarco *Convivium septem sapientium* 16 159C). Alberto Bernabé, em seu artigo neste volume, discute as motivações deste grupo ressaltando a proibição do derramamento de sangue animal com o objetivo de purificar a alma humana.

A compreensão das doutrinas de Pitágoras e de seus seguidores constituem um desafio para o olhar moderno pela dificuldade de lidar com as fontes que tratam de suas ideias (Cornelli, 2013, p. 7-49). No entanto, um denominador comum de boa parte das fontes sobre as doutrinas pitagóricas é precisamente a defesa ou a refutação do vegetarianismo entre os seus seguidores (Hausleiter, 1935, p. 97-157; Zhmud, 2012, p. 233-238). Além do aspecto ascético da abstenção de carne, o vegetarianismo dos pitagóricos é recorrentemente associado à doutrina da transmigração das almas ou à noção de parentesco entre os seres vivos, seja de maneira irônica na comédia ateniense (Bernabé, 2014, p. 477-483) ou como parte fundamental da doutrina do sábio (fragmento de Xenófanes em Diógenes Laércio *Vitae* 8, 36; Jâmblico *De Vita Pythagorica* 107-109; Porfírio *Vit. Pyth.* 19; Sextus Empiricus *Adv.* 9.127.8; Cícero *Resp.* 3.11.19; Plutarco *De esu carniuum* I 997E). Alberto Bernabé relaciona, no artigo escrito para este dossiê a doutrina da transmigração das almas a uma noção de solidariedade entre todos os seres animados, característica que ele também aponta no pensamento de Empédocles. Dierauer (1977, p. 18-19) sugere que a transmigração das almas tanto para Empédocles quanto para os Pitagóricos supunha uma ideia anterior de *parentesco dos seres vivos* (*Verwandtschaft der Wesen*).⁴ Esta perspectiva horizontalizante da relação entre humanos e animais constituirá a base da argumentação de filósofos posteriores, como Teofrasto e Porfírio, que não necessariamente invocam a doutrina da transmigração das almas como argumento para o vegetarianismo.

Dentro da Academia de Platão parece ter havido uma verdadeira divisão ideológica entre seus membros, especialmente depois da morte do mestre em 348/347 a.C. O filósofo Xenócrates, pupilo de Platão, teria escrito um tratado, segundo Clemente (*Stromata* 7.6.32.9), cujo título teria sido *Sobre a Alimentação de Origem Animal* (Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς), no qual

⁴ Balaudé (1997, p. 31) aponta na doutrina de Empédocles uma tentativa de conectar a noção de “parenté du vivant” com o vegetarianismo.

Xenócrates teria defendido que a alimentação baseada em carne seria inconveniente para o ser humano. Além disso, Xenócrates teria demonstrado uma posição claramente favorável à proteção animal segundo relata Plutarco (*De esu* I 996A) e Porfírio *De abstinentia* (4.22.2-5). Por outro lado, um outro membro contemporâneo a Xenócrates na Academia mantinha posições opostas, Heráclides Pôntico. Se aceitarmos a autoria de Heráclides Pôntico, atribuída por Porfírio, para as ideias descritas em *De Abstinentia* 1.13-26, chegaremos à conclusão de que no seio da instituição platônica teria havido um vívido debate em torno da ética animal e do modo de vida vegetariano. Inclusive, Heráclides Pôntico teria perdido a eleição para diretor da Academia para Xenócrates logo depois da morte de Espeusipo (Fr. Wehrli 9, *Academicorum philosophorum index Herculensis*) e não seria improvável que o tema da ética animal tivesse uma participação nesta campanha eleitoral (Hausleiter, 1935, p. 201-202; Martins, 2018, p. 73).

Alguns anos mais tarde, no Liceu aristotélico, uma divisão interna semelhante teria ocorrido, pois é clara a posição de Aristóteles (*Pol.* 1.8 1256b) quanto ao uso irrestrito dos animais pelos seres humanos. Menos explorada é a posição expressa por Teofrasto, seu sucessor no Liceu, no escrito fragmentário *Sobre a Piedade (De pietate)*.⁵ Neste tratado, transmitido por Porfírio (*De Abstinentia* 2.5-21), Teofrasto desenvolve uma arqueologia do sacrifício na qual defende que os primeiros sacrifícios feitos aos deuses teriam sido vegetais e que somente com o advento da fome e da guerra teriam sido iniciados sacrifícios com sangue. Numa tentativa de retorno aos moldes iniciais, Teofrasto defende uma reforma no sistema sacrificial de sua época, o século IV a.C., advogando o retorno do sacrifício vegetal em lugar do animal, o que pode indicar uma defesa do vegetarianismo dentro do contexto religioso do sacrifício na pólis. Além disso, Teofrasto teria desenvolvido, em sua teoria da *oikeiotes*, a doutrina proposta pelos Pitagóricos e por Empédocles de um *parentesco entre os seres vivos* e a libertado da conexão com a ideia de reencarnação, como defende Sorabji (1998, p. 220). Com esta noção, o sucessor de Aristóteles teria defendido que todos os seres vivos compartilham não só das mesmas características físicas, mas também psicológicas, pois suas almas são da mesma espécie e demonstram, em

⁵ Para mais detalhes da história da transmissão deste fragmento ver Bernays (1979); Fortenbaugh (2003, p. 12, 173-174) e Martins (2018, p. 100-102).

consequência, uma *Correlação das Paixões* (ἡ τῶν παθῶν οικειότης, *De Abstinentia* 3.25).

Em seguida, sobreviveram testemunhos de membros das escolas estoica e epicurista atacando posições vegetarianas ou pró-animalistas. Para os estoicos, os animais não participam no *logos*, portanto, não seria possível estender a justiça até eles (Plutarco *De sollertia* 964A; Porfírio *De Abstinentia* 1.4). Neste dossiê, Damian Miszczyński demonstra como, alguns séculos mais tarde, Plutarco polemizará com as teses estoicas, defendendo que os animais possuem sim um tipo de razão, mesmo que não seja em mesmo grau que os humanos. Já para os epicuristas, que inauguraram a noção de contrato social, é impossível estabelecer um pacto de justiça com os animais justamente por eles não compreenderem qual seria o papel deles neste acordo (Porfírio *De Abstinentia* 1.7-13).

Saindo do mundo grego e entrando na realidade romana, constata-se uma renascença do modo de vida vegetariano entre os membros da elite de Roma na virada do milênio. Este vegetarianismo teve ligação direta com a retomada de doutrinas pitagóricas e foi propagado especialmente pela Escola dos Sextii (di Paola, 2014, p. 327-339) contando com representantes tão célebres como Seneca na sua juventude (*Cartas a Lucílio* 108.17), além de possuir ecos nos discursos de Pitágoras no livro XV das *Metamorfoses* de Ovídio (Haussleiter 1935, p. 296-320; Martins, 2018, p. 81-92). Durante o período imperial, a voz de Plutarco ecoará reflexões sobre o modo de vida vegetariano. Seu tratado *Sobre o Consumo de Carne* (*De esu carniū*) é um manifesto pela abstinência de carne, enquanto o escrito *Sobre a Astúcia dos Animais* (*De sollertia animalium*) traz em forma de diálogo com as ideias estoicas o debate sobre a racionalidade dos animais. Damian Miszczyński, em seu artigo neste dossiê, discute detalhadamente os argumentos por meio dos quais se pode delinear uma teoria da justiça para os animais no pensamento de Plutarco. Foi também neste período que a misteriosa figura de Apolônio de Tiana, um defensor do modo de vida pitagórico e do vegetarianismo, terá tido destaque, especialmente pelos relatos posteriores de Filostrato em seu *Vida de Apolônio de Tiana* (Haussleiter, 1935, p. 299-313; Silva, 2013, p. 3).

Ainda sob a égide do Império Romano, o pupilo de Plotino, Porfírio escreverá o último grande livro da tradição grega sobre o tema do vegetarianismo.

O tratado *Sobre a Abstinência de Seres com Alma*, organizado em quatro livros e mais conhecido como *De Abstinentia*, foi escrito em estilo epistolar sendo o destinatário Firmo Castrício, amigo e colega de Porfírio da Escola Neoplatônica. Ao saber que Firmo havia deixado o estilo de vida vegetariano de lado, Porfírio usa esta oportunidade para escrever o que seria uma compilação das argumentações contrárias ao vegetarianismo (*De Abstinentia* 1.1-26) para, em seguida, oferecer suas argumentações em favor da abstenção de carne. No primeiro livro, Porfírio trata de explicar a necessidade do vegetarianismo para o filósofo com base na temperança e na pureza do corpo. No segundo livro, Porfírio instrumentaliza o testemunho de Teofrasto para recuperar a crítica ao sacrifício animal e a aprofunda defendendo que o verdadeiro sacrifício é o do *logos* e não o do sangue e da carne animal (*De Abstinentia* 2.34). O terceiro livro é dedicado majoritariamente à questão da extensão da justiça aos animais. Nele, Porfírio entra em diálogo com os estoicos, assim como fez Plutarco antes dele, e discute dois temas centrais para o pensamento vegetariano antigo: a racionalidade dos animais⁶ e a noção do parentesco entre humanos e animais (Dias, 2012; Oliveira, 2013; Martins, 2018, p. 135-198). Finalmente, o quarto livro oferece uma história comparada da abstenção de carne entre povos gregos e não-gregos configurando-se como um indício da translocalidade desta doutrina que teria sido cultivada por círculos intelectuais egípcios, persas, judeus e indianos. Cada vez mais faz-se necessário compreender a interação dos povos da Antiguidade como uma rede de trocas de informações e ideias. Johnson (2013) explora o papel de Porfírio como um “tradutor de culturas” e abre o caminho para as pesquisas sobre uma história global da abstenção de carne na Antiguidade. A contribuição de Cíntia Alfieri Gama-Rolland para este dossiê aponta nessa direção ao buscar na sociedade egípcia traços de uma alimentação expressamente vegetariana.

Mais importante, no entanto, do que apresentar em termos gerais as fontes mais importantes para o estudo deste fenômeno na Antiguidade é apontar possibilidades de pesquisa que envolvam estes testemunhos. A regularidade dos termos técnicos utilizados para definir o vegetariano, a recorrência das mesmas argumentações e as identificações de grupos pitagóricos com o vegetarianismo em diferentes fontes nos permitem dizer que a abstenção da carne produzia um

⁶ Para uma crítica à posição hegemônica de que Porfírio teria defendido que animais são racionais, ver Edwards (2014, p. 22-43).

sentimento de identidade entre os seus praticantes, como Alexandra Kovacs analisa em sua tese de doutorado que será publicada ainda em 2019. Esta ferramenta de análise de grupos traz uma dimensão sociológica ao tema que não deve mais ser negligenciada. Uma outra possível vertente de análise é o aspecto político da escolha deliberada de se abster de carne. Sabemos, por exemplo, que Seneca (*Cartas a Lucílio* 108.17) teria sofrido algum tipo de pressão política de seu pai para deixar o modo de vida vegetariano e as reformas no sistema sacrificial propostas por Teofrasto e por Porfírio teriam tido, sem dúvida, impacto dentro do contexto político de suas cidades. Por fim, a relação dos escritos discutidos acima com o surgimento da tradição cristã no começo da nossa era ainda é uma área de pesquisa a ser explorada.

A revista *Mare Nostrum* espera com este volume dar continuidade ao caminho já iniciado por outros colegas em âmbito luso-brasileiro. Algumas contribuições relevantes neste contexto de pesquisa foram a da revista *Archai*, volume 11 de 2013, na qual foi apresentado um dossiê temático com contribuições internacionais sobre as relações entre humanos e animais. Soma-se a esta iniciativa as coletâneas da Universidade de Coimbra *Contributos Para a História da Alimentação na Antiguidade e Patrimónios Alimentares de Aquém e Além-mar* que contam, respectivamente, com contribuições de Paula Barata Dias (2012, p. 81-92) sobre o vegetarianismo em Porfírio e de Joaquim Pinheiro (2014, p. 359-370) em Plutarco. Além disso, Loraine Oliveira (2013, p. 39-52) buscou entender o vegetarianismo de Porfírio sob a ótica da ideia de “exercício espiritual” proposta por Pierre Hadot e Semíramis Corsi Silva (2014, p. 3) refletiu brevemente sobre o vegetarianismo na figura de Apolônio de Tiana. Esperamos que este volume seja somente mais um passo no aprofundamento do debate sobre este modo de vida tão relevante para os dias de hoje e que também deixou suas marcas na vida intelectual da Antiguidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Balaudé, Jean François. Parenté du vivant et végétarisme radical: Le “défi” d’Empédocle. In: Cassin, Barbara; Labarrière, Jean-Louis; Romeyer-Dherbey (eds). *L’Animal dans l’Antiquité*. Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie: Nouvelle Série. Paris: Vrin, 1997.

- Bernabé, Alberto. Pitagóricos en la comedia griega. In: Martínez, A.; Fernández, B.; Ortega, V.; Velasco, H.; López, H. (orgs) *Ágalma. Ofrenda Desde La Filología Clásica a Manuel García Teijeiro*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2014, p. 477–83.
- Bernays, Jacob. *Theophrastos' Schrift Über Frömmigkeit: Mit Bemerkungen Zu Porphyrios' Schrift Über Enthalttsamkeit*. Hildesheim: Olms, 1979.
- Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- Clark, Gillian. *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*. New York: Cornell University Press, 2000.
- Cornelli, Gabrielle. *In Search of Pythagoreanism*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Di Paola, Omar. The philosophical thought of the School of the Sextii. *Epékeina. International Journal of Ontology, History and Critics*, 4(1-2), 2014, p. 327-339.
- Dias, Paula Barata. Em defesa do vegetarianismo: O lugar de Porfírio de Tiro na fundamentação ética da abstinência da carne dos animais. In: Soares, Carmen; Dias, Paula Barata (orgs) *Contributos Para a História da Alimentação na Antiguidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 81-92.
- Dierauer, Urs. *Tier Und Mensch Im Denken Der Antike: Studien Zur Tierpsychologie, Anthropologie Und Ethik*. Amsterdam: Grüner, 1977.
- Dombrowski, Daniel A. *The Philosophy of Vegetarianism*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.
- Edwards, G. Fay. Irrational animals in Porphyry's logical works: A problem for the consensus interpretation of *On Abstinence*. *Phronesis*, 59(1), 2014, p. 22-43.
- Fortenbaugh, William. *Theophrastean Studies*. Stuttgart: Steiner, 2003.
- Hausleiter, Johannes. *Der Vegetarismus in Der Antike*. Berlin: Töpelmann, 1935.
- Johnson, Aaron P. *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Kovacs, Alexandra. *Le Végétarisme dans l'Antiquité Grecque*. (Na prensa)
- Larue, Renan. *Le Végétarisme et Ses Ennemis: Vingt-cinq Siècles de Débats*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.
- Martins, Pedro Ribeiro. *Der Vegetarismus in der Antike im Streitgespräch: Porphyrios' Auseinandersetzungen mit der Schrift "Gegen die Vegetarier"*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Newmyer, Stephen. *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*. New York/London: Routledge, 2013.
- Oliveira, Loraine. Justificativas para o vegetarianismo em Porfírio de Tiro. In: *Cultura Helenística y Cristianismo Primitivo: Actualidades de Un (Des)Encuentro*. Santiago: Unesco, 2013, p. 39-52.
- Osborne, Catherine. *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Clarendon Press, 2009.

Silva, S.C. O vegetarianismo do mago Apolônio de Tiana como exercício espiritual. *Philia*, v. 46, 2013, p. 3.

Singer, Peter. *Animal Liberation*. New York: Random House, 2015.

Sorabji, Richard. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. New York: Cornell University Press, 1993.

_____. Is Theophrastus a significant philosopher? In: Ophuijsen, Johannes; Marlein, van Raalte. *Theophrastus: Reappraising the Sources*. New Brunswick: Transaction Publ., 1998.

Wehrli, Fritz. *Herakleides Pontikos*. Basel: Schwabe, 1969.

Zhmud, Leonid. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

A HISTORIOGRAPHY OF VEGETARIANISM IN ANTIQUITY

*Alexandra Kovacs*¹

ABSTRACT: For the last few years, vegetarianism has been a social issue and at the centre of ethico-ecological debates. Whereas the term exists since the 19th century, many vegetarians affirm that the practise existed already in Antiquity and use great philosophical figures as examples. It is indeed indisputable that the abstinence from meat existed in Antiquity, however, this subject has been little exploited by historians. Considered for a long time as a marginal topic with a more philosophical than historical significance, the ancient vegetarianism aroused only tardily and recently the interest of researchers. This paper proposes to examine the historiography of this topic by showing how research on food, sacrifice and animals influenced research on ancient vegetarianism.

KEYWORDS: Historiography; Vegetarianism; Blood sacrifice; History of animals; History of food.

Introduction

Topic very fashionable this last decade, vegetarianism is currently a burning subject: there is not one week without a paper or a book being published either to proclaim the abstinence of meat or to condemn it. When each one has an argument to affirm his stance, history is regularly used by vegetarians to find support for their practice or even to affirm a diachronic cohesion (Larue, 2015). The risk is to see this topic monopolized by lobbies which can offer and impose a view of vegetarianism that is biased by presuppositions. My intention is not to settle this ethico-political question, nor to give a personal perspective, but to offer a historical analysis by proposing a reflection upon both the emergence of vegetarianism as a notion and as a research item especially for Antiquity, since the practice of a form of vegetarianism appears to go back to this period. Indeed, vegetarianism raises conjectural and synchronic questions: is the interest of scholars in such a subject explained by the social context and has the latter influenced the studies conducted these last years? Any historian, whether a specialist in Antiquity or not, is led to study topics that most often are an echo of contemporary concerns and he/she must examine this without risking to make anachronisms (Loraux, 1993, p. 24). As an individual in the world, a historian

¹ ISTA, University of Bourgogne Franche-Comté (France). E-mail: alexandra.kovacs@hotmail.fr

becomes an observer and wonders about what surrounds himself/herself (Bloch, 2013, p. 65),² as well as tries to understand the social mechanisms that set up in the light of history and to offer an objective scientific analysis.

First, I will go back over the notion of vegetarianism which is born in the late modern age and develops during the contemporary epoch. This clarification will help us understand how vegetarianism became a subject of research for the ancient periods. However, for a long time it remained a topic little investigated by historians for various reasons that will be introduced in a second part. Lastly, I will show that the multidisciplinary approach adopted in ancient history contributes to a historiographical renewal of the studies on ancient vegetarianism since a little under five years.

A brief history of contemporary vegetarianism

It is necessary to define what we call “vegetarianism”. Literally, the term implies a food exclusively based on vegetables, cutting out meat products *de facto*. However, restricted to this definition, vegetarian becomes a synonym for herbivore. But, humans being naturally omnivorous, the adoption of a diet exclusively vegetable is a personal choice guided by convictions, by a representation of meat diet that one has and that urges one to reject it. Meat is a food item with which the eater (which must be understood in a generic and overall meaning) has a complex relationship, even paradoxical. Claude Fischler (2001, p. 118) sums it up clearly: meat “comporte à la fois une dimension fondamentalement psychologique et fondamentalement sociale. Elle met en jeu tous les ressorts de la sensibilité individuelle et, en même temps, dans toutes les sociétés, elle se situe au cœur même du lien social”. Therefore, abstaining from meat by adopting a vegetarian diet is an ideology in accordance with the eater’s representation of animal flesh.³ The arguments, varied, have in common that they answer to an idealization of a “healthy” life. Some are economical (the cost of animal production), others hygienic and sanitary (some people think that abstaining from meat reduces the risks of contracting some diseases), and others

² “pour poser correctement les problèmes, pour en avoir même l’idée, une première condition a dû être remplie: observer, analyser le paysage d’aujourd’hui”.

³ By animal flesh, I include fish as well as other meat.

moral (rejection of animal killing) or ethico-ecological (responding to the growing needs of humans in meat destroys the environment and brings about the inevitable collapse of humanity) (Ossipow, 1997; Abrams, 2000, p. 1561-1563). These arguments reveal both the personal preoccupations of individuals and more generally the social preoccupations (Ouédraogo, 1994, p. 2-4). To understand this, we only have to observe the history of vegetarianism since the first appearance of the term in the 19th century.

It stands to reason that the creation of the term “vegetarianism” implies that the practice existed beforehand. Indeed, it develops from the 18th century on in England among ascetics who condemn the right to kill animals to feed, following the example of Thomas Tryon. Anabaptist, he refuses to consume animal flesh as well as to wear leather, inspired by the ideas of Pythagoras and those of Porphyry (Spencer, 1995, 206-209). As T. Tryon thinks that meat consumption is at the basis of the decline of society, Walter Charleston and John Wallis conduct scientific research on human anatomy in order to prove that human beings were not originally carnivorous. These works will be used as arguments for vegetarians. It is mainly the Methodist movement that will allow vegetarianism to spread. Close to George Cheyne, a physician, who affirms that the main diseases are caused by the changes of food habits due to the expansion of trade and exchanges, John Wesley (the father of Methodism) is inspired by his work to advocate a frugal diet and an ascetic way of life. Vegetarianism develops widely during the 19th century, in England and in the United States within the dissident protestant movements, and then within philanthropic and hygienist movements (Ouédraogo, 1994, p. 16-29). The search for a healthy diet is to be understood with regards to the representation that individuals make of foodstuff at the time. Meat products in particular are blamed for the growth of instincts (excess, sex, alcohol). Also perceived as acidifiers during digestion and bringing about a fermentation and a putrefaction inside the digestive system, they are not advised, whereas vegetable foodstuffs, which are alkalizing, are recommended (Ossipow, 1989, p. 30-33). While many physicians are writing treatises in which the meatless diet is defended, the end of 19th century sees vegetarian societies springing up in several countries: England (1847), United States (1851), Germany (1868), in Switzerland (1878), France (1880) and Belgium (1880). Vegetarianism is after all part of a general trend to look for a healthy life closer to nature (the

development of naturism in the same period is a good testimony of that trend as well) in which food becomes the vehicle of an idealization of a way of life and a synonym of health. The renewed interest in the work of the physician Paul Carton in the 1930s, with the reprint of his book *Les Trois Aliments Meurtriers*, is revealing.⁴ Fervent advocate of a healthy and vegetarian diet, his works incessantly link up health and wisdom by raising diet as asceticism (Ouédraogo, 1994, p. 113-117).⁵

The reflection about the meat diet goes on during the second half of 20th century and constructs itself with new arguments. At first, they are primarily economical. During 1960s, the expanding food industrialization is criticized by some dieticians who recommend a more agro-organic diet. Meat, particularly, gives rise to an acerbic condemnation of the economic consequences of this consumption by the Professor of medicine Jean Trémolières, whose arguments are taken up by these dieticians (Lepiller, 2013, p. 134). At the same time, emerges a discussion on animal ethic that can be defined as the moral responsibility of humans towards animals (Jeangène Vilmer, 2011, p. 79).⁶ It sees the light in England within the “Oxford Group” which is created in order to protest against industrial breeding. From then on appear, in the 1970s, anti-speciesists views with Richard Ryder, followed by Peter Singer who makes this movement visible to the public opinion with the publication of his book *Animal Liberation* in 1975. The latter opens the debates about the need of meat consumption, notably in western societies. These arguments still endure today and, in a context in which we worry about how to feed the ever growing humanity, the matter of meat food is at the heart of the discussions.

The aphorism of Jean-Anthelme Brillat-Savarin, “Tell me what you eat, I will tell you what you are”, currently takes all its meaning. Whether one is carnivorous or vegetarian, the eater identifies oneself and affirms one’s ideals by the food that one consumes. Eating meat becomes a practise that vegetarians point their finger at, because it is perceived by some as recklessness and selfishness. Conversely, vegetarians arouse the mistrust of many meat eaters who liken them to moralizers of what one *must* eat, having a nostalgic fervours of the

⁴ The three deadly foods are meat, sugar and alcohol.

⁵ See, for instance, Paul Carton’s *Bienheureux ceux qui souffrent*.

⁶ “la responsabilité morale des hommes à l’égard des animaux”.

bohemian lifestyle and putting forward utopian arguments influenced by a fad effect (Lestel, 2011). A real division takes place between vegetarians and meat eaters, critically called by the firsts, the “carnists”. Thus, many new labels describing the eater appear: whereas one who wants to eat meat in a reasonable quantity and is concerned with breeding and slaughtering conditions designates oneself as “flexitarian”, the French abstinent of meat is no longer “végétarien” or “végétalien” but a “vegan” as to stand out from the vegetarianism of the previous generations and to affirm, beyond the way in which one feeds, a way of life turned towards ecological concerns.

Although the English term “vegan” has existed for several decades, in France its uses is a neologism which is wrongly used to designate both vegetarians and vegans. The level of abstinence from animal products is deleted by the need to affirm a commitment to ethico-ecological questions.⁷ As for the one who refuses any label, he or she is relegated to the rank of the indifferent persons, as if it were absolutely necessary to attach oneself to a clan. In his book, *Apologie du Carnivore*, Dominique Lestel deplores (2011, p. 11) with a deliberately provocative tone that this “tendance à considérer qu’aimer les animaux et ne pas vouloir les manger sont deux attitudes qui vont de pair”. By establishing an argument in order to show the aporia of the ethical vegetarian discourse, D. Lestel constructs the discourse of an ethical carnivorous. Indeed, the arguments advanced by abstinent from meat are sometimes less concerned with the fate of animals than with the welfare of the consumers and their representation of nature, to which aesthetic criteria are often added (Burgat and Dantzer, 1997, p. 72-74).

The slaughter of some animals in particular rather than others is fought because we attach a particular affection to them: the death of seal puppies provokes more emotion in the public opinion than that of rats (Burgat & Dantzer, 1997, p. 73). Such distinction depends largely on the representation we have of the animal and our attachment to some species. More generally, it depends on the definition we have of the animal and especially the elements used to distinguish it from humans. If we follow P. Singer, the only criterion to be taken

⁷The stores take advantage of this renewed interest to develop products labelled as “vegan”, mixed with some “organic” labels. Many consumers first look for this label, supposed to guarantee a healthy life, because here again it is the idea of a life in perfect harmony with nature that prevails.

into account is not the intellectual qualities or physical differences, but rather its ability to feel pleasure or pain. Ethological researches since the 1970s change the perception of the animals and highlight their quality of being sensitive and reasoned.⁸ To this are added the actions of many non-profit organizations. The shocking videos of the French association L214 denouncing the conditions of slaughter of animals are meant to be informative and seek to raise public awareness about the conditions of animal killing in order to encourage individuals to no longer integrate meat into their meals. It is undoubtedly this awareness which explains that the relationship with meat has evolved in the last decades. As Annie Hubert (2007, p. 241) emphasizes, “La viande, la chair, un luxe pour nombre de leurs parents et grands-parents est devenue un objet de dégoût.”

Defining vegetarianism since the term has appeared allows to wonder about the pertinence of its use for the previous periods.⁹ Even if the word appears only at the end of the 19th century, the notion is constructed and the practices developed in the contemporary epoch, this does not mean that forms of vegetarianism did not exist before. This is what scholars have seen, who, braving the suspicion of anachronism, have used the notion to study the reality of this phenomenon in earlier periods. This is particularly the case for Antiquity, which furthermore has often been used as an argument by vegetarians to highlight the ancientness of their practice. Today as in Antiquity, the arguments vary while sometimes seeming to echo each other. But to approach ancient vegetarianism requires taking some distance from our contemporary definition if we want to fully grasp the mechanism of thinking of the ancients and understand the reasons for such a practice.

The study of ancient vegetarianism: Difficult beginnings

Faced with carnivorous who remind that human is made to eat meat and cannot live without it, vegetarians most often answer that history since Antiquity

⁸ Think of the works of ethologists Konrad Lorenz or Frans de Waal, among others.

⁹ In the Greek sources, abstinence from meat is expressed by ἀποχή τῶν ἐμψύχων “abstinence of animate beings” (see the Greek title of Porphyry, *De abstinentia*). Also Plato (*Leges* VII, 782d) and Iamblichus (*Vita Pythagorae* 16; 68) who even uses the expression ἀποχή ἐμψύχων ἀπάντων (31, 187; 32, 225). We also find the phrase Διαίτη δ’ ἐκέχρητο οὐ τῆ ἀπὸ τῶν ζώων, ἀλλὰ τῆ ἀπὸ τῶν φυτῶν (“who follows a diet that does not come from animals but plants”) in the *Prolégomènes à la Philosophie de Platon* (2.28-29).

proves that its abstinence is possible and has been advocated very early. The figures of Pythagoras, Socrates, Plato and Plutarch are then put forward as examples. This search for a historical guarantee based on the authority figures of Antiquity is not new. Already in 1887, Gustav Teichmüller, a vegetarian follower, presented Plato as a supporter of this diet, a claim that Johannes Haussleiter, the first historian to be interested in ancient vegetarianism, laments (Haussleiter, 1935, p. 184-185). After more than ten years of research, he published *Der Vegetarismus in der Antike* in 1935, a book that remains an essential comprehensive survey for those interested in this question. The author brings together all the Greek and Latin sources that broach vegetarianism between the 6th century B.C. and the 5th century A.C. He classifies them by philosophical groups: pythagoreans, cynics, platonists, peripatetics, stoics, epicureans and neoplatonists/neopythagoreans. The arguments developed in these different sources in favour of vegetarianism are studied and offer an overview. This work, which is less concerned with the history of food than with the history of ideas, is original for the epoch and we would expect historical studies to continue in this direction. However, only Guy Soury published a short paper on this subject in 1946, which is impossible to find today. The publication in Berlin, in 1935, of J. Haussleiter's book at a time when international tensions were strong in Europe, followed by war and the shortages of the post-war period, can explain the marginalization of this theme.

It is in a context of economic development, with the beginnings of the consumer society, that vegetarianism resurfaces tentatively, the turning point being in the 1970s when the history of food is considered as a social fact and not only economic. Thus, Dario Sabbatucci in his book *Saggio sul Misticismo Greco* published in 1965 shows in a chapter about orphic vegetarianism that the rejection of meat food is not a simple food issue, but that it is an act whose consequence is civic because it means renouncing the world (Sabbatucci, 1982, p. 73). As for the orphics, who have their own cosmogony, they reject the religious practices of the *polis*, namely the blood sacrifice and, consequently, the consumption of meat that follows. This analysis taken up by Marcel Detienne in 1970 in his paper "La cuisine de Pythagore" is largely developed in the works that will follow, especially in the collective book *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec* published with Jean-Pierre Vernant in 1979. Inspired by anthropology,

particularly the works of Claude Lévi-Strauss which among other things deal with food practices, the authors – two great names of what will later be named “l’École de Paris” – wonder about the relationships established between humans and gods during the sacrifice and show the inextricable link between civic and religious life. Jean-Pierre Vernant and Marcel Detienne describe a bloody sacrifice of alimentary type (θυσία), also called “political sacrifice”, which takes place in two stages: the killing of the animal and the consumption of the flesh during a banquet that gathers the civic community while excluding those who are not part of it (metics, slaves, women). More than a religious act, the sacrifice becomes a unifier of the civic life and the civico-religious norm. Then logically, the refusal of a citizen to participate in this ritual and therefore to abstain from meat is analyzed as a wish to stand on the margin of the city. M. Detienne supports his analysis through the example of the orphics and pythagoreans who see in the blood sacrifice a murder. Thus, there is the question of what separates murder from sacrifice. According to Karl Meuli (1946, p. 273, 276), sacrifice is above all “a comedy of innocence” (*Unschuldskömodie*), that is, a staging that erases all guilt against the vital need of humans to kill and to eat an animal to live. From this idea, J.-P. Vernant (1981, p. 5) explains that violence is ignored at each stage of the sacrificial ritual.

While the knife (μάχαιρα) that will be used to slaughter the domestic animal is hidden in a basket (κανοῦν), the beast is led peacefully to the altar to be slaughtered on the only condition that its sprinkling with lustral water makes it shudder, a sign of its consent. By concealing the violence, the sacrifice is distinct from the murder and the participants can consume the animal’s flesh with impunity. This interpretation of the ritual is based on the idea that exists among the Greeks a sense of guilt for killing an animal close to humans in order to consume it. Therefore, this implies that the ancients would not treat the domesticated animal solely as a consumer product. Perhaps this approach has been influenced by works in ethology and in animal ethics which are developing at the same time. Indeed, we notice that it is at that moment, when the issues of suffering and animal welfare appear (think again of P. Singer’s book published in 1975), that studies on animals in Antiquity emerge.

The most notable, by its innovative approach, is that of Urs Dierauer published in 1977, *Tier und Mensch im Denken der Antike*. In his introduction,

he explains that the choice of such a subject has been carried by the rise of ethology and the growing contemporary interest in the animal question, that is, what distinguishes humans from animals (Dierauer, 1977, p. XV). Indeed, to think that an animal may have welfare or that it may suffer is to consider that it is a sensitive being experiencing not only sensations, but also emotions. This then poses the question of how to behave towards it.

U. Dierauer, observing that this question already exists in Antiquity, proposes to study the human-animal relationship chronologically by using mainly philosophical sources. Using the animal question as a tool for an anthropological and ethical analysis, U. Dierauer focuses on how animals are described compared to humans and the behaviour that the latter adopt towards them. Thus, he shows very clearly that already in the ancient texts the psychological capacities that humans recognize in animals determine their relation, and consequently the ethical discourse on animals. However, the author deliberately leaves aside the animal issue in religion, a subject of its own and largely developed a year later (1978) by Liliane Bodson in *‘IEPA ZQA: Contribution à l’Étude de la Place de l’Animal dans la Religion Grecque Ancienne*. As interesting as it is, U. Dierauer’s study remains isolated for a long time. Only Richard Sorabji’s book *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, published 16 years later (1993), deals with animal thought and morality in Antiquity while offering a parallel with modern ethical approaches.¹⁰

Ancient vegetarianism as well does not arouse much publications. Daniel A. Dombrowski in *The Philosophy of Vegetarianism*, published in 1984, attempts, starting from Antiquity, to broach actual vegetarianism from a philosophical point of view, seeing in the ancient treatises the defense of an ethic. It disregards the variety of arguments in ancient sources and especially shows a partisan reasoning rather than a historical approach.¹¹ In 1987, Damianos Tsekourakis presents a paper about Plutarch’s arguments on the abstinence of

¹⁰ Later, Newmyer (2006) uses the modern arguments about animal ethic and presents the similarities with Plutarch’s works. Thus, he opens a direct dialogue with R. Sorabji about animal ethic.

¹¹ Although 30 years later D.A. Dombrowski (2014, p. 554) warns against the pitfall of anachronism, he reiterates his position that ancient vegetarianism, as the contemporary one, is focused on animal ethic.

meat, but these would have deserved a more thorough study.¹² The same observation can be made for Catherine Osborne who offers in 1995 a very general paper on ancient vegetarianism, relying almost exclusively on Porphyry's treatise *De abstinentia*.

The result is therefore a real lack of interest from historians that can be explained by two obstacles. The first could be described as "scientific". Ancient vegetarianism appears as a practice restricted to the orphics and pythagoreans, whose testimonies have been repeatedly discussed and classified among philosophical thoughts. Their historical significance has therefore been neglected. It is true that the ancient sources that deal with the abstinence from meat are mainly – indeed exclusively – philosophical, but to approach them as a historian allows for the use of vegetarianism as an analysis tool for social history. The second obstacle is "social". Until the 1970s, vegetarianism was not widespread and its followers were still seen as eccentrics. Meat consumption is not as debated as it is today and remains synonymous of strength (Fiddes, 1991). Noble food prized because it characterizes a varied diet, meat is assimilated to the comfort of life and to success because it is expensive. Its consumption is more encouraged than criticized. Admittedly, physicians like P. Carton or later J. Trémolières encourage abstinence, but meat is not yet decried. It was from the 1970s with antispeciesist currents that meat began to be perceived negatively.

A historiographic renewal of studies on ancient vegetarianism

Researches on food, animal and sacrifice open new perspectives, as history adopts a more multidisciplinary approach. While the social history of food has emerged in the studies of Antiquity since the end of 1970s, it is not until it spreads to other historical periods and the modernists and medievalists gain interest in identity practices, in the 1980s-1990s, that food becomes a real field of historical studies for the understanding of societies. The context of "eating together", from that moment on, is no longer accessory, but used as a real object of history to define identities in order to establish a social and cultural history (Flandrin & Montanari, 1996). In this perspective, Pauline Schmitt Pantel publishes her doctoral thesis in 1992, *La Cité au Banquet. Histoire des Repas*

¹² The similar problem appears in Montserrat Jufresa's paper (1996).

Publics dans les Cités Grecques. The aim of this work is not to establish an “encyclopédie des banquets grecs” (Schmitt Pantel, 1992, p. 1), but to understand what it means to eat during a common meal in the Hellenic world and bring out its value. Food becomes commensality and the unifier of an entity.

Whereas the concept of “social space” in sociology, which appears in the 1980s, creates a system linking the social, the biological and the ecological, it is only in the 1990s that the sociology of food, for a long time considered futile, gains importance (Poulain, 2012). Already in the years 1979-1980, studies on taste were developed in human sciences, at a time when intensive agriculture, the industrialization of processing, distribution channels and mutations in food practices appeared to be a danger for taste and for good nutrition. With the sociology of food, eaters are at the centre of the analysis and their “plural” practices are highlighted (Corbeau, 1997, p. 69-70; Poulain, 2003, p. 185). Subsequently, researches on food focus more and more on details of alimentary practices (a type of food, cooking, production) using many disciplines and giving birth to the *food studies*. The creation, in 2001, of the Institut Européen d’Histoire et des Cultures de l’Alimentation (IEHCA) in Tours (France), inaugurated by the publication in 2002 of *Histoire et Identités Alimentaires en Europe* which was directed by Martin Bruegel and Bruno Laurioux, is a good example.¹³

At the same time, historical studies on animals are multiplying. It is not the place to mention all of them, but it should be noted that this growing interest has opened a genuine field of research in the early 2010s: the *animal studies*. Multidisciplinary studies are developing and historical researches make of animals a real object of history (Baratay, 2012). For Antiquity, the subject is exploited in its most varied aspects, going from the question of farming (Chandezon, 2003) to the human-animal relationship (Cassin & Labarrière, 1997; Calder, 2011; Ekroth, 2014; Fögen & Thomas, 2017). Animals are also taken into account as actors and tools for the study of sacrifice (Wright Knust & Várhelyi, 2011; Hitch & Rutherford, 2017). Already from the 1990s, iconographic and archaeozoological studies enrich researches on Greek sacrifice, which until now

¹³ For a summary about food research in the first decade of the 21st century, see the paper by Becker (2012). On the link between anthropology and food studies, see the historiographic summary of Hitch (2015).

had almost exclusively been approached through literary sources. In 1995, with *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Folkert T. Van Straten offers a significant iconographic analysis. However, this work has its limits, since it is restricted to a short period (end of the 6th to the end of the 5th century BC) and to a small geographical area (mainly Athens). Therefore, we must rely more on archeozoology for the renewal of the sacrificial issue. By studying the bone remains of animals, this recent field of archaeology allows for the possibility of establishing a typology of sacrificed animals and reopens the question of the context of the animal's killing. Whereas the studies on civic sacrifice (*θυσία*) had relegated other rituals to the background, the contribution of archeozoology highlights the importance of other sacrifices (mantic sacrifice, holocaust) and the variety of species sacrificed, while confirming the dominance of pigs, sheep and oxen (Ekroth, 2012; Ekroth & Wallensten, 2013).

The works carried out in the 1970s by J.-P. Vernant and M. Detienne showed that sacrifice was not only distinguished from murder by the ritualization of killing, but was also the unifying act of civic life. Although it has allowed for the renewal of the question at the time, this theory, despite or because of its success, is today debated, on three points in particular: the notion of sacrificial victim, the animal's serenity during the sacrificial procession and the consent to its killing. J.-P. Vernant and M. Detienne placed the violence and murder at the centre of the sacrifice: "il y a dans le cérémonial sacrificiel une volonté d'effacer la violence, comme s'il fallait d'avance se disculper de l'accusation du meurtre" (Detienne, 1979, p. 18; Vernant, 1981, p. 6). For J.-P. Vernant, the animal is a sacrificial victim, a *ιερεῖον*, explaining from this point the necessity for the sacrificer to be cleared from this act, but also to pass over in silence the killing so that it is not associated with violence and murder. And yet, as Pierre Brulé and Rachel Touzé (2008, p. 111) rightly pointed out, translating *ιερεῖον* as "victim" is the result of a subjective shifting of the analysis of sacrifice.

The animal is destitute of its "sacred" value, which is the most accurate translation of the word, to be presented as a victim, implying an unfair and criminal practice for which it will be necessary to absolve oneself by taking away the responsibility for this act, by resorting to a "comedy of innocence". Similarly, the procession must be serene and the animal must go forward freely. This description is based on many iconographical sources that represent an impassive

procession where the animal moves peacefully towards the altar, as on the Pitsa panel (Van Straten, 1995, fig. 56). However, basing one's theory on these representations is to neglect the ones showing an animal being dragged with ropes or with its legs held tight, as in the twenty or so representations visible on steles or altars in Asia Minor dated between the 2nd century B.C. and the 3rd century A.C. and analysed by Véronique Mehl (2007, p. 315-316).¹⁴ To these iconographical sources, can be added the archaeological evidence: many stone blocks equipped with a metal ring used to tie up the animals before their sacrifice have been excavated in the sacrificial area of the sanctuary of Apollo and Artemis at Claros (De la Genière & Jolivet, 2003, p. 191-192). In addition, there also are literary testimonies: in the *Lucullus* (24. 5), Plutarch mentions that the *ἱερά* are bonded (ὥσπερ αἱ δεσμῶ κατατεινόμενα). One easily understands that it may be difficult to lead some animals such as an ox “peacefully” to the altar without having to rope it up. Finally, the sprinkling of the animal as a sign of consent in order to erase the guilt generated by the killing is now disputed. Walter Burkert (2005, p. 21), and after him, M. Detienne (1979, p. 18) based their analysis on two sources: a passage from *Quaestiones convivales* by Plutarch (VIII, 8, 729f) and one from the treatise *De abstinentia* by Porphyry (II, 9, 3). As a matter of fact, nothing shows in these two sources the existence of any sense of guilt and, as Stella Georgoudi (2005, p. 145) demonstrates, it is rather a matter of making sure that the sacrifice is compliant and permitted by the divinity. Besides, Fred. S. Naiden (2007, p. 71-72) sees in the search for a nod from the animal a sign of vitality, corresponding to a form of *δοκιμασία*.

Recent researches aim at qualifying the approach to sacrifice established by what came to be called the “École de Paris” and refer more and more to sacrifices (Hermay *et al.*, 2004). On the other hand, meat consumption or its renouncement did not arouse much more research. Undoubtedly, the idea that ancient vegetarianism is a marginal practice is well anchored (Freyburger, 2016). Furthermore, the subject seemed, to many historians, impossible to study because of the small number of sources whose historical value appeared insignificant. With the current rise of vegetarianism, we observe that we are dealing with eaters whose choices of abstention from meat are diverse, and it

¹⁴ See also Van Straten (1995, fig. 121).

would be more accurate to speak of “vegetarianisms”. The animal issue is recurrent but does not constitute the only argument. In the same way, the historian comes to questioning whether ancient vegetarianism was solely practised among the pythagorean and orphic groups and if it was interpreted as a rejection of the blood sacrifice and a will to remain on the margin of the city. Thus, philologists and historians recently came back on a subject long neglected by the sciences of Antiquity.

Thus, Pedro Ribeiro Martins offers an extremely interesting study of ancient vegetarianism in his doctoral thesis *Der Vegetarismus in der Antike Streitgespräch. Porphyrios’ Auseinandersetzung mit der Schrift “Gegen die Vegetarier”*, published in 2018. Through a philological analysis of the treatise *De abstinentia* by Porphyry, he shows that the question of the abstinence from meat has opposed its supporters and its opponents since the 5th century B.C. For this, P.R. Martins bases his work on fragments extracted from a treatise against the vegetarians whose arguments go back to Heraclides Ponticus (4th century B.C.), which proves the existence of a real debate on the consumption meat or its abstinence in Antiquity. In fact, the question of vegetarianism goes on during Antiquity, the arguments used being variable, just as the defence of the practice. In this way, vegetarianism becomes object of history and allows to examine the social context.

The soon to be published doctoral thesis *Le Végétarisme dans l’Antiquité Grecque* by Alexandra Kovacs deals with the question of civic norm and marginality. In a historical approach, the aim is to go back on the trend of making the vegetarian someone excluded from civic life. The analysis of literary sources allows to bring out the arguments brought forward to defend the abstinence from meat and to observe that they evolve according to the social context. The “École de Paris” considers that vegetarian practices are influenced by orphism or pythagoreanism. And yet, the testimonies about these groups are most often dated from the Roman imperial period and far too obscure or contradictory to accurately determine if their abstinence from meat is related to a condemnation of the blood sacrifice. Only Empedocles’ poems are a direct testimony, but their fragmentary state make their interpretation abstruse. However, the belief in metempsychosis constitutes a common point, in other words, the fear of the transmigration of a human soul into the body of an animal justifies the abstinence

from meat, whether among the pythagoreans, the orphics or for Empedocles. From the 5th century on, the Hippocratic treatises recommend a δίαίτα supporting the philosophers' discourse on the most appropriate way of life for their activity. Frugality, then the eating asceticism, assure temperance and guarantee the access to wisdom which the philosophers are aiming at. From then on, meat appears as a superfluous food which prevents the soul to detach from the body and condemns man to lead an immoderate life, moving away from the true necessities. Thus, meat is not only bad to eat, but also to think.

Furthermore, viewed in its primary state, that is to say as an animal, it arouses many debates around its consumption and the place that should be given to animals in the chain of living things. If the animal is consumed, it is because of its differences with humans. Reason (λόγος) appears as the ability that categorizes living beings and for some, such as the stoics, it makes human superior to animals, the latter only existing to satisfy the needs of the former. Plutarch does not agree with such a stance. Not only he considers that animals have reason, but, because they are useful to humans, these must take care of them. Meat consumption, which implies a killing beforehand, is described as a cruel act in which bursts the intemperance of humans who have let themselves go to an “unnatural” (παρὰ φύσιν) practice. All these arguments inspire Porphyry who writes, at the middle of the 3rd century A.C., the treatise *De abstinentia*, the most complete work on this question that has been preserved. Wishing to prove that meat food is harmful to the true philosopher, in other words to the contemplative, Porphyry devotes himself to explaining at length that piety cannot rely on the blood sacrifice. He suggests to resort to bloodless sacrifices: vegetables for those following the natural law and aiming at wisdom; intellectual for those who have reached wisdom (the contemplative) by following the divine law. Porphyry's treatise thus demonstrates that when sacrifice is used in the arguments to condemn meat food, it is not questioned as a ritual, but only for one of its categories that is the blood sacrifice.

Besides, the issue of the sacrifice that is most appropriate to piety is at the heart of a debate with Iamblichus who does not condemn the blood sacrifice. Inspired by this philosopher, the Emperor Julian reconciles his imperial function with his philosophico-religious beliefs in which the blood sacrifice is used to affirm paganism facing the development of Christianity. A few decades later,

when Christianity becomes a state religion, blood sacrifice, while forbidden, is still practiced from time to time in the private sphere by individuals who affirm their attachment to tradition, like Proclus for instance.

We observe that the arguments vary throughout Antiquity, but they also echo each other. A thorough study of the sources reveals that the discourse on the abstinence from meat should not systematically be read as a rejection of blood sacrifice, the latter being only lately summoned in Porphyry's treatise. Recent studies on food in Ancient Greece and the contribution of archaeozoology tend to show that blood sacrifice is not the only occasion to eat meat and is not the only form of sacrifice that was practiced. Consequently, it is not unifying, nor the only way to follow the civico-religious norm and does not imply a strict rule of attendance. Strongly inspired by the research made by the sociology of food, this doctoral thesis shows that the abstinence from meat affirms itself as an identity marker which clearly shows the normative plurality of this practice, adjustable according to the actors involved and/or excluded. Thus, like every food practice, the norms are not excluding, and one person can conform to them according to the social context in which they are shaped. Therefore, vegetarianism does not hamper the citizen's duties and does not lead to marginality within the city. In this study, vegetarianism is thus a research item in history to study the food, religious and social practices, but also allowing to use philosophical texts as historical sources as a means to contribute not only to the history of ideas but also to social history.

Conclusion

The study of ancient vegetarianism depends on the subjects of research in history. The low interest it aroused among historians for many years can be explained, partly, by a social representation valuing meat. With the rise of animal ethic and multidisciplinary approaches, new historical research items develop both social and cultural history. The rise, these last few years, of the vegetarian phenomenon and the current debates regarding the consumption of meat bring the historian to gain interest in this question. More than a simple study subject of a social practice more or less marginalized, vegetarianism fits into a social context and thus becomes an historical research item. This opens the way for

different researches which do not only involve food or ethical questions. Conversely, it is preferable, for a solid and scientific approach, to take it out of these two areas and to broach a wider field of study including the civic, religious and cultural questions, allowing to investigate from a new perspective the norms established by societies.

Article received on 18.02.2019, accepted on 28.02.2019.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

Iamblichus. *Vita Pythagorae*. Michael Von Albrecht *et al.* (eds) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

Plato, *Leges*. Traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Plutarch, *Quaestiones Convivales*. Traduit par Françoise Frazier et Jean Sirinelli. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

_____. *Lucullus*. Traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

Porphyry, *De abstinence*. Traduit par Jean Bouffartigue *et al.* Paris: Les Belles Lettres, 1977-1995.

Prolégomène à la Philosophie de Platon. Traduit par Jean Trouillard. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Secondary Sources

Abrams, H. Leon. Vegetarianism: Another view. In: Kiple, Kenneth F., *et al.* (eds) *The Cambridge World History of Food*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1564-1573.

Baratay, Éric. *Le Point de Vue Animal: Une Autre Version de l'Histoire*. Paris: Seuil, 2012.

Becker, Karine. Introduction. Un bilan thématique et méthodologique de la recherche actuelle sur l'histoire de l'alimentation. *Food & History*, vol. 10, n° 2, 2012, p. 9-25.

Bloch Marc. *Apologie Pour l'Histoire ou Métier d'Historien*. Paris: Armand Colin, 2013.

Bodson, Liliane. *IEPA ZOA: Contribution à l'Étude de la Place de l'Animal dans la Religion Grecque Ancienne*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1978.

Bruegel, Martin ; Laurieux, Bruno (orgs) *Histoire et Identités Alimentaires en Europe*. Paris: Hachette, 2002.

Brulé, Pierre ; Touzé, Rachel. *Le hiereion: phusis et psuchè d'un medium*. In: Mehl, Véronique; Brulé, Pierre (orgs) *Le Sacrifice Antique. Vestiges, Procédures Stratégies*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 111-138.

Burgat, Florence ; Dantzer, Robert. Une nouvelle préoccupation: Le bien-être animal. In: Paillat, Monique (org.) *Le Mangeur et l'Animal. Mutations de l'Élevage et de la Consommation*. Paris: Autrement, 1997, p. 69-86.

Burkert, Walter. *Homo Necans: Rites Sacrificiels et Mythes de la Grèce Ancienne*. Première édition 1972. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

Calder, Louise. *Cruelty and Sentimentality: Greek Attitudes to Animals, 600-300 BC*, Oxford: Archaeopress, 2011.

Cassin, Barbara ; Labarrière, Jean-Louis (eds) *L'Animal dans l'Antiquité*. Paris: Vrin, 1997.

Chandezon, Christophe. *L'Élevage en Grèce (Fin Ve-Fin Ier s. a.C.). L'Apport des Sources Épigraphiques*. Bordeaux: Ausonius, 2003.

Corbeau, Jean-Pierre. Socialité, sociabilité...sauce toujours! In: Duvignaud, Jean; Khaznadar, Chérif (orgs) *Cultures, Nourriture, Internationale de l'Imaginaire*, Paris: Babel, 1997, p. 69-81.

De la Genière, Juliette ; Jolivet, Vincent. *Cahiers de Claros II. L'Aire des Sacrifices*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2003.

Detienne, Marcel. La cuisine de Pythagore. *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 29, n° 1, 1970, p. 141-162.

_____. Pratiques culinaires et esprit du sacrifice. In: Detienne, Marcel; Vernant, Jean-Pierre (orgs) *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*. Paris: Gallimard, 1979, p. 7-35.

Detienne, Marcel; Vernant, Jean-Pierre. (orgs) *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*. Paris: Gallimard, 1979.

Dierauer, Urs. *Tier und Mensch im Denken der Antike*. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner B. V, 1977.

Dombrowski, Daniel. A. *The Philosophy of Vegetarianism*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.

_____. Philosophical vegetarianism and animal entitlements, In: Campbell, Gordon Lyndsay. *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 535-555.

Ekroth, Gunnel. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*. *Kernos*, suppl. 12, 2002.

_____. Animal sacrifice in Antiquity. In: Campbell, Gordon Lyndsay (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 324-354.

Ekroth, Gunnel; Wallensten, Jenny. *Bones, Behaviour and Belief. The Zooarchaeological Evidence as a Source for Ritual Practice in Ancient Greece and Beyond*. Stockholm: Svenska Institutet I Athen, 2013.

Fiddes, Nick. *Meat. A Natural Symbol*. London-New York: Routledge, 1991.

Fischler, Claude. *L'Homnivore. Le Goût, la Cuisine et le Corps*. Paris: Odile Jacob poche, 2001.

Flandrin, Jean-Louis; Montanari, Massimo (orgs) *Histoire de l'Alimentation*. Paris: Fayard, 1996.

Fögen, Thorsten; Thomas, Edmund (eds) *Interactions Between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2017.

Freyburger, Gérard. Pratique végétarienne et marginalité à Rome. In Amiri, Bassir (org.) *Religion Sous Contrôle. Pratiques et Expériences Religieuses de la Marge?* Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2016, p. 41-47.

Georgoudi, Stella. L' "occultation de la violence" dans le sacrifice grec: Données anciennes, discours modernes. In: Georgoudi, Stella, et al. (orgs) *La Cuisine et l'Autel. Les Sacrifices en Question dans les Sociétés de la Méditerranée Ancienne*. Turnhout: Brepols, 2005, p. 115-147.

Georgoudi, Stella, et al. (orgs) *La Cuisine et l'Autel. Les Sacrifices en Question dans les Sociétés de la Méditerranée Ancienne*. Turnhout: Brepols, 2005.

Haussleiter, Johannes. *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann, 1935.

Hermay, Antoine, et al. Les sacrifices dans le monde grec. In: Balty, Jean-Charles, et al. (orgs) *ThesCRA*, vol. 1, Los Angeles: Getty Publications, 2004, p. 59-134.

Hitch, Sarah. Anthropology and food studies. In: Wilkins, John; Nadeau, Robin (eds) *A Companion to Food in the Ancient World*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015, p. 116-122.

Hitch, Sarah; Ritherford, Ian. *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Hubert, Annie. Les omnivores deviendront-ils herbivores? In: Poulain, Jean-Pierre (org.) *L'Homme, le Mangeur, l'Animal. Qui Nourrit l'Autre?* Paris: Cahiers de l'OCHA, 2007, p. 236-243.

Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. Les principaux courants en éthique animale. In: Engélibert, Jean-Paul, et al. (orgs) *La Question Animale. Entre Science, Littérature et Philosophie*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 79-92.

Jufresa, Montserrat. La abstinencia de carne y el origen de la civilización en Plutarco. In: Fernández-Delgado, José Antonio; Pordomingo Pardo, Francisca (eds) *Estudios Sobre Plutarco. Aspectos Formales*. Salamanca: Éd. Clásicas, 1996, p. 219-226.

Larue, Renan. *Le Végétarisme et Ses Ennemis. Vingt-cinq Siècles de Débats*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

Lepiller, Olivier. La bouffe industrielle à la casserole. Les effets de l'alimentation industrielle par la nutrition et les diététiques alternatives (1965-1985). In: Depecker, Thomas, et al. (orgs) *La Juste Mesure. Une Sociologie Historique des Normes Alimentaires*. Tours: Presses Universitaires de Rennes-Presses Universitaires François-Rabelais, 2013, p. 115-144.

Lestel, Dominique. *Apologie du Carnivore*, Paris: Fayard, 2011.

- Loraux, Nicole. Éloge de l'anachronisme en histoire. *Le Genre Humain*, vol. 27, 1993, p. 23-39.
- Kovacs, Alexandra. *Le Végétarisme dans l'Antiquité Grecque*. (forthcoming).
- Martins, Pedro Ribeiro. *Der Vegetarismus in der Antike im Streitgespräch. Porphyrios' Auseinandersetzung mit der Schrift "Gegen die Vegetarier"*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2018.
- Mehl, Véronique. La corde et le couteau: Une relecture de la mise à mort sacrificielle sur les stèles votives d'Asie Mineure. In: Brun, Patrice (ed.) *Scripta Anatolica. Hommages à Pierre Debord*. Bordeaux: Ausonius, 2007, p. 315-329.
- Meuli, Karl. Griechische Opferbräuche. In: Gigon, Olof (ed.) *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1 August 1945*. Basel: B. Schwabe, 1946, p. 185-288.
- Naiden, Fred. S. The fallacy of the willing victim. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 127, 2007, p. 61-73.
- Newmyer, Stephen T. *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*. New York-London: Routledge, 2006.
- Osborne, Catherine. Ancient vegetarianism. In: Wilkins, John, et al. (eds) *Food in Antiquity*. Exeter: University of Exeter Press, 1995, p. 214-224.
- Ossipow, Laurence. *Le Végétarisme. Vers Un Autre Art de Vivre?* Paris: Cerf, 1989.
- _____. *La Cuisine du Corps et de l'Âme. Approche Ethnologique du Végétarisme, du Crudivorisme et de la Macrobiotique en Suisse*. Neuchâtel-Paris: Éditions de l'Institut d'ethnologie-Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1997.
- Ouédraogo, Arouna P. *Le Végétarisme. Esquisse d'Histoire Sociale. Document de Travail*. Ivry-sur-Seine: INRA, 1994.
- Poulain, Jean.-Pierre. *Sociologies de l'Alimentation. Les Mangeurs et l'Espace Social alimentaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- _____. Sociologie de l'alimentation. In: Poulain, Jean-Pierre (org.) *Dictionnaire des Cultures Alimentaires*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 1283-1295.
- Sabbatucci, Dario. *Essai sur le Mysticisme Grec*. Première édition 1965. Paris: Flammarion, 1982
- Schmitt Pantel, Pauline. *La Cité au Banquet. Histoire des Repas Publics dans les Cités Grecques*. Rome: École Française de Rome, 1992
- Singer, Peter. *La Libération Animale*. Première édition 1975. Paris: Payot, 2012.
- Sorabji, Richard. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Soury, Guy. Tabous alimentaires et végétarisme. *Humanités*, 23, 1946, p. 211-213.
- Spencer, Colin. *The Heretic's Feast. A History of Vegetarianism*. Hanover/London: University Press of New England, 1995.

Tsekourakis, Damianos. Pythagoreanism or Platonism and ancient medicine? The reasons for vegetarianism in Plutarch's *Moralia*. *ANRW*, II, 36.1, Berlin: De Gruyter, 1987, p. 366-393.

Van Straten, Folkert. T. *Hiera kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Leiden: Brill, 1995.

Vernant, Jean-Pierre. Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque. In: Reverdin, Olivier (ed.). *Le sacrifice dans l'Antiquité. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Tome XXVII. Genève: Fondation Hardt, 1981, p. 1-39.

Wright Knust, Jennifer; Varhelyi, Zsuzsanna (eds) *Ancient Mediterranean Sacrifice*. New York: Oxford University Press, 2011.

VEGETARIANISMO EN LA GRECIA ANTIGUA

Alberto Bernabé¹

RESUMEN: En Grecia existieron formas de vegetarianismo, pero nunca fueron opciones simplemente dietéticas, sino que obedecían a principios filosóficos o religiosos. Se estudian las propuestas de los órficos, los pitagóricos y Empédocles, señalando las analogías y diferencias entre ellas. Todos comparten la creencia en la transmigración de las almas, pero mientras para los órficos y Empédocles la transmigración es un castigo por un pecado relacionado con el derramamiento de sangre, para los pitagóricos parece ser una mera condición para el mantenimiento de la vida en el universo. Por otra parte, mientras para los pitagóricos y Empédocles el vegetarianismo parece ser consecuente con la idea de que el alma puede transmigrar a animales y, por tanto, postulan una solidaridad entre todos los seres animados, parece que los órficos solo muy tarde postulan la transmigración de almas entre seres humanos y animales, por lo que el motivo fundamental de la abstención de carne es evitar el derramamiento de sangre. Asimismo se examina el uso político que los atenienses hacen del mito de la introducción del cultivo cereal por obra de Deméter.

PALABRAS CLAVE: Vegetarianismo; Filosofía griega; Religión Griega; Orfismo; Pitagorismo.

ABSTRACT: In Greece, there were forms of vegetarianism. Never as a simple dietary option, but obeying philosophical or religious principles. The proposals of the Orphics, the Pythagoreans and Empedocles are studied, pointing out the analogies and differences between them. All share the belief in the transmigration of souls, but while for the Orphics and Empedocles transmigration is the result of a punishment for a sin related to the shedding of blood, for the Pythagoreans it seems to be a mere condition for the maintenance of life in the universe. On the other hand, while for the Pythagoreans and Empedocles vegetarianism seems to be consistent with the idea that the soul can transmigrate to animals and, therefore, postulate a solidarity among all animate beings, it seems that the Orphics only very late postulate the transmigration of souls between humans and animals, so the fundamental reason for abstaining from meat is to avoid the shedding of blood. It also examines the political use that the Athenians make of the myth of the introduction of cereal cultivation by Demeter.

Keywords: Vegetarianism; Greek philosophy; Greek religion; Orphism; Pythagoreanism.

¹ Profesor Emérito de la Universidad Complutense de Madrid (Instituto de Ciencias de las Religiones). Este trabajo se incluye en el Proyecto de Investigación financiado por el MINECO FFI2015-65206P. E-mail: albernab@filol.ucm.es.

1 Introducción

“Vegetariano” es un término moderno, surgido a mediados del siglo XIX, con la fundación en Inglaterra de la *Vegetarian Society*. El propósito de la sociedad era proponer una dieta libre del consumo de carne, en la idea de que era más saludable. Si bien es cierto que hoy día muchos vegetarianos pueden serlo de manera consecuente con un modo de vida que rechace también otro tipo de trato a los animales (su utilización como fuente de bienes de consumo, como las pieles, su maltrato en la cadena de cría y sacrificio o como parte de diversiones que estiman éticamente abominables, como las corridas de toros), el hecho es que muchas otras personas son vegetarianas como una opción dietética, porque estiman que una alimentación a base de vegetales es más saludable, más beneficiosa o sencillamente más apetitosa.

En Grecia existieron formas de vegetarianismo, pero nunca como una opción simplemente dietética. Buena prueba de ello es la diferencia en la terminología usada en la Antigüedad con la del mundo moderno. “Vegetariano” se construye sobre “vegetal”, con lo que el término define asépticamente a quien es partidario de su consumo. En Grecia la designación usual para esta opción es “comer alimentos ἄψυχα”,² es decir, “carentes de alma” (ψυχή), frente a la prohibición de comer alimentos ἐμψυχα, esto es, “dotados de alma”, lo que evidencia que el motivo para la abstención de tales alimentos era la circunstancia de que se consideraban poseedores de alma.³

Debo comenzar por aclarar que el consumo de carne entre los griegos era habitualmente muy escaso. No debe engañarnos la lectura de los poemas homéricos cuyos protagonistas consumen constantemente vacas a la brasa. Tal práctica formaba parte de una imagen ideal de los héroes del pasado, que se veían como muy lejanos y diferentes de los hombres de la época de los poetas. Lo cierto es que la dieta básica de la Grecia antigua se basaba en cereales y legumbres, mientras que la carne se consumía pocas veces y siempre en conexión con el

² E. Hipp. 952 (recogido como n. 627 en los fragmentos órficos, ed. Bernabé, a partir de ahora citados como OF seguido de un número) δι' ἀψύχου βορᾶς, Pl. Lg. 782c (OF 625) ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

³ Existen algunos testimonios de que la abstinencia de carne podía conectarse a otros principios que el de la posesión o no de alma. Por ejemplo, la terminología alternativa τροφή ἄσαρκος οἱ βορὰ ἔνσαρκος utilizada por Porfirio de Tiro (*De Abstinentia* 1.1), o la argumentación del propio Porfirio sobre la justicia con los animales en el l.3 de la misma obra.

sacrificio, esto es, con un momento muy especial de carácter religioso en que la comunidad celebraba un ritual muy preciso que servía, entre otros fines, para reforzar los lazos de cohesión social. La idea de cohesión social es admitida desde cualquiera de las posturas que se han propuesto sobre el sacrificio griego, por diversas que sean (Rudhardt, 1958; Detienne-Vernant, 1979; Burkert, 1983). Así pues, aun cuando no representara una modificación sustancial en la dieta (dada la escasez de carne habitualmente consumida), la negativa a consumir carne obedecía a motivos de carácter filosófico o religioso.

Por otra parte, fueron minoritarios los movimientos de este carácter que propugnaron el vegetarianismo. Prácticamente se reducen a tres: los pitagóricos, los órficos y Empédocles. Hay entre ellos, sin duda, relaciones, pero también notables diferencias, aunque la realidad es que para los propios antiguos esta actitud marginal resultaba muy chocante, lo que provocaba que sus adeptos fueran a menudo confundidos y echados en un mismo saco.

2 Testimonios sobre la abstención de carne entre los griegos

2.1 Confusiones entre órficos y pitagóricos

Los antiguos (y en ello han arrastrado no pocas veces a los modernos) tendían a confundir órficos con pitagóricos. Muchos autores los citan juntos y ponen de relieve las conexiones entre ellos, sin plantearse poner de relieve los rasgos que los diferenciaban. Unas veces Orfeo es citado primero, lo que tiene su explicación en el hecho de que se le consideraba mayoritariamente un personaje histórico (Bernabé y Casadesús, 2008, p. 13-237) y su participación en la expedición de los Argonautas lo situaba una generación antes de la Guerra de Troya. Otras veces se especifica que los pitagóricos han tomado de él una doctrina, otras se citan órficos y pitagóricos, sin especificar quién ha influido sobre quién. Hay incluso casos en los que obras o doctrinas que mayoritariamente son atribuidas a uno de los grupos aparece en otras fuentes referida al otro. El resultado de todo ello es que no siempre es fácil deslindar los testimonios sobre unos y sobre otros (Bernabé 2013, 2016), pero es posible y necesario procurarlo.

2.2 Los órficos y la abstención de carne

Da la impresión de que el punto de partida de la abstención de carne de los órficos es el deseo de evitar el derramamiento de sangre, una prohibición básica de su modo de vida (De Paz Amérigo y Flores Rivas, en prensa). Así parece indicarlo uno de los testimonios más antiguos sobre la atribución a Orfeo de preceptos de este tipo, un pasaje de *Ranas* de Aristófanes, en el s. V a. C. (Ar. *Ra.* 1030-1032 (OF 547 I), seguido por Hor. *Poet.* 391s. (OF 626)):

Observa en efecto, desde el primer momento
cuán útiles resultaron ser los poetas más nobles:
Orfeo, en efecto, nos enseñó las *teletai* y a apartarnos de las matanzas.

No he traducido el término *teletai* (τελευταί) porque la traducción habitual “iniciaciones” no es correcta, dado que no eran solo ritos iniciáticos, sino que se celebraban en otras diversas ocasiones y no hay un término correspondiente en las lenguas modernas que recoja adecuadamente su significado (Sfameni Gasparro, 1988; Jiménez San Cristóbal, 2008; Schuddeboom, 2009). Se trataba de ritos cuya función principal no era rendir culto a las divinidades, sino encontrar en ellos un lenitivo a las ansiedades, angustias y miedos, en especial a la muerte y a la suerte en el Más Allá, de los participantes en ellos. Las más conocidas son las de Eleusis, pero había otras, como las practicadas por los iniciadores órficos. En Eleusis no se preconizaba el vegetarianismo. En cambio los iniciadores órficos asociaban sus *teletai* a la abstención de derramamiento de sangre y a la alimentación no carnívora, relacionándolas con un mito al que tendré ocasión de referirme más adelante. Centrémonos, pues, en el hecho de que la referencia a “apartarse de matanzas” en un testimonio tan antiguo como Aristófanes alude precisamente a la prohibición de derramar sangre como la principal aportación de la poesía de Orfeo. Naturalmente, si se prohíbe el sacrificio de animales la consecuencia lógica es la prohibición de ingerir carne. Y también tenemos una referencia antigua a esta interdicción en el *Hipólito* de Eurípides 952-954 (OF 627):

Ahora ufánate y vende que te alimentas
de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor

entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos.

Las palabras están puestas en boca de Teseo y se dirigen a su hijo Hipólito. La razón de la violencia verbal del rey ateniense, es que su esposa, Fedra, enamorada de su hijastro y rechazada por él, se había suicidado, dejando un mensaje según el cual se había quitado la vida por la vergüenza que le había provocado las propuestas impropias de Hipólito. Teseo cree entonces que su hijo, quien aparentemente no había mostrado nunca interés por el sexo, es un tartufo, un hipócrita, y lo equipara a los órficos, que probablemente se abstenían del sexo, y al parecer generaban desconfianza sobre la sinceridad de sus intenciones en la Atenas de la época. Es por ello por lo que le atribuye a Hipólito la alimentación propia de los seguidores de Orfeo, usando el término “técnico” ἄψυχα, “comida sin alma”.

En otro pasaje, un fragmento de *Cretenses* fr. 472 Kannicht (*OF* 567),⁴ un coro de santos varones cretenses hace su presentación en la párodo y hace referencia a rasgos propios de los órficos (Casadio, 1990, y para este pasaje en contraposición al anterior, Bernabé, 2016a), entre ellos, la consabida referencia a la abstención de comer seres dotados de alma:

Con vestidos totalmente albos rehúyo
la generación de los mortales y los sarcófagos,
sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme
de alimentos en los que hay alma.

Por indicar un último testimonio antiguo muy valioso, Platón, *Leyes* 782c (*OF* 625) hace referencia a lo que denomina “las vidas llamadas órficas”:

Hemos oído decir que en otros [pueblos] ni se atrevían a probar la carne de vaca; las ofrendas a los dioses no eran animales, sino tortas y frutos bañados en miel y otras víctimas puras similares a estas y que se abstenían de la carne porque no era santo comerla ni contaminar con sangre los altares de los dioses. Nuestra vida entonces era como una de las llamadas órficas, limitadas a todo lo inanimado y por el contrario, apartadas de todo lo que tenga alma.

⁴ Es significativo que el pasaje es citado precisamente por Porfirio (*De abst.* 4.19).

Platón coincide con los otros textos presentados en poner de manifiesto la relación del mensaje de Orfeo con la abstención de carne y la de esta con el derramamiento de sangre. Una y otra vez, lo determinante para decidir si la comida era o no lícita era la posesión de “alma”, es decir, el hecho de tratarse de un ser vivo.

2.3 Los pitagóricos y la abstención de carne

Otras fuentes usan los mismos términos técnicos, alimentos dotados de alma (ἄψυχα) y no dotados de alma (ἔμψυχα) para referirse al régimen alimenticio de los pitagóricos. Los cómicos atenienses del s. IV a. C. se refieren varias veces a tal interdicción alimenticia por parte de los seguidores de esta escuela filosófica, que deberían de resultar muy extravagantes a ojos del ateniense común (Bernabé, 2014).

En efecto, en un fragmento de la comedia titulada precisamente *El Pitagórico*, el cómico Aristofonte (fr. 12 Kassel-Austin (OF 431 III)) presenta un personaje, que le refiere a otro lo que un tercero, quien al parecer había bajado a los infiernos, había contado sobre la vida allí:

Dijo que, una vez que bajó a donde vivían los de abajo
vio a unos y a otros, y que se diferencian del todo
los pitagóricos de los demás muertos. Pues solo a ellos
les dijo Plutón que le acompañaran en el banquete
por su piedad.

[...]

y comen
verduras y beben sobre todo agua.

Observamos que al vegetarianismo se añade ahora un segundo precepto alimentario, la abstención de vino. En ambos aspectos insiste otro cómico, Alexis, en una comedia titulada *Los Tarentinos* (fr. 223.1-3 Kassel-Austin):

Pues los que pitagorizan, según hemos oído,
no comen ninguna comida en absoluto
dotada de alma. Y son los únicos que no beben vino.

Sin embargo, en la continuación del pasaje (fr. 223.4-6 Kassel-Austin), hace un divertido juego de palabras entre los significados de ἐμψυχον “dotado de alma” y “vivo”:

B. Pues Epicárides bien que comía carne de perro,
pese a ser un pitagórico. A. Pero después de matarlo,
así que ya no está dotado de alma.

En otras fuentes parece haber contradicciones sobre la dieta pitagórica, que pueden deberse a que hubo pitagóricos en muchas épocas y en muchos lugares y a que quizá no siempre mantuvieran los mismos preceptos. Sin embargo la dieta vegetariana aparece una y otra vez como un rasgo definitorio de los seguidores de este movimiento filosófico. Así Calímaco (fr. 191.62 Pfeiffer), ya en el siglo III a.C., atribuye al Samio la enseñanza de no comer “seres que respiran” (τῶν ἐμπνεόντων), lo que no parece ser sino una traducción “laica” del término habitual “dotados de alma”. Siglos más tarde, a caballo entre el II y el III d.C., Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* (6.11), se refiere al seguidor de Pitágoras del s. I d.C. al que dedica su biografía, señalando que seguía el modo de vida de Pitágoras que, entre otros rasgos, comportaba que “mantenía su vientre sin mancha de alimento dotado de vida (ἐμψύχου βρώσεως)”.

2.4 Empédocles y la abstención de carne

El hecho de que la terminología del vegetarianismo en Grecia se derive del término ψυχή parece indicar que en la base de la prohibición de derramar sangre y comer carne se encontrara una doctrina referida al alma, pero tal relación no se especifica en los pasajes que he recogido hasta ahora. Sin embargo otro autor que comparte la misma prohibición alimentaria, Empédocles, ofrece una explicación de sus motivos.⁵ El filósofo de Acragante, del s. V a.C., expone una teoría de la transmigración, según la cual un demon castigado (podríamos decir, sin entrar en disquisiciones muy profundas, que demon equivale, aunque

⁵ Cf. Balaudé (1997), que considera al acragantino iniciador de una teoría de la “parenté du vivant”, esto es, de la solidaridad entre los seres vivos, que influiría notablemente sobre doctrinas posteriores.

no sea lo mismo, a un alma) va pasando de un cuerpo a otro (fr. 107.7-8 Wright = B 115.7-8 Diels y Kranz):

En la hechura de formas mortales, variadas en el tiempo,
mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida.

Aún más claramente lo afirma en el otro fragmento (108 Wright = B 117 Diels y Kranz):

Que yo he sido antes un joven y una joven,
un matorral y un pájaro, y un mudo pez del mar.

Lo que quiere decir que su *daimon* había ido habitando en diversos seres, antes de hacerlo en su propio cuerpo. Sin embargo, es el siguiente texto en el que se relacionan inequívocamente entre sí transmigración y prohibición del sacrificio, dado que se afirma que un antepasado puede volver a encarnar en otro ser. Empédocles imagina truculentamente la escena en que familiares sacrifican una res que resulta ser depositaria del alma de un familiar (fr. 124.1 Wright = B 137.1 Diels y Kranz):

Alza el padre un hijo suyo transmutado en su figura
para degollarlo entre plegarias, el gran infeliz. Y los otros, presa del error,
van a sacrificarlo, mientras los implora. Pero aquel, sordo a los quejidos,
después de degollarlo, en las estancias dispone el sórdido festín.
De igual modo un hijo que toma a su padre, o a su madre unos niños,
les arrancan la vida y la carne antes amada la devoran.

2.5 Conclusiones sobre la abstención de carne

A la vista de los textos, parece que podemos atribuir a órficos, pitagóricos y Empédocles, una doctrina en la que se prohíbe el consumo de carne. Algunos autores no tienen claro dónde se origina el principio e incluso confunden a menudo a órficos y pitagóricos. Es interesante señalar, ahora, si las motivaciones de estas ideas son o no comunes. Para ello, acudiremos de nuevo a los textos.

3 En busca de los fundamentos ideológicos y religiosos del vegetarianismo

3.1 Razones del vegetarianismo en los órficos

La prohibición órfica del consumo de carne se fundamentaba en un mito que daba cuenta del origen de los seres humanos. Tal tema resulta poco frecuente en el ámbito griego, donde apenas encontramos otros mitos que se refieran a él (Bernabé y Pérez de Tudela, 2011). Por ejemplo, en el único poema cosmogónico griego que se ha conservado completo, la *Teogonía* de Hesíodo, se menciona el origen de la primera mujer, Pandora, pero no hay ninguna referencia a cómo surgieron los hombres en el mundo.

La existencia en la Antigüedad de un mito órfico que fundamentaba las creencias del grupo se ha puesto en duda por algún autor (sobre todo por Edmonds, 1999), pero con argumentos poco convincentes. Como resultado del cotejo de diversas fuentes antiguas (Bernabé, 2002, 2008), puede obtenerse un relato bastante coherente, que es el siguiente:

El primer rey de los dioses, Urano (es decir, el Cielo), mantenía constantes relaciones sexuales con su esposa Gea (la Tierra) para no dejar nacer a sus hijos, con objeto de que estos no le arrebataran el poder. Pero la Tierra pide a Crono, uno de sus hijos, que castre a Urano, de forma que las relaciones sexuales se interrumpen drásticamente y por fin ella puede dar a luz a sus hijos. Crono ocupa entonces el trono divino y, con el mismo propósito de no perder el poder, engullía a sus descendientes a medida que iban naciendo, con objeto de que se quedaran, nonatos para siempre en su vientre masculino y, por tanto, incapacitado para parir. Pero su esposa, Rea, cuando nació Zeus, le dio a su esposo, en vez del niño, una roca envuelta en pañales para que la engullese, tras lo cual ocultó a Zeus en una cueva y consiguió así salvarlo. Cuando Zeus creció, hizo que Crono vomitara a sus hermanos y tomó el poder sobre los dioses. Hasta aquí, el mito órfico es coincidente casi por completo con el que cuenta Hesíodo en su *Teogonía*, pero esta lo termina en este punto, mientras que en el mito órfico la historia continuaba en la siguiente generación. Zeus comete entonces incesto con su madre, Rea, identificada con Deméter, y tiene como hija a Perséfone, tras lo cual se unió con su hija y como resultado de dicha unión nació el dios Dioniso, fruto, por tanto, de un doble incesto y que resulta ser a la vez hijo, nieto y

hermanastro de Zeus. El motivo de esta distorsión de las generaciones era evitar el orden sucesorio normal (ya no había un “descendiente” que lo destronara) y convertir a Dioniso en una especie de *alter ego* de sí mismo. Por ello debemos interpretar que, cuando Zeus decide transmitirle el cetro a Dioniso cuando aún era solo un niño, ello no era considerado por él un destronamiento, sino que de alguna manera continuaba manteniéndose en el poder a través de su hijo.

Sin embargo, Hera, la esposa de Zeus y madrastra del recién nacido (y que, por lo tanto, no veía en absoluto con buenos ojos el plan), trata de destruir a Dioniso. Para ello aprovecha que los Titanes, dioses de la segunda generación y por tanto destronados, veían con enorme envidia la dignidad regia que se le había otorgado al niño, para instigarlos contra él. Los Titanes se disfrazan embadurnando sus caras con yeso y engañan a Dioniso con diversos juguetes para matarlo. Cometido el crimen, lo despedazan, lo cocinan y lo devoran, dejando solo su corazón. El sacrificio de Dioniso se convierte así en manos de los órficos en el abominable paradigma del sacrificio cruento, que queda convertido para ellos en una práctica nefanda.

Lleno de ira por el crimen de los Titanes, Zeus, los fulmina con el rayo, pero de consiguiente consigue resucitar un nuevo Dioniso a partir de su corazón. Pero de los restos de los Titanes caídos sobre la tierra, de la mezcla que se produce entre el fuego del rayo, las cenizas y la sangre de los Titanes con la tierra, surgen los seres humanos.

Tal origen violento de la humanidad tiene diversas consecuencias. En primer lugar, dado que los seres humanos en parte proceden de dioses (los Titanes y Dioniso) y en parte de la tierra, tienen una parte inmortal y divina, el alma, y una parte mortal y corruptible, el cuerpo. Pero también el alma tiene dos componentes divinos, uno positivo, que procede de Dioniso, y otro negativo, resto de la “naturaleza titánica”, esto es de la soberbia de sus antecesores, los Titanes.

Como resultado de todo ello, el alma de los hombres, antes del propio origen de la especie, fue contaminada por un crimen, el de los Titanes, que debía ser expiado. Tal expiación consistía en la necesidad de que el alma fuera castigada durante un largo espacio de tiempo, consecuente con la magnitud del crimen cometido, y por lo tanto superior a la duración de una sola vida. Como consecuencia, el ingreso del alma en un cuerpo, que es para ella como un sepulcro, la necesidad de purificarse y expiar el delito y la liberación a la muerte del cuerpo,

se repite varias veces, en un proceso muy largo. A él alude Platón en un famoso pasaje del *Crátilo* (400c, *OF* 430 I; cf. Bernabé, 2011, p. 115-143):

En efecto algunos afirman que este [el cuerpo] es sepultura del alma, como si esta estuviera sepultada en su situación actual [...] me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión [...] hasta que expíe lo que debe.

Llamamos metempsicosis (Casadio 1991; Bernabé, Kahle y Santamaría, 2011) a la transmigración del alma desde el otro mundo a este y de un cuerpo a otro, hasta que, expiadas sus culpas, pueda lograr su liberación. Para lograr la liberación del alma y para que, definitivamente separada de cualquier cuerpo, pueda llevar una vida dichosa en el otro mundo, el hombre debe, primero, iniciarse en los misterios dionisiacos en los que se usaban los poemas de Orfeo, luego, mantener una vida de estricta pureza, no contaminada con sangre ni con ningún ser muerto, para no agravar su situación, y celebrar diversos ritos específicos, el más importante de los cuales era la *telete*.

Diversos autores (como Casadio, 1991, p. 127; incluso yo mismo (Bernabé, 2011, p. 193) explicaron el vegetarianismo órfico como una respuesta a la idea de que la reencarnación podía producirse en animales, de modo que consumir carne era un acto de canibalismo practicado con un congénere. Y en efecto, hay un pasaje en las *Rapsodias* (*OF* 338, un poema órfico que se data entre los siglos II-I a.C.) en que ello parece afirmarse:

Los mismos son padres e hijos en las casas,
decorosas esposas, madres e hijas;
nacen unos de otros con la mudanza de las generaciones.
[...]
Pues el alma, mudada según los ciclos del tiempo
transmigra de hombres a unos y otros animales:
unas veces viene a ser caballo, otras ...⁶
otras veces oveja, otras, ave de pavoroso aspecto,
otras en cambio cuerpo canino y voz profunda,
y estirpe de gélidas sierpes que se arrastra en la divina tierra.

⁶ Hay una laguna en el texto.

Sin embargo, De Paz Amérigo y Flores Rivas (en prensa) han puesto de manifiesto que los testimonios de reencarnación en animales para el orfismo son tardíos y más bien escasos; de hecho, el único claro es el que acabo de citar. Por ello, su carácter aislado lleva a los autores a considerar que las ideas que contiene este fragmento han sido probablemente reelaboradas a partir de influencias platónicas o pitagóricas.

Además los autores examinan otro fragmento (*OF* 339) que parece un tanto contradictorio con el anterior y que probablemente se remonta a una fecha más antigua:

Quando de las fieras y los pájaros alados
se precipitan las almas y les falta la sagrada vida,
al alma de estos nadie la conduce a la mansión de Hades,
sino que volando queda en vano por ahí, hasta que de ella,
mezclada con los embates del viento, se apodera otro ser.
Mas cuando un hombre abandona el resplandor del sol,
sus almas inmortales abajo se las lleva Hermes Cilenio,
a la descomunal cavidad de la tierra.

Aquí está claro que el poeta diferencia netamente los procesos de hombres y animales a la hora de reencarnarse (Casadio, 1991, p. 138; Bernabé 2011, p. 195). Incluso las almas de los seres humanos son las únicas en ser calificadas de “inmortales” (ἀθανάτας), lo que quiere decir, divinas. Concluyen con razón De Paz Amérigo y Flores (en prensa) que el poeta plantea dos tipos de reencarnación independientes para dos tipos de alma diferentes: las almas de los animales, que reencarnan en animales, y las almas humanas, que reencarnan en seres humanos.

Por otra parte, si el ser humano pudiera reencarnar en un animal, perdería la posibilidad de iniciarse en los misterios y de salvar su alma, lo cual sería contradictorio con una posición tan ritualista como la órfica, en la que es precisamente la participación en los ritos el instrumento fundamental para la salvación y el final del ciclo de renacimientos. Un alma reencarnada en animal dejaría a este en indefensión para salvarla, al no poder participar en las *teletai*. Nos queda, pues, como explicación del vegetarianismo órfico el rasgo que en todos los textos se pone de manifiesto: no es tanto que se condene el consumo de

carne cuanto la condición *sine qua non* para dicho consumo: el derramamiento de sangre del animal sacrificado. Es la necesidad de pureza, incompatible con la efusión de sangre la que lleva al órfico a evitar la relación con la alimentación animal.

3.2 Fundamentos del vegetarianismo en Empédocles

Empédocles configura un sistema filosófico complejo, compuesto por una faceta más “física” y otra más religiosa. La faceta “física” postula la existencia de cuatro “raíces”: aire, agua, fuego y tierra, que pasan por ciclos de combinación, unidos por la acción de un principio llamado Amor, y de disgregación, separados por la acción de un principio contrario, Odio. Según la faceta más religiosa, el filósofo se presenta a sí mismo como un *daimon* que cometió una grave culpa y tiene por ello que sufrir el castigo de encarnarse y vivir en la tierra. La culpa consistió precisamente en el consumo de carne, que estaba prohibido por un antiguo juramento de los dioses (Empédocles B 115 y 139 Diels y Kranz + *Papiro de Estrasburgo* d 6):

Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los dioses,
eterno, sellado por prolijos juramentos:

“Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus miembros
y viola por tal yerro el juramento que prestara
– hablo de démones a los que toca una vida perdurable –,
ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los Felices,
en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiempo,
mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida,
pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar
y la mar lo escupe al terreno de la tierra, y a su vez esta a los fulgores
del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices del éter;
cada uno de otro lo recibe, mas todos lo aborrecen”.

Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo,
y es que en la Discordia enloquecida puse mi confianza.

[...]

¡Ay de mí, que no acabó conmigo un día implacable,
antes de haber concebido con mis garras terribles acciones para comer.

Frente a la explicación órfica, en la propuesta de Empédocles han desaparecido los Titanes como causantes del castigo, ya que el responsable es el propio *daimon* que, movido por Discordia, rompe el juramento que prohíbe comer carne. Sigue existiendo la idea de una culpa originaria, y el hecho de que consista precisamente en el consumo de carne. Asimismo vimos que se relaciona expresamente la prohibición de este consumo con el hecho de que un alma puede reencarnar en un animal. Es la devoración de carne la que produce la ruptura de esta armonía, por haberse violado la ley universal de no matar animal alguno. Por ello el filósofo exhorta a sus conciudadanos a no continuar con esa práctica, causa de todos sus problemas (Empédocles B 136 DK):

¿No pondréis fin a esta matanza disonante? ¿No estáis viendo
que os devoráis unos a otros por la incuria de vuestra inteligencia?

3.3 Fundamentos del vegetarianismo en los pitagóricos

Al tratar de determinar los fundamentos ideológicos del vegetarianismo en los pitagóricos, nos encontramos con que ninguna fuente antigua se refiere a la cuestión, de modo que debemos tratar de buscarlos en la coherencia de sus ideas filosóficas. Sabemos que los pitagóricos postularon que el alma era inmortal y que a la muerte del cuerpo que la alojaba, pasaba a otro. Pero no tenemos ningún motivo para suponer que los pitagóricos creyeran que ello sucedía porque se había cometido un pecado, ni tampoco hay ninguna referencia a que cada alma se liberaría algún día y dejaría de reencarnar. Todo parece indicar que los pitagóricos consideraban que las almas reencarnaban porque ese es el orden normal de las cosas, el que asegura la continuidad de la vida.

De Paz Amérigo y Flores Rivas (en prensa) señalan que la transmigración de las almas en el pitagorismo forma parte de un intento de explicación totalizadora y reduccionista de la realidad que, a través de una ley general, trata de dotar al universo de unidad y homogeneidad. Las almas podían pues ocupar el cuerpo de cualquier ser animado, lo que quiere decir que se atribuye a unos y otros el mismo tipo de alma (Riedweg, 2008, p. 63; Zatta, 2017, p. 100). Ese fundamento ideológico es el que incita a respetar a los animales, que todos los seres vivos pueden ser portadores de un alma de igual naturaleza que la que

anima a los seres humanos y en consecuencia, se encuentran en un mismo nivel de respeto, en tanto que el más humilde de los animales puede ahora albergar el alma de alguno de nuestros antepasados o podrá albergar la nuestra en el futuro.

3.4 La dieta cereal y la política

Una extraña derivación del vegetarianismo antiguo es la existencia de particulares relaciones con la política. Tales relaciones se han señalado en diversos frentes. Por una parte, Detienne (1975) postula que la consideración del sacrificio cruento como un crimen comportaba el rechazo de un rito central en la religión del Estado para generar vínculos en la comunidad, lo que debió de provocar problemas de alejamiento de la sociedad de quienes propugnaban tales ideas. Es sin duda una posibilidad, tan lógica como atractiva, pero no es menos cierto que no tenemos constancia de que tales conflictos se hayan producido (Herrero, 2008).

Una segunda manifestación de la relación de vegetarianismo y política se encuentra en la reivindicación del *establishment* ateniense, que no propugnaba el vegetarianismo, pero que sí utilizó un mito eleusinio en el que se conmemoraba la adopción de la dieta cereal, como un elemento de la propaganda ática y una defensa de su imperialismo a través de la presentación del mito como un elemento civilizador esencial.

En efecto, el mito ateniense que servía de fundamento a los misterios eleusinos contaba que, cuando Hades raptó a Perséfone, su madre, Deméter, la buscó en vano, hasta que unos campesinos de Eleusis le informaron de dónde estaba, de modo que la diosa, como muestra de gratitud, le concedió a Triptólemo, un príncipe eleusinio, el beneficio de la agricultura, que hasta entonces era una práctica desconocida. Muchos vasos áticos de figuras negras desde el s. VI a.C. (Schwarz 1987; 1997) representan a Triptólemo en un carro volador desde el que el héroe regala a la humanidad las espigas para difundir entre ellos el cultivo del cereal, como una nueva forma de alimentarse (sobre la utilización política del mito, Matheson, 1994).

Conocemos que hubo un poema ático de propaganda eleusinia, que debió

de componerse entre los siglos VI y V a. C.⁷ (Blomqvist, 1990) y que se le atribuyó al prestigioso Orfeo, el fundador de todas las *teletai*, según la tradición (Bernabé, 2008a). El comienzo es citado por Sexto Empírico, *Contra los Profesores* (2.31, *OF* 641):

Hubo un tiempo en que los hombres tenían una vida de mutuo
canibalismo y el más fuerte mataba al varón más débil.

[...]

Y los peces, las fieras y los pájaros alados
se comían unos a otros, porque no había justicia entre ellos.

Introduce esta cita una presentación en prosa (*OF* 641) en la que se aclara que la divinidad se compadeció de las miserias de los seres humanos y envió al Ática a las diosas legisladoras (Deméter y Perséfone), para que pusieran fin a la mutua devoración y crearan una vida civilizada, basada en el consumo de cereales y en la represión de la injusticia. Es más que probable pensar que Aristófanes tenía en mente este poema cuando le atribuye a Orfeo haber puesto fin a las matanzas con las enseñanzas de sus poemas (*Ranas* 1030-1032 = *OF* 547, citado en § 2.2).

Otro fragmento literal del mismo poema presenta a los dioses vigilando las acciones humanas (*OF* 643):

Vestidos de niebla van y vienen por la tierra toda,
vigilando las acciones soberbias y las buenas normas de los hombres.

Parece, pues, que el poema no se limitaba a la referencia del descubrimiento del cereal, sino que también se refería a una vigilancia ejercida por los dioses sobre el comportamiento moral de los seres humanos. La práctica de la agricultura se asocia de este modo a la instauración de la ley y el orden, político y moral, como si la transformación de la humanidad de salvaje en civilizada estuviera íntimamente asociada a los orígenes de la agricultura y de la dieta cereal. Los atenienses asumen en cierta medida el papel de los dioses como vigilantes del orden moral.

⁷ El motivo de tal datación es que parece haber sido aludido o parodiado por Critias (s. V a.C.) *TGrF* 43 F 19, y por Mosquión (s. III a.C.) *TGrF* 97 F 6.

En efecto, la propaganda ática hizo uso abundante de esta tradición que relaciona los misterios con el origen de la agricultura y la civilización, con objeto, entre otros, de reclamar de sus aliados primicias en pago por este gran servicio que habían prestado a la humanidad. Así lo testimonian un par de inscripciones áticas antiguas, *Inscriptiones Graecae* I³ 78 (ca. 422?), II² 140 (IV a.C.), en las que se consignan tributos por ese motivo, así como algunos textos literarios, como Isócrates (*Panegírico* 31, 38) o Jenofonte (*Helénicas* 6.3.6), que insisten en el derecho que asiste a los atenienses para recabar tributos, dada su condición de benefactores de la humanidad (Cavanaugh, 1996; Burkert, 2007, p. 94-95).

El ejemplo más significativo de esta actitud de los autores áticos es un orador, profundamente implicado en los valores de la educación ciudadana y en la defensa de la ética, Isócrates. En diversos textos en los que trata de los Misterios Eleusinos, Isócrates no solo se refiere a los beneficios procurados por la agricultura, presentada como símbolo de la vida civilizada, sino incluso a la promesa de una vida feliz en este mundo y en el otro que puede cumplirse como resultado de la iniciación. En el primero de ellos (Isócrates, *Panegírico* 28) señala:

Deméter, cuando estaba errante tras el rapto de Core, fue benévolamente tratada por nuestros antepasados,⁸ con unos servicios que no pueden entender sino los iniciados, y les dio dos tipos de recompensas: las más importantes fueron las cosechas, causa de que no vivamos como fieras, y la celebración de los misterios, que dan a los iniciados las más dulces esperanzas para el final de la vida y para toda la eternidad.

Isócrates asegura que los atenienses fueron los primeros que dejaron de vivir como fieras, para hacerlo como verdaderos seres humanos, en la medida en que ya no se alimentaban solo de la carne de otro animal, sino que cultivaban el cereal y basaban su dieta en él. Y digo “no se alimentaban solo” porque, aunque el discurso no lo dice, sabemos que la práctica de la agricultura y el consumo de cereal no representó en absoluto que los atenienses dejaran de comer carne, cosa que seguían haciendo en los sacrificios. Con todo, merece la pena ver en la continuación del discurso a dónde nos lleva Isócrates (*Panegírico* 29-31):

⁸ Los atenienses. Se refiere al mito narrado *supra*.

Nuestra ciudad se comportó de un modo tan reverente con los dioses y tan filantrópico, que cuando fue señora de bienes tan fundamentales no los sustrajo a los demás, sino que hizo partícipes a todos de tal legado. Y aún hoy enseñamos cada año colectivamente los usos, los cultivos y las ventajas que se derivan de las cosechas.

Isócrates se vanagloria de que Atenas podría haber disfrutado sola de la gran revolución alimentaria asociada al origen de la vida civilizada, pero, en su inmensa generosidad, decidió hacer a las demás ciudades partícipes de ella. El orador habla de ello a propósito de los misterios, probablemente porque esta enseñanza se recibía cuando se participaba en los Misterios de Eleusis. Prosigue Isócrates (*Panegírico* 31):

Pues la mayoría de las ciudades, en conmemoración del antiguo favor, nos envía cada año las primicias del cereal; y a algunas que dejaron de hacerlo, la Pitia les ordenó entregar su parte de las cosechas y cumplir así las tradiciones con nuestra ciudad.

Con esta sutil alusión a una institución tan sumamente respetada en toda Grecia como la Pitia délfica – quien, en respuesta a la pregunta de si se debía pagar el tributo a los atenienses, había contestado que por supuesto que sí –, Isócrates convierte el mito de la fundación de la civilización en argumento político para justificar el imperialismo ateniense. ¿Cómo las ciudades vasallas pueden negarse a pagar tributo a Atenas si le deben a esta ciudad el benéfico tránsito de la vida salvaje a la civilizada? ¿Y cómo hacerlo, además, si la práctica había sido refrendada por Delfos?

Isócrates concluye, poco más adelante (*Panegírico* 38), lo que se deducía de todo lo dicho antes: la civilización no existiría sin los atenienses

(Atenas) se preocupó tanto de lo demás que ninguno de los bienes de los que los hombres disfrutaban ahora, no por haberlos obtenido de los dioses, sino alcanzados por nosotros mismos, existiría sin ayuda de nuestra ciudad.

Los atenienses se presentan así como la comunidad civilizadora, generosa, que había traído la felicidad y la concordia a los pueblos y por ello tenía derecho a reclamar de ellos no solo agradecimiento eterno, sino, en un nivel más material, un tributo que les era debido, como si fueran los *royalties* de la patente

que les pertenecía. A través del mito y del ritual eleusinio, con el apoyo de la formidable propaganda que eran los vasos áticos pintados, que difundían el *Athenian way of life* por todo el Mediterráneo, se presentaba como la cuna de la civilización, la quintaesencia de la vida civilizada, la ciudad que, al comunicar generosamente a las demás el cultivo cereal y todo lo que este representaba, las había sacado de la barbarie, representada por la dieta carnívora, asociada al derramamiento de sangre, la injusticia, y el abuso, y las había convertido en comunidades presididas por la ley, el respeto y la justicia. Todo lo cual, insisto, en absoluto representaba la prohibición, ni siquiera, la recomendación de utilizar exclusivamente la dieta cereal y evitar el consumo de carne.

Con todo, el mito eleusinio de Triptólemo tiene sus ecos en algunos filósofos. Jenócrates en Porfirio, *De Abstinencia* 4.22 (fr. 252 Isnardi-Parente) atribuye a Triptólemo tres leyes: honrar a los padres, ofrecer a los dioses productos de la tierra y no hacer daño a los seres vivientes (ζῷα). Jenócrates no tiene duda sobre las dos primeras, pero se plantea cuál es el sentido último de la tercera y, a su vez, Porfirio, muestra sus reservas sobre algunos argumentos de Jenócrates.

4 Falta de continuación del vegetarianismo

Los usos políticos de la atribución a los atenienses de la difusión de la dieta cereal terminaron al tiempo que el propio Imperio Ateniense, y las prácticas de órficos y pitagóricos llegaron con el tiempo a convertirse más bien en una rareza, de forma que podemos concluir que el vegetarianismo nunca llegó a ser un movimiento popular en Grecia. Si bien es cierto que hay testimonios aislados de la defensa del sacrificio no cruento, como un texto de Teofrasto citado por Porfirio, *De abstinencia* 4.22 (584A Fortenbaugh) y otros pasajes, recogidos sobre todo en el tratado de Porfirio, que indican que algunos filósofos mostraron interés por la cuestión – no podemos entrar en el detalle –, el hecho es que los sacrificios cruentos siguieron celebrándose hasta el triunfo del cristianismo (que tampoco fue nunca vegetariano). Y aunque Plutarco, el gran erudito que recoge y concentra una larga tradición de la cultura griega, trata de la cuestión, incluso de forma monográfica en el *De esu carniū* (cf. Newmyer 2013), también asevera en el *Banquete de los Siete Sabios* (159C; cf. Pinnoy, 1990, p. 204; Bernabé 1996,

p. 65, 83, 92): “Abstenerse del consumo de carne, como cuentan que hacía el antiguo Orfeo, es más un sofisma que una manera de huir de las injusticias que comporta la nutrición”.

5 Colofón

Creo que ha podido quedar claro, a partir de lo que hemos examinado, que en Grecia se iniciaron algunos movimientos que defendieron el consumo de alimentación vegetal, a expensas de la dieta carnívora. Sus propuestas tienen su fundamento en principios de carácter religioso y filosófico – en época antigua religión y filosofía no tienen unos márgenes tan nítidos como podríamos pensar.

Al parecer los órficos propugnaron el vegetarianismo de forma absoluta, si bien el centro de su negativa no se situaba en la carne en sí como alimento ni se asociaba a la idea de la transmigración de las almas – ya que todo parece indicar que no creían que las almas podían transmigrar de los seres humanos a animales –, sino en el derramamiento de sangre, condición *sine qua non* para que los seres “con alma” pudieran ser consumidos.

Los pitagóricos, al menos su corriente mayoritaria, adoptan el vegetarianismo porque consideran que existe una especie de solidaridad de los seres de la naturaleza, y porque la reencarnación en la que creían (que ni es secuela de un castigo ni prevé su finalización a través de rituales) excluye la idea de derramar sangre de un congénere, de modo que consumir carne sería una especie de canibalismo. No cabe duda de que entre órficos y pitagóricos pudo haber (y de hecho, parece que hubo) interferencias.

Empédocles, por su parte considera que las reencarnaciones obedecen a una ley universal que castiga largamente a quienes consumen carne y, además, extiende la posibilidad de que el alma se aloje en vegetales.

En la propaganda ática de los Misterios Eleusinos no hay interdicción del consumo de carne, aunque sí una defensa de la dieta cereal, asociada a la civilización, al progreso y a la racionalización de la vida humana, si bien lastrada por una utilización ideológica al servicio de intereses económicos.

Por otra parte, mientras que en Empédocles y los Pitagóricos el vegetarianismo se asocia a la idea de la transmigración, los órficos parecen estar menos comprometidos con esa idea. Por otra parte, los órficos y Empédocles

interpretan la transmigración como un castigo, debido a un pecado originario, relacionado con el derramamiento de sangre y el consumo de carne, mientras que los pitagóricos parecen entender la transmigración en el orden normal de las cosas, la garantía de la conservación de la vida en la naturaleza, por lo que consideran que el vegetarianismo es la respuesta a una creencia en la solidaridad fundamental de los seres vivos.

Con el tiempo, el vegetarianismo va siendo cada vez menos popular, es criticado por autores como Plutarco y los cristianos no lo introducen en su sistema de creencias – es más, diríamos entre paréntesis, que el hecho de proponer que el pan y el vino consagrados son el cuerpo y la sangre de Cristo hicieron creer a sus detractores que los cristianos practicaban el canibalismo en sus ritos. El triunfo del cristianismo y el rechazo de este del vegetarianismo representó el abandono durante siglos de propuestas vegetarianas.

Artículo recibido el 08.01.2019, aprobado el 20.02.2019.

BIBLIOGRAFÍA

Balaudé, Jean-François. Parenté du vivant et végétarisme radical: Le “défi” d'Empédocle. In: Cassin, Barbara; Labarrière, Jean-Louis et Romeyer-Dherbey, Gilbert (eds) *L'Animal dans l'Antiquité*. Paris: Vrin, 1997, p. 31-53.

Bernabé, Alberto. Plutarco e l'orfismo. In: Gallo, Italo (ed.) *Plutarco e la Religione, Atti del VI Convegno Plutarco* (Ravello, 29-31 maggio 1995). Napoli: M. D'Auria, 1996, p. 63-104.

_____. La toile de Pénélope: A-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans? *Revue de l'Histoire des Religions*, 219, 2002, p. 401-433.

_____. El mito órfico de Dioniso y los Titanes. In: Bernabé, Alberto y Casadesús, Francesc (eds) *Orfeo y la Tradición Órfica. Un Reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, p. 591-608.

_____. Orfeo y Eleusis. *Synthesis* 15, 2008a, p. 13-36 (versión en inglés: Orpheus and Eleusis. *Thracia*, 18, 2009, p. 89-98).

_____. *Platón y el Orfismo. Diálogos Entre Religión y Filosofía*. Madrid: Abada, 2011 (Trad. portuguesa *Platão e o Orfismo, Diálogos Entre Religião e Filosofia*. São Paulo: Anablume, 2011).

_____. Orphics and Pythagoreans: The Greek perspective. In Cornelli, Gabriele; McKirahan, Richard; Macris, Constantinos (eds) *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013, p. 117-152.

_____. Pitagóricos en la comedia griega. In Fernández, Ángel Martínez *et al.*

(eds) *Ágalma. Ofrenda Desde la Filología Clásica a Manuel García Teijeiro*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2014, p. 477-483.

_____. Transfer of afterlife knowledge in Pythagorean eschatology. In Renger, Almut-Barbara y Stravru, Alessandro (eds) *Pythagorean Knowledge From the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. Wiesbaden: Harrasowicz, 2016, p. 17-30.

_____. Two Orphic images in Euripides: *Hippolytus* 952-957 and *Cretans* 472 Kannicht. In Assaël, Jacqueline y Markantonatos, Andreas (eds) *Orphism and Greek Tragedy (Trends in Classics 8)*. Berlin: DeGruyter, 2016a, p. 183-204.

Bernabé, Alberto y Casadesús, Francesc (eds) *Orfeo y la Tradición Órfica. Un Reencuentro*. Madrid: Akal, 2008.

Bernabé, Alberto; Kahle, Madayo; Santamaría, Marco Antonio (eds) *Reencarnación. La Transmigración de las Almas Entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 2011.

Bernabé, Alberto; Pérez de Tudela, Jorge (eds) *Mitos Sobre el Origen del Hombre*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2011.

Blomqvist, Jerker. The Orphic fragment n. 292 Kern. In Teodorsson, Sven-Tage (ed.) *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius*. Göteborg: Acta Universitatis Gotoburgensis, 1990, p. 81-89.

Burkert, Walter. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berlin/New York: University of California Press, 1983.

_____. *Religión Griega Arcaica y Clásica*, Madrid: Abada, 2007.

Casadio, Giovanni. I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica. *Didattica del Classico* 2, Foggia 1990, p. 278-310.

_____. La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora. In Borgeaud, Philippe (ed.) *Orphisme et Orphée, en l'Honneur de Jean Rudhardt*. Genève: Droz, 1991, p. 119-155.

Cavanaugh, Maureen B. *Eleusis and Athens. Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century*. Atlanta, GA: American Philological Association, 1996.

De Paz Amérigo, Pablo; Flores Rivas, María. La transmigración en animales en el orfismo, ¿influencia pitagórica?. In: *Nunc Est Bacchandum. Homenaje a Alberto Bernabé*. Madrid: Guillermo Escolar (en prensa).

Detienne, Marcel. Les chemins de la déviance: Orphisme, dionysisme et pythagorisme. In *Orfismo in Magna Grecia*. Napoli: Arte Tipografica, 1975, p. 49-79.

Detienne, Marcel; Vernant, Jean Pierre (eds) *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*. Paris: Gallimard, 1979.

Edmonds, Radcliffe. Tearing apart the Zagrus myth: A few disparaging remarks on Orphism and Original Sin. *Classical Antiquity*, 18, 1999, p. 35-73.

Herrero de Jáuregui, Miguel. El orfismo, el génos y la pólis. In Bernabé, Alberto y Casadesús, Francesc (eds) *Orfeo y la Tradición Órfica. Un Reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, p. 1603-1624.

Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. *Rituales Órficos*. Tesis Doctoral de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2002, accesible online.

_____. El ritual y los ritos órficos. In Bernabé, Alberto y Casadesús, Francesc (eds) *Orfeo y la Tradición Órfica. Un Reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, p. 731-770.

Matheson, Susan B. The mission of Triptolemus and the politics of Athens. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 35, 1994, p. 345-372.

Newmyer, Stephen T. *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, London: Routledge, 2013.

Pinnoy, Mauritis. Plutarque et l'Orphisme. *Ancient Society*, 21, 1990, p. 201-214.

Riedweg, Christoph. *Pythagoras. His Life, Teaching and Influence*, Ithaca/London: Cornell University Press, 2008.

Rudhardt, Jean. *Notions Fondamentales de la Pensée Religieuse et Actes Constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. 1ª Ed. 1958. Paris: Picard, 1992.

Schwarz, Gerda. *Triptolemos. Ikonographie einer Agrar- und Mysteriengottheit*, Graz: F. Berger, 1987.

_____. Triptolemos. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich: Artemis, VIII, 1, 1997, p. 56-68.

Schuddeboom, Fejo L. *Greek Religious Terminology – Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

Sfamini Gasparro, Giulia. Ancora sul temine τελετή. Osservazioni storico-religiose. In: *Studi Offerti a Francesco della Corte* 5. Urbino: Università degli Studi di Urbino, 1988, p. 137-152.

Zatta, Claudia. *Interconnectedness. The Living World of the Early Greek Philosophers*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017.

JUSTICE FOR ANIMALS ACCORDING TO PLUTARCH

*Damian Miszczyński*¹

ABSTRACT: This paper is an attempt to describe Plutarch's view on the idea of justice between animals and humans on the basis of a representative selection of passages from his works. Most of the analyzed passages are from *De sollertia animalium* and *De esu carnium*. The criterion of selection was lexical and contextual, so passages containing words semantically related to the Greek terms for justice or law were particularly taken into account, as well as passages simply referring to the subject of justice for animals. The conclusion is that Plutarch believed that justice between humans and animals is possible and should be applied. However, conscious of how difficult this postulate is to achieve, he was content with urging people to limit the consumption of meat.

KEYWORDS: Vegetarianism in Antiquity; Animal justice; Human-animal relations; Plutarch.

Introduction

Plutarch is one of the best known of ancient authors who raised the question of just treatment of animals. This question is linked primarily with the abstinence from killing and eating animals, on the basis that right to life should be respected by humans. Plutarch himself probably was a vegetarian for at least some part of his life before he became a priest of Delphi, and without any doubt he may be called a great defender of animals – a stance he expressed often enough in his works. In his writings, he usually criticizes mistreatment of animals or eating of animal flesh, as in *Cato Maior*, *De tuenda sanitate praecepta*, *Quaestiones convivales*. Furthermore, three of his treatises are entirely devoted to animals: *De sollertia animalium*, *Bruta animalia ratione uti*, and *De esu carnium*. He was not the only ancient writer concerned with the idea of interspecies justice, regardless of whether it is possible or not. Among them, there were also Pythagoras (sixth century BC), Empedocles (fifth century BC), Aristotle (384-322 BC), Theophrastus (370-287 BC), Epicurus (341-270 BC), Chrysippus (280-206 BC), Posidonius (135-51 BC) and Porphyry (234-305 AD).² Moreover, references to this discussion – and that was indeed a discussion that extended

¹ Jagiellonian University. This paper is financed by the budgetary funds for science in 2014-2018 as a research project under the program named Diamond Grant by the Ministry of Science and Higher Education of Poland. E-mail: damian.miszczynski@doctoral.uj.edu.pl.

² A representative selection of ancient texts on animals can be found in Newmyer (2011).

over a long time – can also be found in Democritus (460-357 BC), Cicero (106-43 BC), Ovid (43 BC-17/18 AD) and Sextus Empiricus (c. 160-c. 210 AD). This brief list of authors, who refer to the notion of justice in contexts of human-animal relations, shows that this question has been raised in every century since the very beginning of ancient philosophy. In general, there can be distinguished two opposite views on justice toward animals. One states that there cannot be any bounds of justice between humans and animals. This view is presented most of all by Aristotle (*Politica*, 1253a9-18, 1332b3-8; *Ethica Nicomachea*, 1161a30-1161b2) and the Peripatetics, Chrysippus (*SVF*, 2.821) and the Stoics, and Epicurus and his followers (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, X, 150; Porphyry, *De Abstinentia*, 1.7-12). The basis for that opinion is, according to them, the irrationality of animals which exist to be used by humans with no moral objections. On the other hand, the attitude advocated mainly by Plutarch (explained below) and Porphyry (*De Abstinentia* 3.9-19) argues that humans should treat animals according to principles of justice, because they are sensible and rational creatures, although to a much lesser degree than humans.³ The consequence of that opinion is the necessity to respect animal right to life and not to kill them, unless in self-defence. Moreover, humans are allowed to use animals for work, but only if providing them with care and safety in exchange for their help.

Plutarch's role in that debate might have been particularly important. Lecky (1890, p. 248; see also Tsekourakis, 1987, p. 380) noted that Plutarch was probably the first author to defend animals independently of the Pythagorean doctrine of the transmigration of souls.⁴ Indeed, analyses of the earliest written sources (Plato, *Leges* 782C; Euripides, *Hippolytus* 952-954, *Alcestis* 967-969; Empedocles B117, B128; Herodotus, *Historiae*, II, 123) lead to the conclusion that the main motives for the vegetarianism, and in consequence for the postulate of not killing animals, are definitely more of religious than of ethical nature (Miszczyński, 2015, p. 3-23). The motivation for saving human souls which reincarnated in animal bodies after death is still anthropocentric – because it is

³ However, Edwards (2014, 2016) argues that Porphyry did not actually believe that all animals are rational and claims that the supposed rationality of animals is not the base for Porphyry's theory of justice toward animals.

⁴ However, Balaudé (1997) argued that Empedocles' ethical system was based on his own innovative theory of "parenté du vivant" – the kinship of the living, which resulted in his vegetarianism.

all about the human soul and not the animal's life –, whereas Plutarch is the first of the preserved authors who supports vegetarianism and care for animals with a wide range of arguments other than religion.

Haussleiter, the author of the first monograph on ancient vegetarianism as *rationalen motiven* in Plutarch, points out, for instance, the purity of mind and health of the body as the supposed consequences of not eating animal flesh. But as the most important motive for this he recognizes the moral postulate of justice toward animals, resulting from his acknowledgment of them as intelligent creatures (Haussleiter, 1935, p. 228). Haussleiter saw the source of Plutarch's vegetarianism in the Pythagorean thought, which was getting more popular during the first century AD. I agree with his interpretation, but Plutarch's own contribution to the debate should not be neglected. Plutarch could have learned about vegetarianism through both the Pythagorean thought (especially considering the fact that he lived in the period of Neopythagorean revival) and the religious tradition of the Orphics (*De esu carn.* I, 7.996B),⁵ but he developed his own ideas on the matter, going beyond the polemics with the Stoics on the rationality of animals. Plutarch states clearly that animals are rational and sensible creatures, which, accordingly, should have the right to life, to which they are entitled by birth (*De esu carn.* I, 4.994E) Humans should respect that right, with killing of animals being allowed only in case of necessity.

Plutarch exposes his ideas on the treatment of animals in two treatises from *Moralia*, namely *De sollertia animalium* and in *De esu carnium*. The former is known under the English title *Whether Land or Sea Animals Are Cleverer* or simply *On the Intelligence of Animals*. It is a dialogue composed of two main different parts and a short ending. In chapters 1-8 Autobulus, Plutarch's father and his mouthpiece in this dialogue (Hubert, 1979, p. 102), speaks with Soclarus, a friend of the household who presents views of the Stoics and the Peripatetics. The subject of their conversation is, first of all, the question of rationality of animals and, as a result of that, the idea of justice. The second part of the dialogue, chapters 9-36, contains a rhetorical competition between Aristotimus and Phaedimus in which the former argues for the superiority of the intelligence of land animals, and the latter for the superiority of sea animals. The short chapter

⁵ References to Plutarch's works follow the numeration of chapters and/or the Stephanus pagination.

37 concludes that neither of them wins the contest, but indicates that both, being instructed by each other, can stand in defense of the rationality of all animals in general. This conclusion converges with the introductory part of the dialogue which suggests that justice should be applied to all animals.⁶ The latter work consists of two separate speeches on the same topic, probably given day after day – as the text itself points out: “Reason urges us with fresh ideas and fresh zeal to attack again our yesterday’s discourse on the eating of flesh.” (II, 1.996D) –,⁷ known under a common title *On the Eating of Flesh*. It is in fact a vegetarian manifesto in which Plutarch calls for abstinence from eating meat providing many arguments. Of course, there also appears terminology linked with law and justice, especially when Plutarch expresses his criticism of Stoic concepts, which he tends to do at almost every opportunity. Unfortunately, this work has not survived in its entirety. The last passages allow us to suppose that the unpreserved rest of the work was directly dedicated to justice for animals and to the polemics with the Stoics on that matter. But despite that, the content of the available text is sufficient to define Plutarch’s attitude on the matter.

The purpose of this paper is to discuss Plutarch’s view on justice for animals based on selected passages from *De sollertia animalium* and *De esu carniium*. The criterion of my selection was lexical and contextual, so I chose passages that contain words like δικαιοσύνη, δίκαιος, νόμος and their derivatives, as well as passages which clearly approach the question of justice for animals, even if they do not present these specific terms.

*Analysis of selected passages from De sollertia animalium*⁸

Autobulus and Soclarus start a conversation about the rationality of animals referring to a speech in praise of hunting which was given on the day before (ch. 1-8).⁹ First, Soclarus presents the attitude of the Stoics and Peripatetics, who deny reason to the animals, consequently also denying them access to justice:

⁶ That is how Schuster defined the aim of that dialogue (as cited in Cherniss & Helmbold, 1957, p. 312, fn. b).

⁷ Plutarch similarly refers to his speech from the previous day at the beginning of *Fortuna Alexandri* part II.

⁸ All cited passages are from Helmbold’s translation, unless stated otherwise.

⁹ On the speech in praise of hunting, see Hubert (1979).

For the Stoics and Peripatetics strenuously agree on the other side, to the effect that justice could not then come into existence, but would remain completely without form or substance, if all the beasts partake of reason. For either we are necessarily unjust if we do not spare them; or, if we do not take them for food, life becomes impracticable or impossible; in a sense we shall be living the life of beasts once we give up the use of beasts. I omit the numberless hosts of Nomads and Troglodytes who know no other food but flesh. As for us who believe our lives to be civilized and humane, it is hard to say what pursuit on land or sea, what aerial art, what refinement of living, is left to us if we are to learn to deal innocently and considerately with all creatures, as we are bound to if they possess reason and are of one stock with us. So we have no help or cure for this dilemma which either deprives us of life itself or of justice, unless we do preserve that ancient limitation and law by which, according to Hesiod, he who distinguished the natural kinds and gave each class its special domain:

To fish and beasts and winged birds allowed

Licence to eat each other, for no right

Exists among them; right, he gave to men

for dealing with each other. Those who know nothing of right action toward us can receive no wrong from us either. For those who have rejected this argument have left no path, either broad or narrow, by which any may slip in (6.963F-964C).¹⁰

According to this view, to acknowledge animals as rational creatures would either lead to a complete denial of the concept of justice or to making people's life impossible. In the first case, humans impose on themselves a necessity of harming animals if they do not spare them (ἀδικεῖν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀφειδοῦσιν αὐτῶν), or, according to the etymology of the used word to be precise, a necessity of committing injustice. In the word ἀδικεῖν, there is a negating *alpha privativum* and a verb negated by it, which comes from the noun δίκη, which means "justice". In the second case, if people completely stop using animals, human life will become impossible (ἀδύνατον). So the only thing that remains is to preserve the divine order established by Zeus as it is presented in the passage from Hesiod's *Opera et dies* quoted by Soclarus in the dialogue. This order was based on the idea that only humans partake of justice whereas animals do not, and that is why they kill and eat each other. If they are not capable of acting justly

¹⁰ Cf. Hes. *Opera et dies*, 277-279.

toward us (δικαιοπραγεῖν πρὸς ἡμᾶς), then our acts toward them should not be recognized as unjust.

At the very beginning of the discussion on the justice for animals, there arises a question about the concept of justice itself and its presence among animals (see Newmyer, 1997). It is consistent with the assumption that the relation of justice should be mutual, so both sides should understand the concept. That question also appears in other passages of Plutarch's work. In *De soll. an.* chapters 4-5.962A-963A, Plutarch seems to admit that animals have a sense of justice. First, because of the observable love for their offspring (πρὸς τὰ ἔκγονα φιλοστοργίαν), which according to the Stoics is considered the foundation (ἀρχή) of justice, at least in the case of humans. Second, because he admits that humans "differ from animals in terms of justice and sense of community" (τοῖς περὶ δικαιοσύνην καὶ κοινωνίαν διαφέρει). Soclarus in this sentence does not deny animals a sense of justice and community. He only points out that there is a big difference between humans and animals in those terms. The same question comes up in behavioral descriptions of various animals, adduced in the discussion between Aristotimus and Phaedimus.¹¹ Plutarch also seems to attribute a sense of justice to animals in *De esu carn.*, I, 4.994E, where we learn about "forensic speeches" (δικαιολογίας) made by animals.

On the other hand, Helmbold (1957, p. 349, fn. b) supposed that later in life Plutarch changed his position on this matter based on an argument presented by Soclarus, namely that humans are not able to commit injustice to creatures which cannot act justly toward humans. Helmbold also refers to a passage from *Cato Maior* (5.339A): "Law and justice we naturally apply to men alone" (νόμῳ μὲν γὰρ καὶ τῷ δικαίῳ πρὸς ἀνθρώπους μόνον χρῆσθαι πεφύκαμεν).¹² Steiner (2010, p. 81) follows Helmbold's interpretation that this passage demonstrates a shift in Plutarch's thinking. But this sentence should be read as a simple statement of fact, not as a norm postulated by Plutarch. In that chapter he criticizes Cato and his "mean nature" for mistreating slaves, whom he used for hard work until they got old and then drove them off and sold them, recognizing no tie between man and man but that of necessity, despite the fact that law and justice should be in

¹¹ I omit them those descriptions, because examples given in that discussion are completely unbelievable and nowadays cannot be treated as serious arguments or proofs.

¹² For passages from *Cato Maior*, I use Bernadotte Perrin's translation.

common at least between humans. *Beneficence and charity* (εὐεργεσίας δὲ καὶ χάριτας), as Plutarch states, “often flow in streams from the gentle heart [...] even to dumb beasts” (*Cat. Mai.*, 5.2). In the sequence, he gives as an example of a kind man a person who takes good care of his horses and dogs even in their old age. Sorabji (1995, p. 118) calls it “the compensating manoeuvre” used by Plutarch in order to make the denial of justice (in a narrow sense) “more palatable”, but the aim of that manoeuvre is, at least, to promote benevolence toward animals. Sorabji (1995, p. 125) also points out that he has not found this argument – “that benevolence is owed to animals, even if justice is not” – anywhere else. It looks like Plutarch is trying to convince people to behave justly toward animals, simultaneously avoiding to use the proper names, which may be too difficult to accept for the audience. In the end, I claim that Plutarch’s message in chapter 5 of *Cat. Mai.* is far from making a statement that humans are not able to commit injustice to animals, especially when he states there clearly that:

We should not treat living creatures like shoes or pots and pans, casting them aside when they are bruised and worn out with service, but, if for no other reason, for the sake of practice in kindness to our fellow men, we should accustom ourselves to mildness and gentleness in our dealings with other creatures (*Cat. Mai.*, 5.5).

But probably some scholars’ prejudices against certain ideas of Plutarch about animals may lead to depreciation and undermining of these ideas (Newmyer, 1992, p. 41-42). This applies, for example, to Cherniss and Helmbold (1957) or Ziegler (1964). However, in *De amore prolis* 3.495B-C, there is also a passage that says: “so on *irrational* animals she [Nature – D.M.] has bestowed a love of offspring, though imperfect and insufficient as regards the sense of justice and one which does not advance beyond utility”¹³ (οὕτω τοῖς μὲν ἀλόγοις τὸ πρὸς τὰ ἔγγονα φιλόστοργον ἀτελές καὶ οὐ διαρκές πρὸς δικαιοσύνην οὐδὲ τῆς χρείας πορρωτέρω προερχόμενον). Then, animals are contrasted with humans who are rational and social, and introduced to a conception of justice and law (ἐπὶ δίκην καὶ νόμον). So, there is that clear distinction and explanation of why justice belongs to humans, but not to animals. Note, however, that *De amor. prol.* raises many problems among scholars because of its current state of preservation, uncertain dating, and

¹³ For *De amore prolis*, I use Helmbold’s translation.

inconsistencies with other Plutarch's works (Helmbold, 1939, p. 328-329; Roskam, 2011). Besides, a position which denies animals the ability to understand what justice is does not exclude a possibility of having them protected by the same justice. This point is relevant because Plutarch's argument for the extension of justice for animals is not based exclusively on demonstrating their rationality. Steiner (2010, p. 80) evokes the philosophical concept of "moral patients", i.e., "beings to whom we have moral obligations even though they cannot take on reciprocal obligations toward us", which would apply to animals in Plutarch's claims.¹⁴ Newmyer (2006, p. 119, fn. 109) sums up the discussion about this passage, leaning towards Becchi's (1993, p. 60-70, 2000, p. 2015-215) interpretation that even in *De amor. prol.* Plutarch accords some degree of reason to animals, but his intention was rather to chastise human frailty than to downplay animal intellect. In the context of this discussions it is also worth to remind Rawls' (1999, p. 448) stance that we are not required to give strict justice to creatures lacking a sense of justice, but it does not follow that we are not required – in case of animals – to treat them with compassion and humanity because of their sentience. Similarly says Newmyer (2006, p. 65) about Plutarch's theory of justice, that in his vision animals' capacity to experience distress and pain has moral relevance for human action. Behind this fact, as Newmyer argues, lies the argument of *οικειότης*, i.e., relationship of appropriation or affinity with beings which share the same interests, like, for example, an interest in staying alive.¹⁵

Plutarch is referred by his father, Autobulus, in chapter seven of *De soll. an.* He declares explicitly that he will be presenting a way to justice suggested by his son, which is, as he says, "neither so treacherous nor so precipitous, nor is it a route lined with the wreckage of obvious truths" (7.964D). Moreover, it was elaborated "under the guidance of Plato".¹⁶ That way is described as follows (7.964E-F):

¹⁴ To illustrate it, a similar situation applies to men when children cannot understand what is justice, and yet they are subjects protected by it.

¹⁵ This concept is also known as *οικειωσις*. Cf. Sorabji (1995, p. 122-133); Brink (1956).

¹⁶ This "guidance" probably refers to a passage in Plato (*Leges* 782C) where there is a mention on the so-called "Orphic life", which included refraining from animal sacrifice and meat eating.

For there is an alternative, an inoffensive formula which does not, on the one hand, deprive beasts of reason, yet does, on the other, preserve the justice of those who make fit use of them. When the wise men of old had introduced this, gluttony joined luxury to cancel and annul it; Pythagoras, however, reintroduced it, teaching us how to profit without injustice. There is no injustice, surely, in punishing and slaying animals that are anti-social and merely injurious, while taming those that are gentle and friendly to man and making them our helpers in the tasks for which they are severally fitted by nature.

This alternative approach does not deny animals rationality (reason, λόγος), and simultaneously allows to make use of them while maintaining justice. Introduced by the wise men of old, who are not mentioned by name, this approach was abandoned because of gluttony and luxury until came Pythagoras with his teachings. These wise men should not be understood as particular ancient sages, especially since, as we know, Pythagoras himself is one of the earliest Greek philosophers. Rather, Plutarch has in mind some unspecified ancient wise men, most probably men of the mythic Golden Race described by Hesiod in his *Opera et dies* (109-120). According to Hesiod, people then received abundance of food from the earth and without work.¹⁷ Besides, Plutarch quotes in *De esu carn. Aratus' Phaenomena*, and that quotation refers to the same myth, which shows the Race of Bronze as them, who “were the first to forge the sword of the highwayman, and the first to eat of the flesh of the ploughing-ox” (II, 4.998A = *Phaen.*, 131 ff.).¹⁸ In *De esu carn.* Plutarch hypothesizes that most of ancient people did not kill animals and did not eat flesh, but at some stage in history they started to do that and fell in love with it, thereby increasing their insensitivity. A similar thought also appears in *De soll. an.* (see *De esu carn.* I, 1-2.993A-994A, II, 4.998A-B; *De soll. an.* 2.959D-F). Furthermore, the sentence cited above is from a passage of *Phaen.* which describes the constellation of *Virgo*. According to the myth, this constellation was the personification of Justice (Δίκη) living on earth among people until came the Race of Bronze (*Phaen.*, 96-136). With regard to Pythagoras and the Pythagoreans, there are a lot of studies on their supposed vegetarianism, which is a subject of a wide scholarly discussion, but

¹⁷ On the succession myth of races, see West (1997, p. 417-426).

¹⁸ Mair's translation.

Plutarch was convinced that they practised a vegetarian diet and he refers to that many times in his works.¹⁹

Let us now examine this new way of thinking postulated by Plutarch. According to him, injurious animals may be killed, whereas gentle and friendly animals can be made co-workers of humans in compliance with their nature. Plutarch even invokes verses of a poetic authority, Aeschylus, which tell about the titan Prometheus giving draught animals to humans in order to help them in arduous work. But there still remains the question about eating animals, and Plutarch does not give a consent to that in *De soll. an.* (7.965A):

For living is not abolished nor life terminated when a man has no more platters of fish or pate de foie gras or mincemeat of beef or kids' flesh for his banquets – or when he no longer, idling in the theatre or hunting for sport, compels some beasts against their will to stand their ground and fight, while he destroys others which have not the instinct to fight back even in their own defence.

According to him, being deprived of such delicacies will not “terminate” a human’s life, as well as giving up forcing animals to fight each other in theatres or killing defenceless animals on hunting. But Plutarch (7.964E-F) would probably allow to hunt predators, animals injurious and capable of confronting humans if in self-defence. He does not specify what he means by the words “living is not abolished nor life terminated”, but the same thought can be found, more developed, at the very beginning of the *De esu carn.* (I, 2.993D-994A). In this treatise, he talks about the abundance of food of plant origin, which is sufficient enough to feed all men without necessity to kill animals for meat. Moreover, Plutarch criticizes hunting, and even fishing, because by these activities humans enjoy death and suffering of animals. All of Autobulus’ investigation in *De soll. an.*, where Plutarch’s position is presented, ends with the following summarizing sentence: “The fact is that it is not those who make use of animals who do them wrong, but those who use them harmfully and heedlessly and in cruel ways” (7.965B). So, it is not the mere exploitation of animals that is doing injustice (ἀδικοῦσιν, Helmbold transl. “do wrong”), but exploitation that is harmful, with

¹⁹ On the Pythagorean vegetarianism see, for example, Tsekourakis (1987, p. 370-379); Cornelli (2013, p. 70-71); Cornelli *et al.* (2013, p. 50, 120-122).

contempt and cruelty. But it is to be noted that Plutarch often appeals simply to human emotions, and that feature of him will be especially visible in *De esu carn.* Apparently, he believes in simple human recognition of what is cruel and harmful use of animals. Newmyer (1992, p. 47) noticed that Plutarch in that respect is quite unique among other ancient defenders of animals.

Later in the text of *De soll. an.*, precisely in Aristotimus' speech for the greater intelligence of land animals, the issue of animal justice is raised again, but this time it seems in some way restricted:

Therefore those who deny that there is any kind of justice owed to animals by us must be conceded to be right so far as marine and deep-sea creatures are concerned; for these are completely lacking in amiability, apathetic, and devoid of all sweetness of disposition. [...] But a man who would use such speech in regard to land animals is himself cruel and brutal (14.970B-C).

This refers to the Stoics, who must be conceded to be right in their opinion on justice for animals, but not unreservedly. They might be right, but regarding sea animals, which literally are not able to “mingle” (ἄμικτα) with humans. In comparison with many land animals, especially domesticated ones that live with humans, sea creatures neither arouse affection in nor show it to humans. However, there are exceptions, like dolphins which are mentioned a few times in *De soll. an.* The legend about the poet Arion, rescued from drowning by dolphins, was widely known in Antiquity, and there were also other cases of dolphin friendliness towards men (36.984A-985C). The passage denying justice to sea animals includes examples of intimate relations between humans and certain land animals, which is aimed against sea animals. But Phaedimus, speaker in the second part of the dialogue, will also refer to similar examples of personal relations of humans with sea animals. He starts their apology with the statement that most part of the life of sea creatures remains hidden from men's view because of living in a quasi-other world (23.975D-976A), but it does not mean that they lack rationality or social instinct. Only representatives of marine occupations see a little more of this water world, so they can testify to the veracity of the examples to which Phaedimus referred. On the other hand, land animals are not only easier to observe by everyone, but also, according to Phaedimus'

speech, they “have to some extent been imbued with human manners” (23.975E-F) because of their cohabitation and close relations with humans. Plutarch metaphorically mentions the taming and domesticating process of animals which live with men.

To summarize the message of *De soll. an.*, it must be noted that Plutarch, in fact, does not deny justice to sea animals. A deeper look at the examples of animals provided by Aristotimus and Phaedimus makes it clear that this distinction between land and sea animals is artificial and works only as an excuse to have two opposing sides in the dialogue.²⁰ The two speakers participate in a competition, but in the end there is no winner. The conclusion of all the discussion is that both opponents now can “together put up a good fight against those who would deprive animals of reason and understanding” (37.985C). It refers to the Stoics, with whom Plutarch was polemizing, especially with regard to animals and their treatment. Some critics expressed suspicions that the ending of *De soll. an.* is too brief and vague to be of Plutarch’s authorship, but Helmbold (1957, p. 312, 479, fn. c) saw it as a possible indication that “the whole debate is in reality a single argument to prove the thesis that animals do have some degree of rationality”. I would even state that it is implicitly an argument in favour of extending justice to animals, if rationality is considered a criterion of justice. However, the following analysis of *De esu carn.* will show that the rationality of animals does not have to be the most important reason for extending justice to them.

Analysis of selected passages from De esu carniū

The starting point of the discourse is a question about the reason of Pythagoras’ vegetarianism, which Plutarch at once inverts, asking about the origins of meat eating and the reasons why humans did begin to eat meat. According to him, it is consuming dead animals which needs an explanation, rather than rejecting such a diet. In chapter two, Plutarch attempts to answer his own question by invoking a hypothetical speech of one of the first men. By doing this, Plutarch aims to explain his contemporaries how animals begun to be killed

²⁰ Although the text explicitly says “sea animals”, it also mentions in fact freshwater animals, and even crocodiles or certain birds that live close to water.

and eaten: it was a necessity due to the prevailing of famine. This explanation is followed by accusations and reproaches because the speaker notices contemporary abundance and welfare, thus expressing his astonishment about the fact that men still practice killing and eating animals:

But you who live now, what madness, what frenzy drives you to the pollution of shedding blood, you who have such a superfluity of necessities? [...] You call serpents and panthers and lions savage, but you yourselves, by your own foul slaughters, leave them no room to outdo you in cruelty (I, 2.994A-B).

This condemning passage contains the Greek words *μιαφονία*, a noun translated as “shedding blood”, and *μιαφονεῖν*, a verb translated as “foul slaughters”, which are words neither simply for “killing” nor typically used with regard to the killing of animals – these usually come from the ritual context and mean offering a sacrifice. They consist of two lexemes: *μιαίνω*, a verb for “stain”, “sully”; “taint”, “defile”, and *φονή*, a noun for “carnage”; “blood shed by slaying”. As such, they constitute a negative term for murdering, staining oneself with murder, and they are usually applied to humans. The fact that Plutarch calls killing animals by the word meaning one of the worst crimes among humans indicates, in my opinion, that he considered it an act against justice, which is supposed to be normatively applied also to animals.

In chapter four, the philosopher speaks again in his own name, wailing that nothing can dissuade humans from killing animals, even their cries and squeaks, when they are led to the slaughter. Once more he uses a rhetorical figure and quotes a hypothetical speech, although it is only one sentence. But what is strikingly unique is that this sentence is an attempt to translate these animal moans and squeaks into human language:

No, for the sake of a little flesh we deprive them of sun, of light, of the duration of life to which they are entitled by birth and being. Then we go on to assume that when they utter cries and squeaks their speech is inarticulate, that they do not, begging for mercy, entreating, seeking justice, each one of them say, “I do not ask to be spared in ease of necessity; only spare me your arrogance! Kill me to eat, but not to please your palate!” (I, 4.994E)

Helmbold simplified the original text in his translation, so it requires a closer look at the Greek words to get a better understanding. He translated ψυχῆς as “them”, while its precise meanings are “breath”, “spirit”, “life”, “soul”, and it is grammatically singular genitive. So, that particular life or soul of an animal is being deprived of sun, light and the duration of life (τὸν τοῦ βίου χρόνον) to which it was born. The key element in the sentence is the Greek preposition ἐπὶ with dative, which can express cause, reason or purpose. According to this idea, an animal has the basic right to live its own life just for having been born and for living – Dierauer (1977, p. 274) described this stance as the “polemical antithesis to Stoic anthropocentrism”. Violation of this right is therefore treated as violation of justice itself, and as a crime. In the second part of the passage cited above, Plutarch uses metaphors to explain the message hidden behind the cries and squeaks of animals led to slaughter. Again, Helmbold’s translation is not precise enough. Plutarch says that these animals’ voices are in fact “supplications and entreaties and forensic speeches” (παραιτήσεις καὶ δεήσεις καὶ δικαιολογίας). The first two terms are completely understandable, but the third needs a comment. The word δικαιολογία means kind of speech that is given in a court in defence of somebody. Applying such a word to animals may be ascribing indirectly to them not only certain consciousness of justice, but also subjectivity. Newmyer (2006, p. 62) points out that “the true horror of the scene emerges only if we realize that, in this case, the animal has a sense of justice superior to that of humans who exploit it” and that Plutarch appeals here to human emotion. But in regard to the content of this hypothetical speech, it can be confusing, because an animal actually agrees to be killed and eaten. So, does it mean that Plutarch allowed killing animals for food? In *De soll. an.* he allowed killing animals, but as a defence or a necessity (7.964E-F). In this case, he also recognizes a ground for excluding, so to speak, criminal responsibility with the justifying of the act, again a matter of necessity, not of pleasure. If a man is not able to feed on food that are not from animals, such as the first men from the passage of *De esu carn.* I, 2.993D-994B or Nomads and Troglodytes from the passage of *De soll. an.* 6.964A, and if eating animal flesh is the only condition for survival, then killing and feeding on animals are justified.

Plutarch goes even further. His approach is characterized more by realism than strict adherence to the principles of vegetarianism. At the beginning

of the second speech of *De esu carn.*, he seems to give up his principles by allowing the eating of meat, but he also asks for restraint, self-reflection and humane treatment of animals:

Yet if, for heaven's sake, it is really impossible for us to be free from error because we are on such terms of familiarity with it, let us at least be ashamed of our ill doing and resort to it only in reason. We shall eat flesh, but from hunger, not as a luxury. We shall kill an animal, but in pity and sorrow, not degrading or torturing it (II, 1.996E-F).

This actually repeats and clarifies the message from the passage quoted above (I, 4.994E). A detail to be noticed is that the translated phrase "free from error" in Greek is expressed by the word ἀναμάρτητον, which also means "blameless", "guiltless". A similar argument, though with certain reservations, can be found in *De tuenda sanitate praecepta*, where Plutarch advises against eating meat, most of all for health reasons, but he still allows it. There he says:

But since custom has become a sort of unnatural second nature, our use of meat should not be for the satisfaction of appetite, as is the case with wolves or lions; but while we may put it in as a sort of prop and support of our diet, we should use other foods and relishes which for the body are more in accord with nature and less dulling to the reasoning faculty, which, as it were, is kindled from plain and light substances.²¹ (Plut. *De tuenda sanit. praec.* 18.132A)

Helmbold (1957, p. 537), who seems skeptical about Plutarch's ideas, considered this passage an excuse for flesh-eating. The philosopher would have changed or softened his views over time because *De tuenda sanit. praec.* is his later work, with 81 AD as *terminus post quem*, as there is a reference to the death of Emperor Titus (Plut. *De tuenda sanit. praec.* 5.123D), whereas *De esu carn.* is one of Plutarch's early works (Krauss, 1912, p. 80-83). However, in the passage from *De esu carn.* cited above (II, 1.996E-F), there is permission for eating meat, so one can hardly argue serious changes in Plutarch's thinking. He is consistent, as he strongly advises against eating meat and killing animals by presenting a series of arguments from various fields, but at the same time he realises how

²¹ Babbitt's translation.

difficult it can be to accomplish his postulates (II, 1.996D-E). Because of that, he is content with advising his audience to reduce the consumption of meat, and with arousing compassion and remorse in order to at least prevent human cruelty to animals.

There was indeed cruelty to animals in Antiquity, especially in the age of the Roman Empire, and nobody doubts it. Plutarch himself in *De esu carn.* II, 1.997A mentions brutal examples of treatment towards certain farm animals, bred for human consumption. But he also mentions quite a few unexpected cases of a human being punished for animal abuse:

Two days ago in a discussion I quoted the remark of Xenocrates,²² that the Athenians punished the man who had flayed a ram while it was still alive; yet, as I think, he who tortures a living creature is no worse than he who slaughters it outright. But it seems that we are more observant of acts contrary to convention than of those that are contrary to nature (I, 7.996A-B).

Plutarch does not present any details of that incident because he was probably talking about it in a conversation he had two days before, but he still refers to the case just to provide an additional commentary. And this is actually a critical one: the punishment was imposed because someone acted contrarily to convention and tortured a living animal, but in Plutarch's opinion it should not be considered worse than just taking its life away. Killing, which he calls an act contrary to nature, is commonly accepted by people, while flaying an animal alive involves punishment. Plutarch cries out against human inconsistency, namely that men are more concerned about acts of lesser rank. Regardless of the specific circumstances of that incident, it is clear from Plutarch's statement that he is strongly against killing animals.

The drastic examples of fattening and killing animals in passage II, 1.997A, which demonstrate certain cruel practices aimed at improving the taste of their meat, serve Plutarch to present another issue he criticizes about eating animals:

²² Helmbold in Loeb's edition does not follow the conjecture of Pohlenz, who adds the conjunction *καὶ* before *ὅτι*. It changes the meaning of the passage because the reading from the manuscript suggests that it was Xenocrates who told about this incident with the Athenians, setting the *terminus ante quem* of the incident in 396 BC, when Xenocrates died. In any case, the date of this incident is irrelevant for the topic of this article, so I leave Helmbold's version unchanged.

From these practices it is perfectly evident that it is not for nourishment or need or necessity, but out of satiety and *insolence* and luxury that they have turned this *lawless* custom into a pleasure. [...] so intemperance in eating passes beyond the necessary ends of nature and resorts to cruelty and *lawlessness* to give variety to appetite. [...] Just so intemperate intercourse follows a *lawless* meal (II, 2.997A-C).

The objection is simple and returns to the beginning of the first speech of *De esu carn.*: it is not necessary for humans to feed on animals, but they still do that only for their pleasure. Plutarch uses a strongly negative term ὕβρις, which in Greek has a broader meaning than just “insolence”; *nota bene* it was used once before to describe a man’s attitude towards animals in a cited “forensic speech” from the passage I, 4.994E (translated as “arrogance”). So, because of this attitude, men “have turned this lawless custom into a pleasure” (ἡδονὴν πεποιήνται τὴν ἀνομίαν). The Greek word ἀνομία is of particular interest here. It consists of negating *alpha privativum* and lexeme νόμος, meaning “law”. LSJ dictionary also records it as *oppositum* of δικαιοσύνη, which means “justice”. Subsequently, eating meat is described with the words παρανομία and παράνομος, in which there is a παρά preposition (“aside”, “beyond”, i.e., “amiss”, “wrong”), used as a negating prefix instead of *alpha privativum*. So, in this short passage Plutarch three times refers to eating meat as to acting against justice or law, although in the previous chapter, at the beginning of second speech, there was his conditional permission to eat meat. However, conditional permission for something is not synonymous with justifying it – I will return to that question in my conclusion.

Since various thinkers joined the discussion on justice for animals through history, *De esu carn.* makes references several times to other philosophers who contributed to this discussion. Unsurprisingly, Pythagoras and Empedocles are referenced: “Pythagoras and Empedocles who try to accustom us to act justly toward other creatures also” (II, 3.997E). To be precise, Plutarch uses the phrase εἶναι δίκαιος, which means “to be observant of duty to gods and men”, “righteous”; “lawful”, “just”. It is especially worth noting how he terms animals themselves in the sentence above and in the next quotation: “But apart from these considerations, do you not find here a wonderful means of training in social responsibility? Who could wrong a human being when he found himself so gently and humanely disposed toward other non-human creatures?” (I, 7.996A)

Plutarch argues that vegetarianism and abstinence from killing animals is a good exercise for “humanity, benevolence and kind-heartedness” because these are the primary meanings of the Greek word φιλανθρωπία. He simply assumes that a man so gentle and humane to creatures alien and not akin (ἀλλότρια καὶ ἀσύμφυλα, translated by Helmbold as “other non-human creatures”) would not wrong another man, a creature of the same kind. Plutarch clearly underlines this “otherness” of animals and this is an element that distinguishes his attitude. His predecessors, especially those originating from the Pythagorean tradition, pointed rather to the kinship of animals and humans, sometimes even suggesting that they had the same soul (Guthrie, 1962, p. 186-187). But abstinence from killing animals because of the presence of human’s soul in them still remains anthropocentric. The quotation above also includes anthropocentric argument because vegetarianism is presented as a means of improving men’s attitude towards each other, as avoiding violence against weaker creatures is supposed to mould the same attitude towards equal creatures. However, it should be noticed that Plutarch intentionally considers animals beings other and different, and that he does not base his postulate of justice for animals on their supposed similarity to humans.

Before the text breaks off, the philosopher invokes the opinion of the Stoics, with whom he polemizes. Although speeches in *De esu carn.* are related to eating meat, a question about justice towards animals is also directly asked at the end:

“Of course”, they say, “we human beings have no compact of justice with irrational animals”. Nor, one might reply, have you with perfume or exotic sweetmeats either. Refrain from animals also, if you are expelling the useless and unnecessary element in pleasure from all its lurking-places.

Let us, however, now examine the point whether we really have no compact of justice with animals; and let us do so in no artificial or sophistical manner, but fixing our attention on our own emotions and conversing like human beings with ourselves and weighing... (II, 6-7.999A-B)

Twice here is used a sentence almost the same as in *De soll. an.*, which expresses the position of the Stoics that there can be no concept of justice in relation to animals (“Therefore those who deny that there is any kind of justice

owed to animals.”, *De soll. an.* 14.970B). Plutarch opposes them by saying that they should refrain from animals as they refrain from perfume or sweetmeats, as well as from unnecessary and useless things. After all, one of Plutarch’s main arguments is that eating meat is something unnecessary. In chapter seven he announces the discussion on the subject of justice proper. Assumedly, this discussion would not take place in accordance with the principles of rhetorical art, but in accordance with “fixing our attention on our own emotions and conversing like human beings with ourselves and weighing”. Unfortunately, the rest of the text is missing, so there is no actual discussion in *De esu carn.* aimed primarily at the topic of justice for animals. However, Plutarch appealed to emotions more than once regarding the eating of animals, which is closely related to the issue of justice. So in spite of the loss of part of the text, one can describe quite accurately Plutarch’s understanding of justice toward animals.

Conclusion

Plutarch believed that justice should also apply to animals. He meant by that resigning from killing animals and giving them the right to life. He repeatedly refers to killing animals and eating meat as an offence against the law or even the nature. Nevertheless, in the interspecies justice there would be exceptions to the prohibition of killing. These exceptions would be allowed only by necessity. For instance, it would be permissible to kill dangerous and harmful animals in self-defence. Killing animals for food may also be allowed, but only if a man is unable to feed himself with foods of vegetable origin and if this is his only way of survival. Plutarch also postulates just treatment of animals working with men. Of course, animals can be used for work especially because in Antiquity people could not do without the help of animals in many spheres of life, so the postulate of complete abandonment of their work would be unthinkable. However, the use of animals must be limited by certain rules. First of all, working animals cannot be overloaded, so using them cannot be harmful to them. Moreover, in exchange for their work, they should be cared for, even in their old age when they can no longer work. This is the ideal situation in the view of the philosopher of Chaeronea. However, Plutarch was aware of how difficult his ideal vision of justice between humans and animals is to achieve. Consequently, he simultaneously offers a

softer version of his postulates. He at least urges people not to mistreat animals, since giving up their meat is impossible. He also calls for limiting meat consumption by arguing health reasons, but his intention possibly is to reduce the number of animals being killed.

The sources of such a friendly attitude of Plutarch to animals include both the vegetarianism of the Pythagorean and Orphic traditions, resulting from religious motives, and the approach to animals and their rationality presented by the Platonic Academy. These inspirations, merging in the person of Plutarch with his individual and benevolent nature, resulted in the creation of the theory of justice towards animals described in this paper.

Article received on 19.09.2018, accepted on 02.01.2019.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

Aratus. *Phaenomena*. Callimachus. Hymns and Epigrams. Lycophron. Aratus. Translation by A.W. Mair & G.R. Mair, 1921. Available online: <<http://www.theoi.com/Text/AratusPhaenomena.html>>. Access: 11 fev. 2019.

Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Edited by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894. 1

_____. *Politica*. Edited by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Chrysippus. *De Anima Hominis*. Stoicorum Veterum Fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Stuttgartiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1964, vol. 2.

Diogenes Laertios. *Lives of Eminent Philosophers*. Edited by R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Empedocles. *Katharmoi*. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

Euripides. *Alcestis*. Cyclops. *Alcestis*. *Medea*. Edited and translated by David Kovacs. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2001.

_____. *Hippolytus*. Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba. Edited and translated by David Kovacs. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1995.

Herodotus. *Histories*. Translation by A.D. Godley. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1960, vol. 1.

Hesiod. *Works and Days*. The Homeric Hymns and Homeric. Translation by Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1959.

Plato. *Leges*. Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Oxford Classical Texts, 1907, vol. 5.

Plutarch. Marcus Cato. In: *Lives*. Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1912, vol. 2.

_____. *Moralia*. Translation by Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1928, vol. 2.

_____. *Moralia*. Translation by W.C. Helmbold. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1939, vol. 6.

_____. *Moralia*. Translation by Harold Cherniss & W.C. Helmbold. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1957, vol. 12.

_____. *Plutarchi Chaeronensis Moralia*. Recognovit Gregorius N. Bernardakis. Lipsiae, 1891, vol. III.

_____. *Plutarchi Chaeronensis Moralia*. Recognovit Gregorius N. Bernardakis. Lipsiae, 1892, vol. IV.

_____. *Plutarchi Chaeronensis Moralia*. Recognovit Gregorius N. Bernardakis. Lipsiae, 1895, vol. VI.

Porphyry. *On Abstinence from Killing Animals*. Translated by Gillian Clark. London/New York: Bloomsbury Academic, 2014

Secondary Sources

Balaudé, Jean-François. Parenté du vivant et végétarisme radical: Le «défi» d'Empédocle. In: Cassin, Barbara; Labarrière, Jean-Louis; Romeyer-Dherbey, Gilbert (eds) *L'animal Dans l'Antiquité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, p. 31-54.

Becchi, Francesco. Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco. In: Bandini, Michele; Pericoli, Federico G. (eds) *Scritti in Memoria di Dino Pieraccioni*. Florence: Istituto Papirologico G. Vitelli, 1993, p. 59-83.

_____. Irrazionalità e razionalità degli animali. *Prometheus*, vol. 26, 2000, p. 205-225.

Brink, Charles Oscar. Οικείωσις and Οικειότης: Theophrastus and Zeno on nature in moral theory. *Phronesis*, vol. 1, n. 2, 1956, p. 123-145.

Cornelli, Gabriele. *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.

Cornelli, Gabriele; McKirahan, Richard; Macris, Constantinos (eds) *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.

Dierauer, Urs. *Tier und Mensch im Denken der Antike: Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*. Amsterdam: B.R. Grüner, 1977.

Edwards, G. Fay. Irrational animals in Porphyry's logical works. A problem for the consus interpretation of *On Abstinence*. *Phronesis*, vol. 59, 2014, p. 22-43.

_____. The purpose of Porphyry's rational animals. A dialectical attack on the Stoics in *On Abstinence From Animal Food*. In: Sorabji, Richard (ed.) *Aristotle*

Re-Interpreted. New Findings On Seven Hundred Years Of The Ancient Commentators. London: Bloomsbury Academic, 2016, p. 263-290.

Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Haussleiter, Johannes. *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann, 1935.

Hubert Jr, Martin. Plutarch's *De Sollertia Animalium* 959 B-C: The discussion of the encomium of hunting. *American Journal of Philology*, vol. 100, n. 1, 1979, p. 99-106.

Krauss, Fritz. *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im Plutarchischen Schriftenkorpus*. Nürnberg: Druck von J. L. Stich, 1912.

Lecky, William Edward Hartpole. *History of European Morals: From Augustus to Charlemagne*, Vol. 1. London: Longmans, Green, and Co., 1890.

Miszczyński, Damian. *Wegetarianizm orfików i pitagorejczyków oraz jego możliwe przyczyny na podstawie wybranych źródeł literackich*. MA Thesis in Classical Philology. Kraków: Institute of Classical Philology, Jagiellonian University, 2015.

Newmyer, Stephen T. Plutarch on justice toward animals: Ancient insights on a modern debate. *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, vol. 1, n. 1, 1992, p. 38-54.

_____. Just beasts? Plutarch and modern science on the sense of fair play in animals. *The Classical Outlook*, vol. 74, n. 3, 1997, p. 85-88.

_____. *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, London/New York: Routledge, 2006.

_____. *Animals in Greek and Roman Thought: A Sourcebook*, London/New York: Routledge, 2011.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Roskam, Geert. Plutarch against Epicurus on affection for offspring: A reading of *De amore prolis*. In: Geert, Roskam; van der Stockt, Luc (eds) *Virtues For The People: Aspects Of Plutarchan Ethics*. Leuven: Leuven University Press, 2011, p. 175-202.

Sorabji, Richard. *Animal Minds & Human Morals: The Origins of the Western Debate*, 1st Edition 1993. London: Duckworth, 1995.

Steiner, Gary. Plutarch on the question of justice for animals. *Ploutarchos, n.s.*, vol. 7, 2010, p. 73-82.

Tsekourakis, Damianos. Pythagoreanism or Platonism and ancient medicine? The reasons for vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'. In: Haase, Wolfgang (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.36.1*. Berlin/New York: De Gruyter, 1987, p. 366-393.

West, Martin L. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Ziegler, Konrat. *Plutarchos von Chaironeia*. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1964.

ALIMENTAÇÃO E TABUS ALIMENTARES NO EGITO ANTIGO: PODE-SE TRATAR DE VEGETARIANISMO?

Cintia Alfieri Gama-Rolland¹

RESUMO: Este breve artigo pretende apresentar, em linhas gerais, a alimentação egípcia e suas fontes vegetais e, principalmente, as de origem animal, tentando mostrar em que medida essa dieta pode se tratar ou não de vegetarianismo. Serão abordados temas como a horta e o pomar, o uso de cereais, as carnes e peixes disponíveis para alimentação, bem como os tabus alimentares, que podem ser tanto animais quanto vegetais. Para abordarmos os tabus alimentares, faremos uma incursão na religião egípcia antiga e na relação da mesma com os alimentos, tanto no mundo dos vivos quanto no *post mortem*.

PALAVRAS-CHAVE: Alimento; Vegetarianismo; Religião; Tabu.

ABSTRACT: This short article intends to present, in general lines, the Egyptian nourishing habits, their sources of vegetable and, mainly, foods of animal origin, aiming to demonstrate to what extent one may establish an ancient Egyptian vegetarianism. Themes such as gardens and orchards will be approached, as well as the use of cereals, meats and fishes available for nourishment, and food taboos, which could be either of animal or vegetable origin. To approach such taboos, we will advance into the ancient Egyptian religion and its relation to food, both in the world of the living and in the *post mortem*.

KEYWORDS: Food; Vegetarianism; Religion; Taboo.

Dentre os estudos referentes ao Egito Antigo, a alimentação e a vida cotidiana estão entre os campos em maior desenvolvimento por serem temas novos na egiptologia tradicional. Entretanto, quando tratamos de alimentação no Egito Antigo, um ponto ainda pouco conhecido é o vegetarianismo, já que os livros que abordam a questão da alimentação calam-se sobre essa prática. Dentre eles, podemos citar os trabalhos de Wilson (1998), Peters-Destéract (2005) e Tallet (2005).

Tratar da questão do vegetarianismo no Egito Antigo não é uma tarefa fácil, já que não há informações precisas sobre o tema e não sabemos ao certo se há algo alimentalmente semelhante ao que, nos dias de hoje, chamamos de

¹ Doutorado pela EPHE em Ciências da Religião do Mundo Antigo. Pós-doutoranda pela UFRJ. E-mail: gamacintia@hotmail.com.

vegetarianismo.² Na verdade, o conceito de vegetariano parece ser ausente da sociedade egípcia, o que faz com que falar do vegetarianismo nessa sociedade antiga seja algo anacrônico. Entretanto, podemos falar de tabu alimentar, o qual, por diversas vezes, passa pelo consumo de alimentos de origem animal. Assim, tratar-se-á neste artigo dos alimentos de origem vegetal mais utilizados pelo povo egípcio antigo, bem como os tabus alimentares dos mesmos, mas sem que esse tema possa ser nomeado como vegetarianismo.

Antes de abordarmos os componentes da alimentação egípcia antiga, devemos mencionar que deveria existir certa variedade nos regimes alimentares, isto é, uma diferença entre a alimentação da elite e dos grupos populares. Um bom exemplo dessa questão é a carne bovina, praticamente onipresente nas representações nas paredes de mastabas, a qual deveria figurar raramente no cardápio das populações mais pobres ou mesmo no dos camponeses, que compunham juntos 90% da população egípcia. A diferença nos alimentos consumidos também se deve aos momentos de cheia ou seca do Nilo que podem representar períodos de abundância ou penúria.³ Lembre-se também que a alimentação anual era guiada pelo calendário agrícola, bem como pelo das festas religiosas. Desse modo, ao analisarmos a alimentação egípcia, uma multiplicidade de fontes devem ser abordadas, pois se nos guiarmos apenas pela religião, pelos textos, pelas representações nas sepulturas ou mesmo pelas oferendas, podemos ter uma visão enviesada do sistema alimentar desse povo.

Vegetais e cereais na alimentação egípcia antiga

A maior parte dos alimentos consumidos pelo povo egípcio antigo era constituída por verduras, legumes, frutas e grãos, o que é explicado principalmente pelo fato da maior parte da população egípcia não ter acesso a alimentos de origem animal diariamente (Tallet, 2005, p. 135). Muito provavelmente os legumes e verduras seriam os maiores complementos de uma dieta basicamente composta por cereais, sendo que as frutas parecem ter sido

² Para que fique mais explícito o que consideramos como vegetarianismo, usamos a definição de Dombrowski (1984, p. 1-3), na qual há uma relação direta entre a abstinência de carne e algum sistema filosófico, seja no campo da ética, da religião ou na formação de uma visão de mundo.

³ Nas autobiografias do Primeiro Período Intermediário (2.140-1.995 a.C.), a fome é uma questão bastante tratada, mas não sabemos até que ponto as crises descritas são verdadeiras ou apenas licenças literárias.

artigos luxuosos, cultivados em pomares muitas vezes privativos aos templos, família real e pessoas de um alto nível social.

Informações referentes à utilização de frutas, verduras, legumes e cereais na cozinha egípcia antiga nos são fornecidas pelos restos alimentares encontrados em tumbas, listas de oferendas e na reprodução de oferendas feitas em miniaturas, de material mais durável, como a cerâmica. A partir dessas evidências, sabemos que dentre as frutas que conhecemos atualmente, os egípcios consumiam uvas, tâmaras e o figo (Tallet, 2005, p. 138). Dentre elas, a tamareira parece ser nativa do Egito e o seu fruto era chamado de *bener*, que significa doce ou açucarado. Mais tardiamente, os egípcios começaram a consumir a romã – provavelmente exportada para o Egito na XVII Dinastia (1.543-1.292 a.C.) – (Peters-Destéract, 2005, p. 46), a maçã – importada da Síria no Novo Império (1.550-1.070 a.C.) – (Peters-Destéract, 2005, p. 49), o melão e a melancia. Além dessas frutas, eles consumiam alimentos quase caídos em desuso na atualidade, dentre eles a chufa, que aos poucos tem voltado à moda devido às novas dietas, dentre elas aquela conhecida como dieta do neolítico.⁴ A chufa, *cyperus esculentus*, era utilizada para a realização de doces e bolachas, dentre eles o mais mencionado é a bolacha *shayat* (tumba de Rekhmire XVIII e papiro médico Ebers), feito com chufa, tâmaras e mel (Manniche, 1989, p. 43; Bresciane, 1997, p. 39-40; Berdinet, 1995, p. 269-271). Assim, mesmo se os egípcios conheciam certas frutas existentes até hoje, eles também se alimentavam de outras tantas espécies hoje esquecidas, tais como, além da chufa: figo de sicômoro, fruto da palmeira dum, fruto da palmeira argun, alfarroba e fruto da perséa (Peters-Destéract, 2005, p. 38-50). Também consumiam o lótus e o papiro para fins alimentares (Peters-Destéract, 2005, p. 22-25).

De acordo com as fontes arqueológicas, os camponeses se alimentavam essencialmente de diferentes variedades de pães feitas de cevada e trigo, bem como de cerveja. Sabemos, inclusive, que os grandes trabalhos estatais tinham o pagamento de seus trabalhadores calculados sempre em quantidades variáveis de pão e cerveja, de maneira que é provável, inclusive, que esses dois alimentos servissem como moeda de troca (Tallet, 2005, p. 47-48).

⁴ Dieta que começou a ser usada na década de 1970 e que consiste numa alimentação baseada em carne, peixes, frutos e vegetais, sem o consumo de cereais processados, laticínios, sal e açúcar branco.

Os egípcios também conheciam diversas féculas, tais como as favas, a lentilha, o grão de bico e as *cowpeas* (*vigna unguiculata*), um tipo de leguminosa herbácea adaptada ao clima seco. No que concerne os vegetais, eles também usavam quiabo, cebola, alho, alho-poró, aspargos, aipo, couve, nabo, rabanetes, alcachofras, alface, endívias, pepino, agrião, salsa, abobrinha e berinjela. Diversos condimentos também eram conhecidos por esse povo: canela, anis, endro, cominho, coriandro, louro, menta, zimbro, manjerona e fenacho, além do sal terrestre e o natrão.⁵

Nosso objetivo aqui não é discorrer sobre todos os alimentos consumidos pelos egípcios antigos, mas mostrar que os mesmos possuíam um rol bastante vasto de possibilidades alimentares no que diz respeito tanto a cereais quanto a frutas e legumes. Sabemos também, apenas para complementar as informações acima, que os métodos de produção e consumo eram bastante variados, podendo ser cozidos, fritos, assados ou ingeridos crus. Assim sendo, caso fosse do interesse do povo egípcio, uma alimentação feita apenas com fontes de nutrientes vegetais seria largamente possível.

A carne na alimentação egípcia antiga

Os egípcios antigos parecem ter tido uma grande variedade de carnes à sua disposição, tanto por conta da domesticação de animais quanto da caça. Dentre os animais domésticos, os mais comuns eram o porco, a cabra e o carneiro, dos quais diversos ossos foram encontrados principalmente em Tell el-Amarna (Tallet, 2005, p. 91). Mesmo se esses animais domésticos foram possivelmente os mais comuns, nas representações tumulares o que predomina são os bovídeos. Aparentemente, essa teria sido a carne mais apreciada, sendo que os faraós, a família real e as grandes instituições religiosas tinham rebanhos de milhares de cabeças de gado bovino, especialmente nas zonas semiáridas onde o cultivo era difícil (Tallet, 2005, p. 91). Mesmo se o acesso à carne era difícil para a maioria da população, sabemos da existência de um sistema de redistribuição por parte do clero das oferendas já consagradas. Essas doações eram feitas durante as grandes cerimônias religiosas e em outros momentos essas carnes das

⁵ Peters-Destéract (2005, p. 17-201) produziu um breve dicionário histórico de todos os alimentos conhecidos pelos egípcios antigos, bem como as fontes que os mencionam.

celebrações religiosas também eram vendidas por comerciantes (Tallet, 2005, p. 92). Dessa forma, bois inteiros eram utilizados como oferendas nos cultos diários e muito provavelmente distribuídos ou vendidos para a população em seguida.

Diversas cenas de açougue podem ser vistas nas paredes das sepulturas egípcias, o que possibilita um bom conhecimento do modo de abate: imobilizava-se o animal, cortava-se o pescoço, dessangrava-se com o movimento do membro anterior como se fosse uma bomba, recolhia-se o sangue num recipiente, retirava-se o couro, depois as entranhas e, por fim, cortava-se o animal (fig. 1).

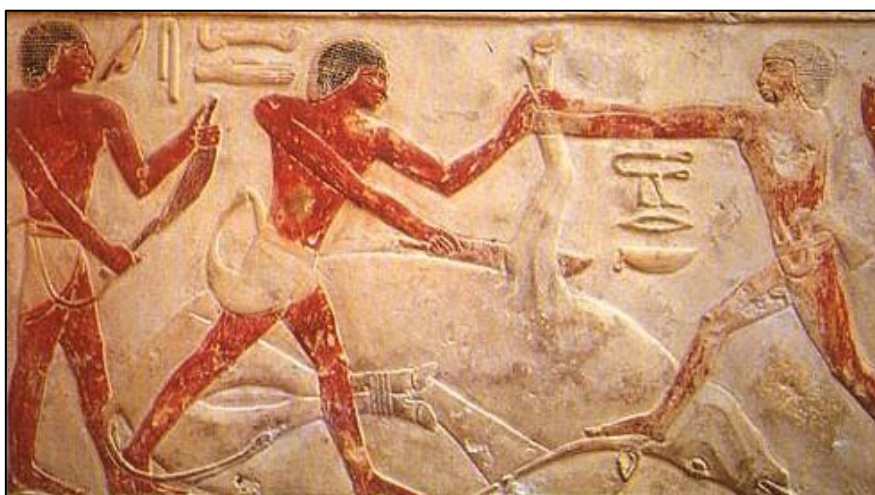


Fig. 1 – Cena de açougue, relevo da mastaba da princesa Idout, Antigo Império (2.750-2.140 a.C.), Saqqarah. Fonte: <<https://labalancedes2terres.info/spip.php?article243>>. Acesso em: 12 fev. 2019

Diferentes tipos de animais selvagens também eram consumidos, tais como o órix, addax, cabras-selvagens, gazelas, antílopes e hienas, que eram caçados ou mantidos em cativeiro. Eram também ingeridos ouriços, lebres e até ratos – restos de ossos desses pequenos roedores foram encontrados no estômago de múmias (Ikram, 1993, p. 33). No que concerne às aves, eles consumiam gansos (por volta de dez espécies), pombos, codornas e patos, já que o frango e as galinhas são conhecidas, no Egito, apenas a partir da época greco-romana. A caça às aves podia ser tanto recreativa quanto puramente alimentar. A caça recreativa era feita com *boomerangs* (fig. 2) e a puramente alimentar com armadilhas (fig. 3).



Fig. 2 – Cena de caça recreativa com boomerang, tumba de Nakht, necrópole tebana TT52, Novo Império (1.550-1.070 a.C.).

Fonte: <https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/nakht52/nakht_05.htm>.

Acesso em: 10 fev. 2019



Fig. 3 – Cena de caça com armadilha, tumba de Nakht, necrópole tebana TT52, Novo Império (1.550-1.070 a.C.).

Fonte: <https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/nakht52/nakht_05.htm>.

Acesso em: 10 fev. 2019

Na cena acima (fig. 3), podemos, inclusive, observar ânforas à esquerda, nas quais os patos eram conservados no mel. Essa era uma das técnicas de conservação usadas pelos egípcios juntamente com a salga com natrão, para a carne bovina e peixes, e a secagem ao sol, para a conservação de carnes vermelhas em geral. Vale lembrar que os patos e gansos também eram apreciados por sua gordura já que os egípcios a usavam para a técnica de conservação do *confit*. As carnes no geral eram grelhadas ou assadas, mas em diversas cenas podemos ver caldeirões e panelas (ex: Túmulo de Ankhtify, pintura no Túmulo de Qar e Idut e Túmulo de Pepiankh em Meir), mesmo se não sabemos como era o uso exato desse material.

Além do consumo das carnes, os egípcios tinham certa variedade em produtos lácteos. O leite de vaca, cabra e asna servia como bebida para os seres humanos e até mesmo para as crianças pequenas, o que é mostrado numa inscrição da XVIII Dinastia de El Kab, (1.543-1.292 a.C.), onde é descrito que 60 crianças consumiram o leite de três vacas, de 52 cabras e nove asnas (Marchall, 2015, p. 187-215).

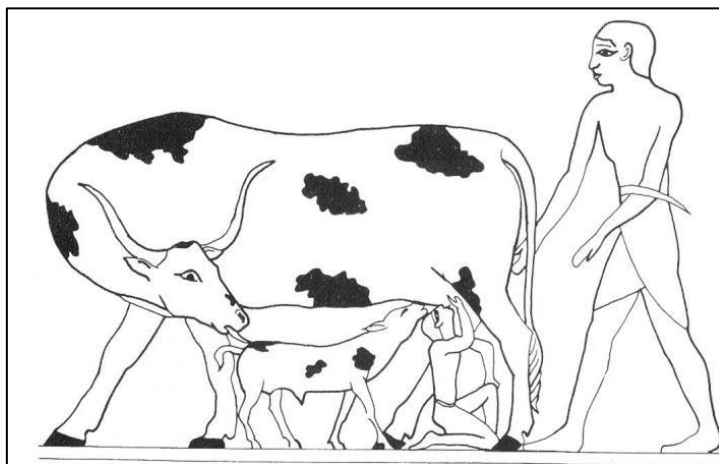
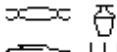



Fig. 4 – Adolescente mamando em uma vaca, tumba 15 de Baket, Beni Hassan, Médio Império (1.955-1.785 a.C). Fonte: Marchall (2015, p. 197).

A iconografia, assim como os textos, não deixa dúvida: o consumo de leite de outros animais parece ter sido algo corrente no Egito Antigo, tendo, inclusive, uma posição especial nas oferendas aos deuses (Peters-Destéract, 2005, p. 91). O queijo e a manteiga também eram produzidos e consumidos.

As gorduras animais também eram largamente consumidas. No palácio de Malqata, ao sul de Medinet Habou, foram encontradas 91 jarras com esse material (Peters-Destéract, 2005, p. 92). Há, inclusive, um termo egípcio para

essa gordura, que é representado pelo ideograma *adj* . Seu determinativo em forma de jarro () pode denotar que a gordura era derretida para ser colocada em jarros e armazenada (Peters-Destéract, 2005, p. 92).

Os ovos também figuravam nas oferendas funerárias, o que denota que estes também eram usados como alimentos. Com isso, podemos notar que o inventário de produtos de origem animal é bastante vasto, possibilitando diversas possibilidades alimentares.

Os peixes na alimentação egípcia antiga

Os peixes parecem ter sido um alimento bastante consumido pelos egípcios antigos. A pesca era vista tanto como uma forma de lazer, muito associada às elites, quanto como uma maneira de complementar a alimentação de base cerealífera, praticada principalmente pelas camadas populares, também sendo feita em larga escala em proveito do faraó.



Fig. 5 – Cena de pesca, mastaba de Mereruka, Saqqarah, Antigo Império (2.750-2.140 a.C.).
Fonte: <<https://egypte-eternelle.org/index.php/fr/necropoles/mastabas/ancien-empire/mereruka>>. Acesso em: 05 fev. 2019

Para fins recreativos, os peixes poderiam ser pescados com anzol ou arpão; já para pesca em quantidade eram utilizadas armadilhas e redes de arrasto. Pelos desenhos, podemos notar que os peixes eram pescados no Rio Nilo e, dentre eles, é possível identificar: siluros, carpas, percas, tilápias, dentre outros, sendo que um dos mais apreciados era a tainha, um peixe de mar cujas ovas eram utilizadas para fazer a *poutargue*⁶ (Tallet, 2005, p. 124).

Os peixes deviam constituir a maior fonte de proteína animal da população egípcia antiga, podendo ser ingeridos frescos ou em conserva na salmoura. De acordo com Heródoto “dos peixes, alguns são consumidos crus, depois de secados ao sol, e outros, curtidos em salmoura” (Hdt. 2.77).

⁶ Alimento preparado até hoje em Marselha e na Espanha. Consiste nas bolsas de ovas alaranjadas das tainhas que são retiradas, limpas e colocadas no sal por meia hora, sendo, em seguida, prensadas entre duas tábuas e postas para secar num trançado de caniços (Peters-Destéract, 2005, p. 267-281).

*Tabus alimentares ligados aos alimentos de origem animal*⁷

As fontes que tratam de tabus alimentares associados ao consumo de carne são extremamente escassas e tratam apenas do período greco-romano. Nos templos ou textos egípcios nada denota que essa prática tenha sido generalizada. Tais fontes apresentam evidências desses tabus, mas eles parecem ter sido mais sociais do que religiosos e, se religiosos, confinados a um grupo de pessoas ou região específicas, não algo institucionalizado (Wilson, 2001, p. 35). Por exemplo, temos registros de que o consumo de porco possivelmente foi um tabu para os antigos egípcios. De acordo com Heródoto (2.47),

Os egípcios têm o porco como um animal impuro; se alguém esbarra em um ao passar, ele vai se jogar no rio com suas roupas; quanto aos guardadores de porcos, ainda que sejam egípcios de nascimento, eles são os únicos que não penetram em nenhum santuário no Egito.

Essa observação é confirmada por Plutarco, que fornece uma razão bastante estranha ao confirmar essa prática. De acordo com ele, o leite de porca fazia aparecer “sobre o corpo de quem o bebia a lepra e outras terríveis doenças cutâneas” (Plut. *De Is. et Os.* 326).

Mesmo se Heródoto (século V a.C.) e Plutarco (séculos I-II d.C.) afirmam essa rejeição ao porco, não devemos esquecer que a visita de ambos ao Egito é bastante tardia, estando muito longe de representar a realidade do período faraônico (3.000-332 a.C.) já que esse animal era ingerido durante as festividades que comemoravam a vitória de Hórus contra Seth. Durante o Médio Império (1.955-1.785 a.C), em Kahun, e na XVIII Dinastia (1.543-1.292 a.C.), em Tell el Amarna, o porco devia ser muito consumido, uma vez que grandes quantidades de ossos desse animal foram encontrados lá, indicando que o porco tinha um papel fundamental na dieta das camadas de trabalhadores egípcios (Wilson, 2001, p. 35). Dessa forma, a restrição ao consumo de porco não pode ser configurada como um verdadeiro tabu alimentar, ao menos não em todas as épocas nem em todas as regiões do Egito, tampouco algo oficial ou

⁷ Os egípcios antigos também apresentavam tabus alimentares de origem vegetal que não serão discutidos nesse artigo por não estarem relacionados com o tema proposto, tais como: alho, cebola, favas, sal, vinho e alguns grãos.

institucionalizado como poderíamos pensar apenas levando em conta Plutarco e Heródoto. Com o decorrer de mais de 2.000 anos de história egípcia e culto à Hórus e Seth, é possível que o consumo de alimentos e suas associações religiosas tenham passado por alterações, o que justificaria o fato desses dois autores gregos descreverem o consumo do porco como algo nefasto. Nesse sentido, podemos imaginar que, com o passar do tempo, esse animal tenha sido associado ao deus Seth, o que fez com que, em alguns lugares, seu consumo tenha sido mal visto.

É notável que imagens de porcos não são encontradas em contexto funerário, que esse animal não é mencionado dentre os alimentos consumidos pelo morto e sua família e que o mesmo não é achado como oferenda em sepulturas. Contudo, sua figura é bastante comum nos relevos que representam refeições e seus restos foram descobertos, como já mencionado, em diversos sítios arqueológicos do fim do IV ao início do II milênio a.C., como Merimde, Maadi, Kom el-Hisn, Ibrahim Awad e Herakleópolis. Nesses sítios, os ossos de suínos são quase tão numerosos quanto os de carneiros e cabras e quase duas vezes mais numerosos do que os de bovídeos. Além disso, mesmo se no calendário de oferendas do Ramesseum os porcos não são mencionados, nas cozinhas desse templo foram encontrados diversos ossos de suínos. Aliás, no Novo Império (1.550-1.070) a.C., é sabido que o templo de Ptah possuía uma criação de diversos milhares de porcos. Assim, podemos inferir que, por ser comum, o porco não parece ter sido um alimento suficientemente prestigioso para compor um cardápio festivo ou mesmo oferendas (Farout, 2012, p. 61).

No que diz respeito ao peixe, já notamos anteriormente que ele era um alimento bastante comum na dieta egípcia, porém, ele nunca é mencionado nas listas de oferendas. No entanto, não podemos caracterizar essa ausência como prova de que houvesse qualquer tipo de interdição ou tabu referente a esse alimento, já que restos de peixes foram encontrados como oferendas em sepulturas (fig. 6). Dentre os peixes, o oxirinco, o lepidote e o fagre eram objetos de uma veneração particular associada ao mito osiríaco, pois o pênis do deus teria sido engolido por um desses peixes após os quatorze pedaços do corpo esquartejado de Osíris por Seth terem sido espalhados pelo Egito (Plut. *De Is. et Os.* 336). Além disso, peixes eram mumificados em Esna em homenagem a Hathor e outros peixes mumificados foram encontrados em Gurob, bem como em diversos templos no Egito (Peters-Destéact, 2005, p. 305).



Fig. 6 – Pequeno prato de cerâmica contendo peixes secos ao sol e tecidos, Tebas, BM EA 36191. Fonte: <https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=118654&partId=1&searchText=36191&page=1>. Acesso em: 13 fev. 2019

Heródoto (2.37) afirma que os sacerdotes egípcios “eram proibidos de comer peixes” e Plutarco confirma essa afirmação

eles se abstinham de todos os tipos de peixes. No nono dia do mês, enquanto cada egípcio comia diante da porta de entrada de sua casa um peixe assado, os sacerdotes não os comem, eles se contentam em fazer, diante de suas portas com que seus peixes sejam inteiramente consumidos pelo fogo (Plut. *De Is. et Os.* 324).

Todavia, novamente, não podemos acreditar unicamente no relato dos autores gregos que apresentam o peixe como excluído da alimentação dos sacerdotes, pois o papiro Harris, que apresenta as entregas aos templos efetuadas para as festas de Ramsés III, mostra um total de 441.000 peixes dados aos sacerdotes. Há relatos também de que os pescadores responsáveis por pescar peixes para o templo de Khnum eram isentos de impostos (Peters-Destéract, 2005, p. 306). Assim, se os peixes foram proibidos aos sacerdotes, isso deve ter sido apenas em alguns momentos ou festas específicas, não sendo uma interdição generalizada a todo e qualquer sacerdote nem a todo e qualquer momento.

Portanto, no que diz respeito às interdições alimentares, a prudência é essencial. Se esses tabus são invocados com frequência, não há nenhuma lista clara e específica dos mesmos e, se alguns alimentos são proibidos em certas circunstâncias religiosas, os mesmos víveres são autorizados no cotidiano

(Farout, 2012, p. 60). Devemos lembrar também que as oferendas encontradas em templos e tumbas não representam o que os egípcios comiam realmente, pois eram cerimoniais e muitas vezes mais ricas do que o usual do povo.

Alguns textos nas paredes dos templos ptolomaicos mostram que seria mal visto alimentar-se do animal no qual a divindade principal da região podia se encarnar (Tallet, 2005, p. 54). Os autores gregos, sempre interessados pelo que consideravam exótico, tinham grande apreço em citar esses tabus alimentares, mencionando, inclusive, disputas entre *nomos* vizinhos, por um ter se alimentado do animal cultuado no *nomos* vizinho (Tallet, 2005, p. 55). Vale lembrar que é impossível saber o que há de verossímil nesses relatos, já que Plutarco, por exemplo, é muito crítico no que se refere à zoolatria dos egípcios.

Na verdade, o maior medo e tabu para os egípcios era a falta de alimentos, tanto em vida quanto no mundo dos mortos. Há uma busca incessante nas representações, textos funerários e equipamento mortuário em geral em se evitar a fome ou ser obrigado a comer o inominável na outra vida. Assim, não haviam tabus alimentares muito claros e nem regras a serem aplicadas em todos os períodos e *nomos* ou *sepat* egípcios, mas o medo da fome era uma constante. Essa situação pode ser muito bem ilustrada pelo texto CT1011 dos *Textos dos Caixões*, “Fórmula para não comer excrementos na necrópole” (Carrier, 2004, p. 2142-2147):

A abominação é minha abominação! Não existe a possibilidade de que eu o coma! Os excrementos são minha abominação! Eu não os comerei! Os dejetos, não os comerei! [...] Eu quero viver de pão de espelta branco [...]. Eu quero viver das coisas doces saídas das quatro capelas e das estelas fronteiriças [...]

Esse texto mostra uma preocupação real egípcia: passar fome. Esse deveria ser o verdadeiro medo e tabu dos egípcios antigos. O excesso de dados referentes à necessidade de se alimentar, bem como as preces e oferendas que acabei de mencionar, mostram a excessiva preocupação com esse tema nesse mundo e no *post-mortem*.



Fig. 7 – Mesa com alimentos de oferendas funerárias contendo patos, pães, figos e peixes secos, Tebas, Novo Império (1.550-1.070 a.C.), BM EA 35939.

Fonte: <https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/search.aspx?searchText=35939>. Acesso em: 01 fev. 2019

Conclusão

Primeiramente, devemos lembrar que as fontes utilizadas para o estudo da alimentação egípcia são variadas: textuais, arqueológicas e epigráficas. No que concerne à arqueologia, temos os restos de alimentos depositados em sepulturas como oferendas e que foram conservados em fragmentos ou recipientes inteiros de cerâmica; no que diz respeito às fontes epigráficas, há diversos textos funerários que tratam da alimentação, fórmulas de oferendas, textos jurídicos, além de representações em tumbas ou em templos; isso apenas para citar os elementos mais comumente usados, pois, as fontes puramente textuais são oriundas do período greco-romano.

Se levarmos em conta toda essa documentação, notamos que os egípcios comiam sentados ou agachados e que deveriam ter três refeições por dia, compostas essencialmente de cereais, principalmente cevada e trigo, com os quais faziam diversas receitas de cerveja, pães e bolos, muitas vezes com frutas e mel. Eles também consumiam frutas (figos, figos de sicômoro, tâmaras, uvas, frutos da perséa, frutos do ziziphus, nozes da palmeira dum etc.), legumes secos (favas, lentilhas e grão de bico) ou frescos (cebola, alface etc.).

A partir dessa documentação, também sabemos que os peixes do Nilo forneciam uma grande parte das proteínas animais, sendo consumidos frescos ou tratados para uma maior conservação, principalmente em salmoura. Em segundo lugar, vinham as aves (patos, gansos, pombas e codornas), depois os porcos, os caprinos e os ovinos. Nos períodos mais recuados da história egípcia percebemos uma predominância de animais selvagens na alimentação, o que vai sendo alterado com o passar do tempo, havendo um aumento na proporção de animais domésticos.

Consumiam-se ainda diversos produtos lácteos, principalmente a manteiga. O leite era bastante usado, mas não há informações acerca do cozimento de carnes no leite. Esse povo conhecia diversos condimentos, como o sal terrestre (natrão), alho, cominho e coriandro. Além disso, o Egito também recebeu influências de outras culturas do Oriente Próximo, como a introdução da maçã vinda da Síria, ou ainda as oliveiras que chegaram no delta egípcio na época Ramessida (1.295-1.069 a.C.).

Contudo, mesmo se possuímos muitas informações referentes aos alimentos consumidos pelos antigos egípcios, assim como sobre as técnicas de caça, produção e consumo dos mesmos, sua vida cotidiana ainda nos parece misteriosa, pois elas são provenientes de oferendas, textos ou representações tanto funerárias e religiosas. Desse modo, não podemos afirmar ao certo em que medida essas representações denotam o dia a dia desse povo. Como exemplo, podemos mencionar o consumo do gado bovino. A carne de gado bovino parece ter sido um alimento raro e luxuoso, assim como o vinho, que tinha uma pequena produção no Egito, sendo em sua maioria importado. Por conta disso, o boi, principalmente suas patas dianteiras, era um animal bastante prezado em oferendas funerárias, aparecendo nas representações das mesas de oferendas e nas sepulturas, sendo que, no cotidiano, deveria ter sido bastante raro nas mesas da população egípcia, principalmente nos grupos menos abastados.

Como vimos, o Egito pode ter tido certos tabus alimentares, mas nos é difícil afirmar que eles tenham sido generalizados para todas regiões ou épocas de sua história. Lembremos que ainda é mais complexo tratarmos dessa questão pelo fato das fontes serem tardias, muitas delas dos períodos ptolomaico ou greco-romano, as quais acabam por mostrar, em maior ou menor medida, uma interpretação enviesada de momentos específicos da história egípcias.

No entanto, se não podemos ter certeza do cotidiano e dos tabus alimentares dessa sociedade, podemos afirmar com certa confiança que o vegetarianismo parece não ter existido no Egito Antigo. Ao menos não como algo praticado, aconselhado ou seguido por um grupo de pessoas ou alguma corrente religiosa que tivesse deixado regras, comentários ou menções à interdição ou escolha da não ingestão de produtos de origem animal. Não conhecemos nenhum documento egípcio antigo tratando dessa questão, o que nos leva a concluir que a inexistência de fontes que mencionem uma prática de abstenção de produtos de origem animal em mais de três mil anos de história sugere a não existência da mesma no Egito Antigo, ou, se essa prática existiu, ela deve ter sido algo bastante isolado e muito raro.

De todo modo, grande parte da população egípcia das camadas mais populares tinha um baixo consumo de produtos de origem animal. Contudo, de maneira alguma essa situação pode ser caracterizada como uma prática vegetariana. Até o momento, não possuímos dados acerca de um possível vegetarianismo na Antiguidade egípcia.⁸ Portanto, podemos afirmar que os egípcios tinham certos tabus alimentares e mesmo fobias alimentares, mas o vegetarianismo não parece ter sido um deles.⁹

Artigo recebido em 03.12.2018, aprovado em 14.02.2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Hérodote. *Histoires*. Livre II «Euterpe». Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand. Première Edition 1930. Paris: Belles Lettres, 1982.

Plutarque. *Isis et Osiris*. Traduction Mario Meunier. Troisième édition. Paris: L'artisan du livre, 1924.

⁸ Quando tratamos do Egito Antigo, abordamos as práticas egípcias sem levar em conta as influências externas dos períodos tardios, como as influências greco-romanas ou mesmo os povos que foram anexados ao Egito ao longo de sua história.

⁹ No outono de 2019, será lançado um volume do Institut Français d'Archéologie Orientale, RAPH 43, editado por Marie-Lys Arnette, que se chamará *Religion et Alimentation en Égypte et Orient Anciens*. Com ele, talvez tenhamos uma nova perspectiva referente ao tema apresentado neste artigo.

Bibliografia Crítica

Barguet, Paul. *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*. Paris: Éditions de Cerf, 1967.

Berdinet, Thierry. *Les Papyrus Médicaux de l'Égypte Pharaonique*. Paris: Fayard, 1995.

Bresciani, Edda. *Food and Drink: Life Resources in Ancient Egypt*. Lucca: [S/ed.], 1997.

Carrier, Claude. *Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien*. Tome III. Mônaco: Editions du Rocher, 2004.

Dombrowski, Daniel A. 1984. *The Philosophy of Vegetarianism*. University of Massachusetts Press.

Farout, Dominique. Manger en Égypte: Multiples témoins. *Dialogues d'Histoire ancienne*. Supplément n° 7. L'histoire de l'alimentation dans l'Antiquité. Bilan historiographique. Journée de printemps de la SOPHAU – 21 mai 2011, 2012, p. 47-72.

Leclant, Jean. Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides. *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 10, No. 2, 1951, p. 123-127.

Ikram, Salima. Food for eternity: What the ancient Egyptians ate & drank Part I. *KMT*, 5, 1, 1993, p. 24-33.

Manniche, Lise. *An Ancient Egyptian Herbal*. London: [S/ed.], 1989.

Marchall, Amandine. L'alimentation des enfants en Égypte ancienne. *Revue d'Études Antiques de l'Asbl ROMA*, n° 13-14, 2015, p. 187-215.

Peters-Destéract, Madeleine. *Pain, Bière et Toutes Bonnes Choses... l'Alimentation dans l'Égypte Ancienne*. Monaco: Editions du Rocher, 2005.

Tallet, Pierre. *História da Cozinha Faraônica: A Alimentação no Egito Antigo*. Tradução de Olga Cafalcchio. São Paulo: Editora Senac, 2005.

Taylor, John. *Death & Afterlife in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2001.

Wilson, Hilary. *Egyptian Food and Drink*. Buckinghamshire: Shire Publications, 2001.

III. ARTIGOS

POTES, PRATOS E CONTATOS CULTURAIS: PRÁTICAS ALIMENTARES NA NÚBIA DURANTE O REINO NOVO (C. 1.550-1.070 A.C.)

Rennan Lemos¹

Fábio Frizzo²

RESUMO: Até recentemente, a literatura especializada na Núbia do Reino Novo (1.550-1.070 a.C.) enfatizava a egípcianização das populações núbias, isto é, a adoção, quase que completa, de práticas culturais egípcias por tais populações. Nuanças desse tipo de abordagem incluíam identificar focos de resistência especialmente por parte dos chefes núbios, que escolheriam se egípcianizar como forma de obter, entre outras coisas, poder e prestígio. Hoje em dia, pelo contrário, novas pesquisas e escavações no Sudão, em sítios que datam do Reino Novo, estão revelando interações mais complexas entre as culturas egípcias e núbias no cotidiano dessas populações. Tais interações materializavam-se, entre outros tipos de objetos, em potes e pratos associados aos atos de armazenar, preparar e servir comida encontrados em sítios urbanos, sobretudo na Alta Núbia. Este artigo busca analisar as interações entre egípcios e núbios com base na coleção cerâmica produzida por escavações em diferentes sítios do Sudão e em dados bioarqueológicos relativos à dieta dessas populações à luz de uma teoria da consubstancialidade das relações de gênero, raça e classe. O objetivo é demonstrar como práticas culturais tão enraizadas como preparar, servir e consumir alimentos são difíceis de serem modificadas e guardam, portanto, um potencial de resistência cultural frente à imposição imperial de determinados costumes.

PALAVRAS-CHAVE: Núbia Antiga; Egito Antigo; Cerâmica; Imperialismo; Consubstancialidade.

ABSTRACT: Until recently, scholars approached New Kingdom Nubia (1.550-1.070 BC) on the grounds of the 'Egyptianization' perspective, which considers that local populations in Nubia adopted Egyptian cultural practices. More nuanced views of Nubia in this period included the identification of resistance foci, especially in the case of Nubian chiefs that would have chosen to 'Egyptianize' themselves as a way to obtain power and prestige. On the other hand, current research and fieldwork in Sudan are uncovering a more complex set of cultural interactions between Egyptians and Nubians. These interactions were materialised in objects such as pots and dishes associated with storing, preparing and serving food. These pottery assemblages come from

¹ Doutorando no Departamento de Arqueologia da Universidade de Cambridge, membro do Emmanuel College. Bolsista do Cambridge Commonwealth, European and International Trust. E-mail: rds13@cam.ac.uk.

² Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal do Triângulo Mineiro. E-mail: fabio.frizzo@gmail.com.

several sites across Sudan, both in Lower and Upper Nubia. This paper aims to analyse the interactions between Egyptians and Nubians based on the pottery assemblages produced by excavations at different New Kingdom sites in Sudan, as well as bioarchaeological data related to the health and diet of Nubian populations. The topic will be approached through the lens of the consubstantiality of gender, race and class relationships. The paper aims to demonstrate how deep-rooted cultural practices such as foodways cannot be so easily changed. Therefore, foodways are representative of culture resistance in a context of imperial impositions.

KEYWORDS: Ancient Nubia; Ancient Egypt; Ceramics; Imperialism; Consubstantiality.

O estudo da Núbia, sobretudo no Reino Novo (1.550-1.070 a.C.), esteve tradicionalmente ancorado na nossa percepção do Egito no mesmo período. Mesmo que Adams (1977) e, mais recentemente, Smith (2014) tenham apelado aos pesquisadores para que escrevam histórias da Núbia “fora da sombra do Egito”, enfatizando lógicas próprias de construção da sociedade, só muito recentemente um panorama de interações sociais e culturais mais complexo começou a aparecer (Spencer, Stevens & Binder, 2017). Isso se deve, em grande medida, a diversas campanhas arqueológicas conduzidas nos últimos anos em vários sítios no Sudão, cobrindo da Baixa Núbia à Alta Núbia (fig. 1).

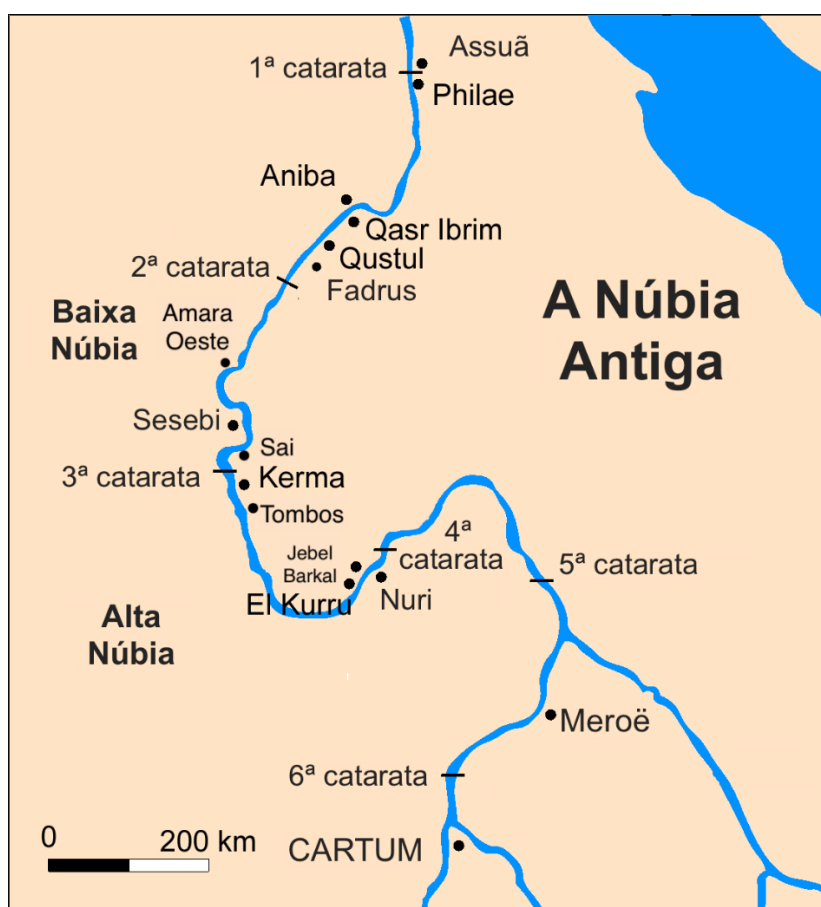


Fig. 1 – Mapa da Núbia

Na década de 1960, as campanhas de salvamento dos monumentos da Baixa Núbia, capitaneadas pela UNESCO (Säve-Söderbergh, 1979; Adams, 2007), assim como outras escavações na Alta Núbia mais ou menos na mesma época (Vercoutter, 1958), produziram uma infinidade de informações sobre diversos sítios. Antes disso, as escavações no âmbito do primeiro *Archaeological Survey of Nubia*, primeiramente lideradas por Reisner, igualmente produziram dados importantes sobre a Núbia Antiga em vários períodos, sobretudo a partir do trabalho nos cemitérios, o que ofereceu base para o estabelecimento de seriações que produziram a cronologia da Núbia (tabela 1) (Reisner, 1910; Firth, 1912, 1915, 1927).

Alta Núbia	Baixa Núbia	Egito	Cronologia
Cartum Inicial			c. 8.000–5.000 a.C.
Cartum Neolítico			c. 4.500–3.500 a.C.
Pré-Kerma	Grupo A Inicial	Naqada Ic-IIa/d	c. 3.500 a.C.
Pré-Kerma	Grupo A Clássico	Naqada III	c. 3.200 a.C.
Pré-Kerma	Grupo A Final	Unificação até a Primeira Dinastia	c. 3.000 a.C.
Pré-Kerma	Desconhecido	Reino Antigo	2.800–2.200 a.C.
Kerma Inicial	Grupo C IA, IB	Fim do Reino Antigo	c. 2.100 a.C.
Kerma Médio	Grupo C IIA, IIB	Reino Médio	2.000–1.700 a.C.
Kerma Clássico	Grupo C III	Segundo Período Intermediário	1.700–1.500 a.C.
Reino Novo			1.500–1.070 a.C.
Período Napata		Terceiro Período Intermediário	1.070–750 a.C.
		Período Tardio	750–300 a.C.
Período Meroítico		Períodos Ptolemaico e Romano	300 a.C.-350 d.C.

Tabela 1 – Cronologia da Núbia e do Egito. Fonte: Adaptação de UCL Digital Egypt

O segundo *Archaeological Survey of Nubia*, seguindo a linha do primeiro mapeamento (Emery & Kirwan, 1935), escavou diversos cemitérios, mas também sítios urbanos, produzindo uma grande quantidade de informação que serviu como base para interpretações ainda hoje cruciais para entendermos a Núbia (Trigger, 1965). Paralelamente, as escavações em Aniba, lideradas por Steindorff (1935) na mesma época, adicionaram partes importantes ao nosso conhecimento da Núbia.

Apesar de haver grandes quantidades de dados disponíveis desde muito cedo, o problema principal no que diz respeito à interpretação da Núbia em suas características próprias residiu – e ainda reside – nos próprios pesquisadores. Tradicionalmente, esses dados são interpretados à luz da grandiosidade do Egito (Vercoutter, 1959) e da egípcianização de populações locais (Säve-Söderbergh, 1941). Isso se deve não somente ao fato de interpretações mais antigas da Núbia terem sido produzidas em uma época em que se pensava diferentemente sobre temas como colonialismo e raça, mas também se deve ao próprio caráter dos dados disponíveis.

No caminho oposto às interpretações tradicionais, Adams foi um dos pioneiros, ainda na década de 1970, a pensar na necessidade de se fazer uma história da Núbia respeitando suas características – o que ainda hoje é exceção. Segundo ele, o resultado das escavações anteriores “demonstraram, desde o início, que a Núbia teve uma história arqueológica diferente da que teve o Egito e, portanto, deve ser estudada em seus próprios termos” (Adams, 2007, p. 50).

No Reino Novo, período em que o Egito dominou parte da Núbia pela segunda vez, a cultura material escavada em cemitérios e outros sítios é tipicamente egípcia. Modos núbios de enterrar os mortos foram substituídos por costumes egípcios, que vieram acompanhados de objetos egípcios ou egípcianizantes.³ (Säve-Söderbergh & Troy, 1991) É difícil, portanto, dar sentido aos dados disponíveis para além da aparente egípcianização da cultura tal como aparece na cultura material escavada por toda a extensão da Núbia.

A tendência atual das escavações no Sudão enfatiza a presença núbica nos contextos de interação cultural resultantes de emaranhamentos. Essa perspectiva teórica tem auxiliado na percepção das interações entre núbios e egípcios de uma forma mais complexa, mesmo em cenários nos quais a cultura material reflete uma egípcianização generalizada (van Pelt, 2013). As interações podem aparecer tanto como adaptações/recriações de práticas cotidianas locais com o uso de uma

³ A distinção entre o que é egípcio e o que é egípcianizante se dá na proveniência dos objetos: aqueles que vêm do Egito são, naturalmente, egípcios; no caso de objetos cuja proveniência não se pode determinar, empregamos o termo egípcianizante. Minor (2012, p. 3) aplica uma distinção semelhante, porém, para ela, objetos egípcianizantes são “concebidos com o objetivo de referenciar ou recriar um modelo egípcio”. A pesquisa de doutorado de Lemos sugere que, do ponto de vista da cultura material, é muito difícil afirmar que existiu tal intenção de ser/tornar-se egípcio. Ao contrário, havia sim, de maneira mais claramente marcada na cultura material, intenções de ser/tornar-se/reafirmar-se núbio.

cultura material externa, quanto como criações de novos objetos de um estilo único.

Ainda que tudo indique que as fontes materiais encontradas sejam egípcias, não parece sensato pensar que práticas culturais arraigadas mudariam radicalmente em poucos anos. Parece-nos mais plausível pensar que as novidades materiais e culturais importadas eram interpretadas e praticadas localmente de acordo com *habitus* locais.⁴

As práticas alimentares são um ótimo exemplo dos processos de interação cultural. Como funcionam como importantes símbolos de coesão identitária, as tradições culinárias são muito difíceis de serem modificadas completamente, adaptando-se com facilidade a novas circunstâncias, mas mantendo elementos que as caracterizam como pertencentes a uma determinada cultura.

Com o domínio da Núbia no Reino Novo, uma quantidade enorme de cerâmica egípcia/egipcianizante, feita em roda de oleiro, passou a ser encontrada em diversos sítios, incluindo cidades e cemitérios. Se comparadas aos potes núbios feitos à mão, as quantidades de cerâmica egípcia/egipcianizante são consideravelmente maiores.

No caso de cemitérios, tende-se a interpretar essa substituição de potes núbios por potes de estilo egípcio como a materialização do ritual funerário egípcio, que envolve a oferta de comida e cerveja (Säve-Söderbergh & Troy, 1991). No mesmo contexto, os potes núbios encontrados ocasionalmente são interpretados como expressão de uma identidade autóctone. No caso de assentamentos urbanos, é mais difícil de se pensar que práticas alimentares cotidianas tenham sido radicalmente modificadas com a introdução de tipos egípcios de cerâmica. Por outro lado, é igualmente difícil identificar práticas alimentares específicas puramente com base nos conjuntos cerâmicos.

No caso egípcio, há abundantes registros iconográficos e textuais, como listas templárias de oferendas e imagens funerárias, que nos dão detalhes das práticas alimentares (Rufer, 1919; Darby *et al.*, 1977; Tallet, 2015). No caso núbio,

⁴ “o sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, percepções e ações características de uma cultura, e somente estes (...) [Consiste numa] disposição geral, geradora de esquemas particulares e suscetíveis de serem aplicados em domínios diferentes do pensamento e da ação.” (Bourdieu, 2003, p. 349).

depende-se exclusivamente da cultura material, incluindo tanto as tipologias cerâmicas como também os vestígios humanos, animais e botânicos.

Considerando o quadro das complexas relações entre Egito e Núbia, trataremos de discutir as práticas alimentares núbias com base na comparação da distribuição de tipos cerâmicos tanto egípcios/egipcianizantes quanto núbios em diferentes sítios datados do Reino Novo. O objetivo principal é contextualizar melhor a permanência de práticas alimentares autóctones em contextos nos quais há adoção de padrões materiais egípcios, bem como o papel das relações sociais de gênero nesse processo.

A Núbia no Reino Novo (1.550-1.070 a.C.)

No Reino Novo, os egípcios antigos puseram em prática um projeto de ocupação que diferia de suas primeiras empreitadas em território núbio. Durante o Reino Médio (2.055-1.650 a.C.), os egípcios erigiram uma série de fortalezas ao longo do Nilo, na região da Baixa Núbia. A arquitetura dessas fortalezas mostra que, além das grandes muralhas, havia também áreas habitacionais, armazéns e cemitérios (Vercoutter *et al.*, 1975; Kemp, 2006, p. 241). Tais instalações tinham funções que superavam o caráter puramente relacionado ao domínio militar e à defesa do território contra os avanços dos núbios do reino de Kerma (Török, 2009, p. 86-87), relacionando-se também com a necessidade de manter o controle sobre os fluxos de bens de prestígio conseguidos localmente ou através de rotas que ligavam a Baixa Núbia ao restante da África subsaariana.

A descentralização política no Egito durante o Segundo Período Intermediário (1.650-1.550 a.C.) fez com que o domínio sobre a Baixa Núbia fosse interrompido. É difícil determinar até que ponto os habitantes das fortalezas do Reino Médio voltaram para o Egito (Smith, 1995, p. 137). A análise de textos ficcionais egípcios, como o *Conto de Sanehet* (Cardoso, 1994) e o *Relatório de Unamon* (Cardoso, 2000), aponta para o ideal de um enterramento em solo egípcio para que se pudesse disfrutar da pós-vida adequada. Todavia, um entrecruzamento com outros dados indica um cenário mais complexo.

Em primeiro lugar, é importante destacar que tais textos ficcionais relatam a vida de egípcios fora do vale do Nilo, o que não era o caso da Baixa Núbia. No mesmo Segundo Período Intermediário, por exemplo, parte do delta

do rio estava dominada pelos hicsos e sabemos que naquele território os egípcios continuaram a viver sob o domínio dos “príncipes estrangeiros” (Flammini, 2012). Ademais, o ideal representado na literatura certamente não abrange a totalidade da sociedade egípcia. A diferença entre as realidades de elites letradas e não-elites não corresponde à complexidade dos dados disponíveis. Por fim, alguns altos funcionários egípcios, como os vice-reis de Kush, foram enterrados na Núbia, sobretudo em Aniba (Steindorff, 1937), mesmo que a maioria das tumbas encontradas estejam localizadas no Egito, em locais como Tebas e Bubastis (Habachi, 1980). A realidade, portanto, é mais complexa do que a literatura ficcional nos faz crer.

O período conhecido como Reino Novo tem seu início marcado justamente pela reunificação do território egípcio sob o poder de um único faraó originário da elite tebana. Esse movimento deu os primeiros passos em direção ao expansionismo imperialista faraônico que começou com a reconquista do delta e da Baixa Núbia, mas não se deteve a estas marcas. Em seguida, as tropas faraônicas avançaram tanto para a Síria-Palestina quanto para a Alta Núbia. O primeiro faraó do Reino Novo já parece ter alcançado a ilha de Sai, onde foi encontrada uma estátua sua esculpida em arenito (Gabolde, 2012, p. 118-120; Budka, 2016, p. 40).

Os primeiros séculos da XVIII Dinastia foram marcados, portanto, pela empreitada imperialista egípcia, iniciada com a recuperação das fortalezas na Baixa Núbia e sua transformação em cidades fortificadas. Nesse processo, muros foram demolidos, templos, armazéns e áreas residenciais foram construídas. (Emery *et al.*, 1979, p. 15-16) Paralelamente, grandes cemitérios associados a essas cidades fortificadas floresceram (Randall-Maciver & Woolley, 1911; Steindorff, 1937; Williams, 1992).

A retomada dos territórios que haviam estado sob o domínio faraônico durante o Reino Médio não satisfaz o ímpeto conquistador dos monarcas da XVIII Dinastia. Reconhecendo o risco imposto pelo reino kushita, as tropas egípcias avançaram ao sul e destruíram a capital Kerma. Após a fase de expansão militar agressiva, o caráter do imperialismo egípcio mudou. De uma fase de expansão passou-se para um estágio de consolidação e ocupação territorial (Smith, 1995; Morris, 2018). No reinado de Tutmés III, a cidade de Dokki Gel já havia sido construída, substituindo Kerma (Török, 2009, p. 166-167), e templos

dedicados a Amon foram refundados na ilha de Sai (Vercoutter, 1973; Minault-Goult, 2007; Gabolde, 2012, p. 137).

No final da XVIII Dinastia, sobretudo a partir de Amenhotep III, os egípcios passaram a se empenhar na construção de cidades-templo na Alta Núbia. Amenhotep III mandou construir os templos de Soleb e Sedeinga (Schiff Giorgini, 1988), enquanto seu sucessor, Akhenaton, ordenou a construção de Sesebi num local no qual já se constatavam atividades anteriores ao seu reinado (Spence, 2017). Outras cidades-templo foram fundadas posteriormente, tal como Amara Oeste, que foi construída no reinado de Seti I (Spencer, 2017).

Essas cidades-templo são caracterizadas por um muro que delimitava seu espaço interno, onde se localizava um templo, armazéns, áreas administrativas e residenciais (Kemp, 1972; Smith & Buzon, 2018). Embora tenham sido sempre relacionadas principalmente à exploração aurífera local (Spence *et al.*, 2011), pesquisas recentes têm demonstrado um papel mais complexo desempenhado por essas cidades tanto no sistema administrativo imperial quanto nas interações entre egípcios e núbios (Vieth, 2018).

Do ponto de vista institucional e administrativo do império faraônico, as cidades-templo tinham um papel fundamental para a ocupação territorial e para a exploração econômica da região. Tanto o ouro quanto os demais bens de prestígio, advindos do controle sobre as rotas comerciais com a África Subsaariana, eram fundamentais para a manutenção das classes dominantes do império e sua política diplomática com grandes e pequenos reinos do sistema do Bronze Tardio no Antigo Oriente Próximo (Frizzo, 2016, p. 235-247).

A atividade econômica, todavia, não se restringia à exploração dos bens de prestígio que fluíam para outras regiões do império e além. As economias locais também foram impulsionadas (Kemp, 1978, p. 33). De fato, escavações recentes nesses sítios revelaram um panorama intenso de atividades relacionadas à produção de alimentos (Ryan, 2017), cerâmica (Budka 2017a, p. 152), metais (Auenmüller, White & Spencer, 2018), faiança (Doherty, 2013; Budka, 2017a, p. 165-166) etc., provavelmente ligadas aos templos locais, mas que também serviam às residências.

Havia, portanto, uma atividade econômica que ia do nível institucional e administrativo ao privado, como atestam os vestígios de criação de porcos dentro das casas de Amara Oeste (Dalton, 2017). Contextos similares são encontrados no

Egito, por exemplo a Vila dos Trabalhadores de Amarna (Kemp, 1987). Amara Oeste também serve como exemplo para a interação entre a cultura egípcia e a núbia tal como esta interação se reflete na arquitetura. Os habitantes de Amara Oeste modificaram suas casas, originalmente planejadas de acordo com o urbanismo típico da Núbia sob o domínio imperial, para que estas suprissem suas necessidades e expectativas (Spencer, 2014).

As coleções cerâmicas encontradas em sítios urbanos na Nubia do Reino Novo consistem em um tipo de informação importante para analisar as relações entre culturas e sociedades diferentes, especialmente sob a ótica das práticas e das pessoas que traduziam e recriavam a cultura e a sociedade no cotidiano através de seu trabalho artesanal e do uso de utensílios. Como mencionado anteriormente, a quantidade de cerâmica egípcia/egipcianizante na Núbia do Reino Novo é exponencialmente superior àquela núbia feita à mão. Esses objetos eram produzidos localmente, tal como provado pela constatação da produção local de cerâmica em sítios como Sai e Amara Oeste, mas também poderiam ser importados do Egito (Rose, 2017).

Admitindo que práticas alimentares são enraizadas no *habitus* e, portanto, difíceis de serem modificadas, o que significa essa substituição de tipos cerâmicos núbios por egípcios/egipcianizantes no âmbito das práticas alimentares e o que isso nos permite entender sobre as interações culturais entre egípcios e núbios?

A produção de cerâmica estava relacionada aos templos que consumiam tais objetos, mas também às casas, onde as pessoas armazenavam grãos e bebidas, cozinhavam, comiam e bebiam. Portanto, entender a produção e os usos desses objetos é importante para que compreendamos desde as interações mais abstratas, no nível da cultura e do sistema administrativo imperial, até o nível das relações sociais capilares dadas nas práticas alimentares, que por sua vez expressam a identidade de uma comunidade.

Dessa maneira, através da análise do corpus cerâmico encontrado em diversos sítios núbios, pretendemos entender os processos de interpretação de uma cultura que se lhe é imposta na prática, bem como as maneiras de lidar com um poder imperial de peso, materializado nas cidades-templo. Trata-se de um panorama complexo de interações que produziu adaptações, inovações e uma lógica local própria de funcionamento da sociedade.

Práticas alimentares na Núbia do Reino Novo

Os dados disponíveis sobre as práticas alimentares na Núbia do Reino Novo ainda são escassos. Porém, escavações recentes vêm produzindo novas informações. Em Amara Oeste, além da criação doméstica de suínos, a análise microscópica de vestígios arqueobotânicos revelou a presença de trigo, cevada, lentilha, melões, figos e tâmaras (Cartwright & Ryan, 2017); Em Amara Oeste, Askut, Sai e outros sítios, pesos de redes de pesca também foram encontrados, o que indica uma intensa atividade pesqueira em sítios imperiais na Núbia (Smith, 2003, p. 102; Rabo, 2014, p. 56; Budka, 2017a, p. 437). Em Askut especificamente, gado, ovelhas e bodes fazem parte da coleção de ossos de animais encontrada no sítio (Smith, 2003, p. 124).

É difícil determinar, com base nessas informações, a extensão das interações culturais dadas nas práticas alimentares. A estocagem de grãos e a criação de porcos nas casas era comum no vale do Nilo, como comprovam os vestígios arqueológicos da vila de trabalhadores de Amarna e os óstracos da vila de Deir el-Medina (Černý, 2004). A pesca também era atividade comum no Egito, bem como o consumo de animais como bois, ovelhas e bodes, especialmente em festivais religiosos.

Assim como nos contextos funerários, a cultura material ligada à vida cotidiana urbana sugere, à primeira vista, uma homogeneização das práticas, corroborando, *a priori*, o argumento da egípcianização da cultura nesses sítios. (Säve-Söderbergh & Troy, 1991). Tais tipos de dados vão ao encontro dos discursos propagandísticos elaborados pela estrutura estatal faraônica para justificar a dominação imperial. As fronteiras identitárias com a Núbia eram marcadas pelo discurso hierárquico da “miserável Kush”, no qual os núbios aparecem como rebeldes representantes do caos que deveriam ser submetidos à ordem pelos egípcios (Smith, 2003; Anthony, 2016; Vieira, 2018).

Entre as categorias de objetos do cotidiano que também são encontradas em contextos urbanos estão ferramentas, adornos, utensílios cosméticos, outras vasilhas feitas em rocha, estatuetas rituais etc (Smith, 2003, p. 97 *passim*; Budka & Doyen, 2012, p. 184-185; Budka, 2017a, p. 436; Stevens 2017). O estilo desses objetos é, muitas vezes, tipicamente egípcio, da mesma maneira que ocorre em cemitérios. Consequentemente, torna-se difícil entender as interações culturais

entre egípcios e núbios diante da egipcianização da cultura material. Objetos como adornos e utensílios cosméticos encontrados em diversos sítios na Núbia do Reino Novo seguem, no geral, padrões egípcios (fig. 2). Porém, isso não significa que as práticas por trás do uso de tais objetos fossem puramente egípcias (Lemos, 2018).



Fig. 2 – Objetos egípcios/egipcianizantes do cemitério de Fadrus na Baixa Núbia.
Fonte: Fotos de R. Lemos. Cortesia do Museu Gustavianum, Universidade de Uppsala

A análise da frequência de tipos cerâmicos e sua contextualização, por outro lado, revela um panorama mais complexo de interações culturais dadas nas práticas alimentares, para além da homogeneização sugerida pela maioria dos tipos egípcios entre outras categorias de objetos. Embora a quantidade de objetos egípcios/egipcianizantes confirme a existência de um processo de desproporção de poderes, refletido no conceito de egipcianização, isto não significa a inexistência de objetos únicos, sem paralelos no Egito. Exemplos disto são os *shabtis* encontrados na tumba S32 em Aniba (Freier, 1993; Näser, 2017, p. 561). Itens importados do Egito também poderiam sofrer modificações locais (Smith & Buzon, 2017, p. 624).

No caso das práticas alimentares, grãos e outros alimentos precisavam ser processados, armazenados, preparados e servidos. Essas atividades estavam estritamente relacionadas à produção e ao uso de cerâmica (Budka, 2018). O estudo da cerâmica encontrada em sítios arqueológicos revela aspectos diversos da sociedade, tais como trocas e comércio, dinâmicas produtivas, exploração de materiais etc. Porém, o estudo da cerâmica ilumina, sobretudo, o âmbito da

prática cotidiana das interações culturais entre egípcios e núbios em um contexto de colonização.

Em sítios como Askut, Buhen, Sai e Sesebi, tipos egípcios dominam as coleções cerâmicas. Isso não quer dizer, entretanto, que práticas relacionadas ao ato de comer, servir e preparar comida mudaram radicalmente com a segunda dominação egípcia da Núbia (Smith, 2003, p. 101), já que tais práticas estavam tão enraizadas quanto aquelas relacionadas aos costumes à mesa. Costumes desse tipo modificam-se muito dificilmente e são expressões típicas de espaços sociais específicos numa cultura/sociedade, tal como desenvolvido por Bourdieu (1979). Além disso, o estudo das proporções de tipos cerâmicos egípcios e núbios, sobretudo potes utilizados para cozinhar, revela um panorama mais complexo de interações e de práticas alimentares.

Potes, pratos e interações culturais complexas

A maior parte da cerâmica escavada em diversos sítios na Núbia é de tipo egípcio, feita em roda de oleiro. Nesses sítios também se encontra cerâmica de tipo egípcia feita à mão, mas apenas nos casos de moldes, pratos e bandejas para pão (Budka & Doyen, 2012, p. 188-189). A forma principal de distinguir cerâmica egípcia e cerâmica núbia é determinar se um pote é feito à mão ou em roda de oleiro. A roda de oleiro só foi introduzida na Núbia posteriormente, no Período de Napata (744-656 a.C.). Por outro lado, também são encontradas peças de cerâmica egípcia feitas à mão, o que indica que tipos anteriormente importados eram fabricados localmente com técnicas núbias. Igualmente, cerâmicas produzidas com marga indicam potes importados do Egito, já que esse material não existe no Sudão (Rose, 2017, p. 471).

Em termos gerais, no Reino Novo, os tipos núbios de cerâmica consistem em 10% do total de fragmentos encontrados. Esse é o caso em Askut (Smith, 1995, 2003), Sai (Budka & Doyen, 2012) e Sesebi (Rose, 2012, 2017). No caso de Askut, uma fortaleza ocupada continuamente do Reino Médio ao Reino Novo, a frequência de cerâmica núbia mudou de acordo com o período histórico, o que reflete a política egípcia em relação à Núbia. Por exemplo, no Reino Médio, época de expansão militar e pouca interação com a Núbia, a quantidade de potes núbios em Askut é muito baixa, compreendendo cerca de 3% do total. No Segundo

Período Intermediário, quando o Egito perdeu o controle sobre a Núbia e Askut foi controlada pelo reino de Kerma, potes núbios compreendem cerca de 13% do total. No Reino Novo, como já mencionado, a proporção de potes núbios é de cerca de 10% do total (Smith, 2003, p. 116).

Os tipos de vasilhas encontradas, tanto egípcias quanto núbias, indicam uma variedade de práticas relacionadas aos atos de armazenar, preparar e servir alimentos (fig. 3). Potes utilizados em diversos serviços são majoritariamente egípcios, podendo ser importados ou feitos localmente (Garnet, 2014, p. 62; Budka, 2017b, p. 152). É interessante notar, pelo contrário, que entre os 10% de potes núbios, a maioria consiste em potes para cozimento e preparação de comida (Smith, 2003, p. 118; Budka & Doyen, 2012, p. 188; Rose, 2012, p. 26, 2017, p. 471).

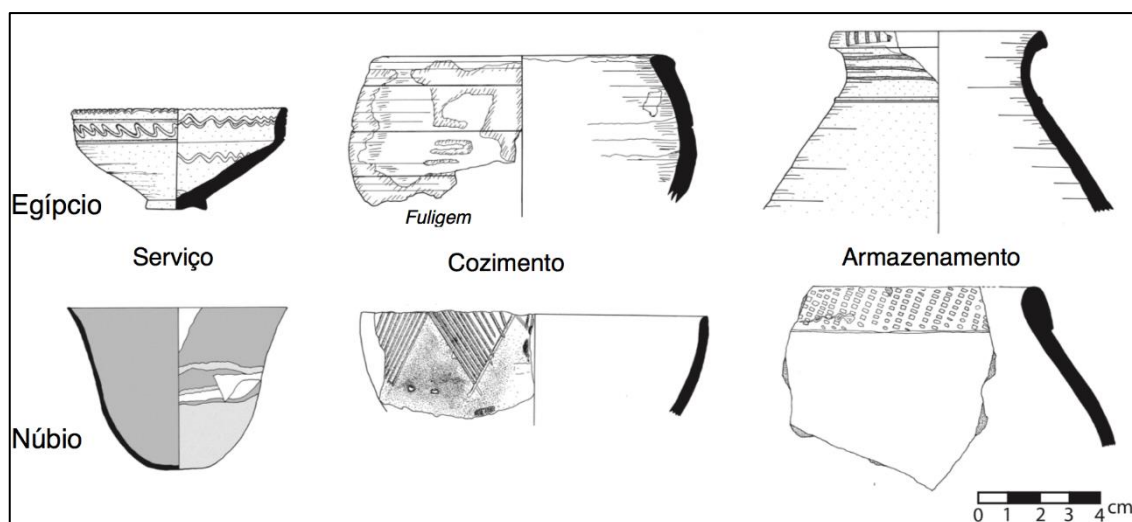


Fig. 3 – Tipos cerâmicos egípcios e núbios da fortaleza de Askut.
Fonte: Adaptação de Smith (2003, p. 116), cortesia de S.T. Smith

Resistência cultural, gênero e alimentação

A permanência, em contextos de dominação, de cerâmica núbia em cenários privados e ligados à alimentação serve como indício para a montagem de um quadro mais complexo das relações étnicas locais e da resistência cultural frente à egípcianização. Se postas ao lado dos dados funerários referentes às elites núbias associadas à administração imperial local, a cultura material utilizada no armazenamento, preparo e serviço de alimentos permite ainda a percepção do papel dos grupos subalternos nesses processos de resistência à aculturação na vida cotidiana. Mesmo que a quantidade de potes de cerâmica núbia encontrada

em sítios como Askut seja baixa, o levantamento feito por Smith (2003, 189) demonstra que praticamente toda a cerâmica relacionada ao preparo de alimentos naquele sítio era de estilo núbio.

Considerando a divisão sexual do trabalho como um dos principais *locus* da produção de gênero (Biroli, 2018, p. 23), é importante lembrar que, tanto no Egito como na Núbia, o trabalho doméstico era um marcador do gênero feminino. Isso faz com que a questão da resistência cultural à egípcianização só possa ser corretamente analisada através da chave de leitura da interseccionalidade ou consubstancialidade das relações sociais.

Os conceitos de interseccionalidade (Crenshaw, 1989) e consubstancialidade (Kergoat, 2009) foram desenvolvidos por acadêmicas feministas para compreender a interrelação entre diferentes tipos de exploração e opressões sociais, marcadamente relacionadas a gênero, raça e classe. Embora mais conhecido, o conceito de interseccionalidade já foi criticado por não partir das relações sociais fundamentais em toda sua complexidade e dinâmica (Hirata, 2014, p. 65). Portanto, trabalharemos com o conceito de consubstancialidade, definido por Kergoat (2010, p. 94) da seguinte maneira:

[...] as relações sociais são consubstanciais; elas formam um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais, mas apenas na perspectiva da análise sociológica; e as relações sociais são coextensivas: ao se desenvolverem, as relações sociais de classe, gênero e “raça” se reproduzem e se coproduzem mutuamente.

A associação ao gênero feminino, através da divisão sexual do trabalho que atribuía naquela sociedade o trabalho doméstico reprodutivo basicamente às mulheres, e à raça, compreendida aqui como identidade construída sócio-historicamente e, portanto, ligada à etnicidade núbio, mostra parte deste nó de relações consubstanciais. A questão da classe pode ser compreendida na comparação com as representações funerárias dos chefes núbios a serviço da administração imperial faraônica.

As tumbas de núbios associados ao alto serviço imperial, como Djehuty-hotep e Hekhanefer, foram suficientemente estudadas (Simpson 1963; Säve-Söderbergh 1991; Säve-Söderbergh & Troy, 1991; Lemos & Vieira, 2014; Vieira, 2017) e demonstram um alto grau de egípcianização. Nelas, os chefes núbios são

representados como egípcios, seguindo os cânones artísticos e funerários oficiais da elite faraônica. A compreensão de que a adoção de costumes e representações egípcios/egipcianizantes foi utilizada como ferramenta pelos chefes núbios para garantir seu poder local desvela o caráter de classe da resistência cultural das mulheres através da manutenção das tradições e da cultura material doméstica ligada à culinária.

A incorporação de elementos da cultura egípcia pelos grupos dominantes na Núbia pode ser constatada, por exemplo, na modificação dos objetos de cerâmica fina em Askut. A ligação das práticas culinárias a grupos populares ou subalternos, por outro lado, é entendida como elemento central na conservação da cultura nativa. Segundo Smith (2003, p. 192, 204),

[...] uma vez que as formas culinárias são menos suscetíveis a pressões externas, elas devem fornecer às mulheres de Askut meios de manter elementos-chave dos modos de vida dentro da domesticidade. [...] Num contexto de domínio colonial, expressões de modo de vida “tradicionais” podem representar uma forma de resistência à hegemonia imperial e cultural. [...] A manutenção de formas culinárias núbias [...] pode representar uma estratégia sutil de resistência [...].

Não é apenas a cultura material do cotidiano que aponta o papel feminino e subalterno na resistência cultural. Os vestígios funerários encontrados no cemitério de Tombos também ajudam a contar essa história. Durante o Reino Novo, a necrópole de Tombos foi fortemente marcada pela presença de diversos traços culturais egípcios, como pirâmides, mumificação, amuletos, *shabtis* e o posicionamento dos corpos enterrados (Smith e Buzon 2017). Uma análise tradicional apontaria para a ocupação de uma população egípcia no local. A bioarqueologia, todavia, desvela um quadro diferente.

As medições craniológicas feitas por Buzon (2008) estabeleceram um quadro demográfico do sítio de Tombos considerando diferenças étnicas e sexuais. Os resultados indicaram um equilíbrio entre o número de indivíduos egípcios e núbios enterrados no local, apontando para o uso de força de trabalho nativa. A autora ainda afirma que a convivência nessa fronteira étnica era relativamente pacífica, considerando a baixa recorrência de traumas e ferimentos.

O papel feminino na resistência cultural nativa confirma as afirmações apoiadas nos dados de Askut. No cemitério hegemonicamente egípcio de Tombos, diversos corpos femininos núbios mantinham o posicionamento flexionado, tradicional na cultura funerária núbia e contrário aos corpos estendidos usados pelos egípcios (Buzon, 2008, p. 173-174).

Conclusão

As interpretações tradicionais da relação entre egípcios e núbios no período que abordamos foram fortemente marcadas pelo preconceito racial e pela narrativa civilizacional europeia difundida pelas ciências humanas e sociais do século XIX. A sociedade faraônica, embranquecida e afastada de suas raízes africanas, foi associada ao surgimento da civilização e a valores positivados na Europa, como o letramento, as belas artes, a espiritualidade e o próprio conservadorismo. Os núbios, por outro lado, estavam “condenados” pela cor de sua pele (Fanon, 1979). Conseqüentemente, foram retratados como povos culturalmente inferiores, condição justificada para povos que não se expressavam por meio da linguagem escrita e donos de uma cultura material aparentemente menos complexa. Este cenário fez com que as relações entre egípcios e núbios durante o Reino Médio e o Reino Novo fossem entendidas através de um modelo rígido no qual a aculturação emulava a ação branca europeia na África do fim do século XIX a meados do XX. Uma cultura superior instalava-se, levando ao desaparecimento de uma cultura inferior.

Felizmente, um estudo mais aprofundado dos vestígios do passado e guiado por uma perspectiva teórica crítica e antirracista possibilitou a montagem de um cenário bem mais complexo de relações sociais em contextos de fronteiras étnicas. A ênfase na cultura material associada às práticas alimentares, com base no tipo de cerâmica e sua distribuição, mostra como determinadas práticas nativas resistiram ao processo de egípcianização característico da realidade de domínio imperial faraônico.

Entender a produção e uso dos objetos associados ao armazenamento, preparo e serviço de alimentos à luz de uma perspectiva consubstancial das relações sociais é fundamental para complexificar o quadro das relações entre egípcios e núbios no contexto de ocupação imperial. A vantagem é que, dessa

maneira, tal quadro pode ser compreendido passando pelo nível administrativo imperial até o chegar às relações sociais capilares dadas nas práticas cotidianas de alimentação, que conservam as identidades culturais nativas.

Especialmente quando comparados aos registros funerários dos chefes núbios associados a altos postos da administração imperial, os vestígios cotidianos das práticas alimentares permitem perceber que a cultura egípcia foi apropriada conscientemente e de formas distintas de acordo com os interesses e possibilidades determinados pelas condições de raça, gênero e classe.

Ressaltar o protagonismo núbio no cenário de domínio imperial e imposição cultural nos parece um passo fundamental no caminho de desconstruir as interpretações tradicionais e anacrônicas que associam a relação Egito-Núbia na Antiguidade àquela entre europeus e africanos no mundo contemporâneo. Se tal tradição serviu para reproduzir o racismo pseudo-científico e a opressão de negras e negros por todo mundo, cabe a nós a tarefa de assentar mais uma pedra na fundação de uma ciência que trabalhe para o fim das opressões de gênero, raça e classe.

Artigo recebido em 14.02.2019, aprovado em 04.03.2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adams, W.Y. *Nubia: Corridor to Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

_____. A century of archaeological salvage, 1907–2007. *Sudan & Nubia*, 11, 2007, p. 48-56.

Anthony, F.B. *Foreigners in Ancient Egypt. Theban Tomb Paintings from the Early Eighteenth Dynasty*. London: Bloomsbury, 2016.

Auenmüller, J.; White, H.; Spencer, N. Copper-Alloy Workshop Remains at Amara West (Sudan) – Archaeological and Scientific Investigations. Paper presented to the 14th International Conference for Nubian Studies, Paris, 10-15 September 2018. Available online: <https://www.louvre.fr/sites/default/files/medias/medias_fichiers/fichiers/pdf/louvre-brochure-14eme-congres-international-des-etudes-nubiennes-2018-en-anglais.pdf>. Accessed: 10 Feb. 2019.

Biroli, F. *Gênero e Desigualdades. Limites da Democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.

Bourdieu, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

Budka, J. The New Kingdom Town on Sai Island – Establishing the date of its foundation: Potential and limits of ceramic studies. *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie e d'Égyptologie de Lille*, vol. 30, 2016, p. 45-63.

_____. Life in the New Kingdom Town of Sai Island: Some new perspectives. In: Spence, N.; Stevens, A.; e Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017a, p. 429-448.

_____. (ed.) *Across Borders I: The New Kingdom Town of Sai Island, Sector SAV1 North*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2017b.

Budka, J.; Doyen, F. Life in New Kingdom towns in Upper Nubia – New evidence from recent excavations on Sai Island. *Ägypten und Levante*, vol. 22/23, 2012, p. 167-208.

Buzon, M. A Bioarchaeological perspective on Egyptian colonialism in Nubia during the New Kingdom. *The Journal of Egyptian Archaeology*. vol. 94, 2008, p. 165-181.

Cardoso, C.F.S. Ideologia e literatura no Antigo Egito: O Conto de Sanehet. In *Sete Olhares Sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora da UnB, 1994, p. 121-159.

_____. O Relatório De Unamon. *Phoînix*, vol. 6, 2000, p. 106-135.

Cartwright, C.; Ryan, P. Archaeobotanical research at Amara West in New Kingdom Nubia. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017, p. 271-286.

Crenshaw, K. Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, n. 1, 1989, p. 139-167.

Černý J. *A Community of Workmen at Thebes in the Ramessid Period*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2004.

Dalton, M. Reconstructing lived experiences of domestic space at Amara West: Some preliminary interpretations of ancient floor deposits using ethnoarchaeological and micromorphological analyses. In Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017, p. 357-388.

Darby, W.J.; Ghalioungui, O.; Grivetti, L. *Food: The Gift of Osiris*. London: Academic Press, 1977.

Doherty, S. *Amara West 2013: Faience Production in the Town?*, 2013. Available online:

<<https://britishmuseumamarawestblog.wordpress.com/2013/02/13/amara-west-2013-faience-production-in-the-town/>>. Accessed: 10 Feb. 2019.

Emery, W.; Kirwan, L.P. *The Excavations and Survey Between Wadi el-Sebua and Adindan*. Cairo: Government Press, 1935.

Emery, W.; Smith, H.S.; Millard, A. *The Fortress of Buhen: The Archaeological Report*. London: Egypt Exploration Society, 1979.

Fanon, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

Firth, C.M. *The Archaeological Survey of Nubia, Report for 1908-1909*. Cairo: Government Press, 1912.

_____. *The Archaeological Survey of Nubia, Report for 1909-1910*. Cairo: Government Press, 1915.

_____. *The Archaeological Survey of Nubia, Report for 1910-1911*. Cairo: Government Press, 1927.

Flammini, R. Configuraciones sociopolíticas en una coyuntura de descentralidad estatal: El Segundo Período Intermedio en el antiguo Egipto (c.1800-1530 a.C.). In: Dell'Elicine, E. et al. (orgs) *Pensar el Estado en las Sociedades Precapitalistas. Pertinencia, Límites y Condiciones del Concepto de Estado*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012, p. 19-50.

Freier, E. Zu einigen Leipziger Totenstatuetten, *Altorientalische Forschungen*, 20, 1993, p. 3-19.

Frizzo, F. *Estado, Império e Exploração Econômica no Egito do Reino Novo*. Tese de doutorado em História Social. Universidade Federal Fluminense, 2016.

Gabolde, L. Reexamen des jalons de la presence de la XVIIIe dynastie naissante à Saï. In: Doyen, F.; Devauchelle (eds) *Fouilles Sur l'Île de Saï (Soudan) 2005-2010. Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, vol. 29, 2012, p. 115-137.

Garnet, A. Making and using pottery. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Amara West: Living in Egyptian Nubia*. London: British Museum Press, 2014, p. 62-63.

Habachi, L. Königssohn von Kusch. In: Helck, W. et al. (eds) *Lexikon der Ägyptologie 3*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980, p. 630-640.

Hirata, H. Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, vol. 26, n. 1, 2014, p. 61-73.

Kemp, B.J. Fortified towns in Nubia. In: Ucko, P. (ed.) *Man, Settlement and Urbanism*. London: Duckworth, 1972, p. 657-680.

_____. Imperialism and empire in New Kingdom Egypt. In: Gamsey, P.D.A.; Whittaker, C.R. (eds) *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 7-57.

_____. The Amarna Workmen's Village in retrospect. *Journal of Egyptian Archaeology*, 73, 1987, p. 21-50.

_____. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. 2nd Edition. London: Routledge, 2006.

Kergoat, D. Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux. In: Dorlin, E. (ed.) *Sexe, Race, Classe: Pour Une Épistémologie de la Domination*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 111-125.

Lemos, R.; Vieira, F. Práticas mortuárias no Egito e na Núbia sob o Reino Novo Egípcio: Avaliando o emaranhamento cultural na África antiga. *Revista de Ciências Humanas*, vol. 14, n. 2, 2014, p. 302-325.

Lemos, R. Materiality and cultural reproduction in non-elite cemeteries. In Maynard, É.; Velloza, C.; Lemos, R. (eds) *Perspectives on Materiality in Ancient*

Egypt: Agency, Cultural Reproduction and Change. Oxford: Archaeopress, 2018, p. 24-34.

Minault-Gout, A. Les installations du début du Nouvel Empire à Saï: Un état de la question. In: Gratien, B. (ed.) *Mélanges Offerts à Francis Geus. Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, vol. 26, 2007, p. 275-293.

Minor, E. The use of Egyptian and Egyptianizing material culture in Nubian burials of the Classic Kerma Period. PhD Thesis in Near Eastern Studies, University of California, Berkeley.

Morris, E. *Ancient Egyptian Imperialism*. Oxford: Willey-Blackwell, 2018.

Näser, C. Structures and realities of the Egyptian presence in Lower Nubia from the Middle Kingdom to the New Kingdom. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017, p. 557-574.

Rabo, S.A. Fishing around Amara West. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Amara West: Living in Egyptian Nubia*. London: British Museum Press, 2014, p. 56-57.

Randall-Maciver, D.; Woolley, L. *Buhen*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum, 1911.

Reisner, G. *The Archaeological Survey of Nubia, Report for 1907- 1908*. Cairo: National Printing Department, 1910.

Rose, P. Early 18th Dynasty Nubian pottery from the site of Sesebi, Sudan. In: Fostner-Müller, I.; Rose, P. (eds) *Nubian Pottery From Egyptian Cultural Contexts of the Middle and Early New Kingdom*. Vienna: Österreichischen Archäologischen Institutes, 2012, p. 13-30.

_____. Sesebi: Ceramics, chronology and society. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017, p. 465-474.

Ruffer, A. *Food in Egypt*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1919.

Ryan, P. From raw resources to food processing: Archaeobotanical and ethnographic insights from Amara West and present day Ernetta Island in North Sudan. In: Steel, L.; Zinn, K. (eds) *Exploring the Materiality of Food "Stuffs": Archaeological and Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 2017, p. 15-38.

Säve-Söderbergh, T. *Ägypten und Nubien: Ein Beitrag zur Geschichte altägyptischer Aussenpolitik*. Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1941.

_____. The Scandinavian Joint Expedition to Sudanese Nubia. København: Kongelige Danske Videnskabernes Selkab, 1979.

_____. Teh-Khet. The cultural and sociopolitical structure of a Nubian principedom in Tuthmoside times. In: Davies, W. (ed.) *Egypt and Africa: Nubia From Prehistory to Islam*. London: British Museum Press, 1991, p. 186-194.

Säve-Söderbergh, T.; Troy, L. *New Kingdom Pharaonic Sites: The Finds and the Sites*. Partille: Paul Åstrom, 1991.

- Schiff Giorgini, M. *Soleb III. Le Temple: Description*. Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1988.
- Simpson, W. K. *Heka-Nefer and the Dynastic Material from Toshka and Armina*. New Haven: Peabody Museum of Natural History of Yale University, 1963.
- Smith, S.T.; Buzon, M. Colonial encounters at New Kingdom tombs: Cultural entanglement and hybrid identity. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017, p. 615-630.
- Smith, S.; Buzon, M. The fortified settlement at Tombos and Egyptian colonial strategy in New Kingdom Nubia. In: Budka, J.; Auenmüller, J. (eds) *From Microcosm to Macrocism. Individual Households and Cities in Ancient Egypt and Nubia*. Leiden: Sidestone Press, 2018, p. 205-226.
- Smith, S.T. *Askut in Nubia: The Economics and Ideology of Egyptian Imperialism in the Second Millennium B.C.* London: Kegan Paul International, 1995.
- _____. *Wretched Kush: Ethnic Identities and Boundaries in Egypt's Nubian Empire*. London: Routledge, 2003.
- _____. Nubia: Coming out of the shadow of Egypt. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 6(1), 2014, p. 1-4.
- Spence, K. Sesebi before Akhenaten. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017, p. 449-464.
- Spence, K. *et al.* Sesebi 2011. *Sudan & Nubia*, 15, 2011, p. 34-38.
- Spencer, N. Creating and re-shaping Egypt in Kush: Responses at Amara West. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, vol. 6, n. 1, 2014, p. 42-61.
- _____. Building on new ground: The foundation of a colonial town at Amara West. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017, p. 323-356.
- Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. Introduction: History and the historiography of a colonial entanglement, and the shaping of new archaeologies for Nubia in the New Kingdom. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017, p. 1-61.
- Steindorff, G. *Aniba I*. Glückstadt: J.J. Agustin, 1935.
- _____. *Aniba II*. Glückstadt: J.J. Agustin, 1937.
- Stevens, A. Female figurines and folk culture at Amara West. In: Spencer, N.; Stevens, A.; Binder, M. (eds) *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*. Leuven: Peeters, 2017, p. 407-428.
- Tallet, P. Food in ancient Egypt. In: Nadeau, R.; Wilkins, J. (eds) *A Companion to Food in the Ancient World*. Oxford: Willey-Blackwell, 2015, p. 319-325.

Török, L. *Between Two Worlds: The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC-500 AD*. Leiden: Brill, 2009.

Trigger, B. *History and Settlement in Lower Nubia*. New Haven: Department of Anthropology, Yale University, 1965.

Van Pelt, W.P. Revising Egypto-Nubian relations in New Kingdom Lower Nubia: From Egyptianization to cultural entanglement. *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 23, n. 3, 2013, p. 523-550.

Vercoutter, J. Ancient Egyptian influence in the Sudan. *Sudan Notes and Records*, 40, 1959, p. 8-18.

_____. La XVIIIe dynastie à Saï et en Haute-Nubie. *Cahiers de Recherche de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, 1, 1973, p. 7-38.

_____. Excavations at Sai 1955-7. A preliminary report, *Kush*, 6, 1958, p. 144-169.

Vercoutter, J. *et al. Mirgissa II. Les Nécropoles*. Paris: CNRS, 1975.

Vieira, F.A. *Os Filhos da Núbia. Etnicidade e Deslocamentos Culturais na África Antiga sob a XVIII Dinastia Egípcia*. Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.

_____. Agency and representation of Nubians in Egyptian iconography in the 18th Dynasty: Ethnic strategies and negotiations. In: Maynard, É.; Velloza, C.; Lemos, R. (eds) *Perspectives On Materiality in Ancient Egypt: Agency, Cultural Reproduction and Change*. Oxford: Archaeopress, 2018, p. 99-110.

Vieth, J. Urbanism in Nubia and the New Kingdom temple towns. In: Budka, J.; Auenmüller, J. (eds) *From Microcosm to Macrocosm. Individual Households and Cities in Ancient Egypt and Nubia*. Leiden: Sidestone Press, 2018, p. 227-238.

Williams, B. *Excavations Between Abu Simbel and the Sudan Frontier, Part 6: New Kingdom Remains From Cemeteries R, V, S, and W at Qustul and Cemetery K at Adindan*. Chicago: Oriental Institute, 1992.

“ÉS TÁCITO OU PLÍNIO?” (PLIN. EP. 9.23.3.2): CONSIDERAÇÕES ACERCA DA ARISTOCRACIA SENATORIAL DO PERÍODO NERVA-TRAJANINO

*João Victor Lanna de Freitas*¹

RESUMO: Plínio, o Jovem, se comunicou regularmente com alguns personagens importantes de sua época, inclusive com o próprio imperador. Fora Trajano, o historiador Cornélio Tácito é seu destinatário mais frequente. Neste artigo, analisamos a correspondência pliniana à Tácito. O objetivo é elucidar e discutir pontos importantes da atuação das elites aristocráticas na política e sociedade romana no início do século II d.C. Para isso, tivemos em conta as estratégias de inserção e consolidação de uma nova aristocracia (provincial e municipal) no centro político do poder, Roma, tendo em vista os lugares sociais ocupados por nossos personagens e as relações estabelecidas entre eles e outros agentes sociais do período.

PALAVRAS-CHAVE: Plínio, o Jovem; Tácito; Aristocracias; Trajano; Império Romano.

ABSTRACT: Pliny the Younger exchanged letters regularly with some of the most important people of this time, including the emperor himself. Besides Trajan, the historian Cornelius Tacitus was his most frequent addressee. In this paper, I analyze Pliny's correspondences to Tacitus. The objective is to discuss the disposition and actuation of aristocratic elites in Roman politics and society in the beginning of the 2nd century AD. To do this, I look into the inception and consolidation strategies of new aristocracies (provincials and municipals) in the political center of the empire, Rome, trying to situate the social places held by our authors and the relationships they established with other social agents of the period.

KEYWORDS: Pliny the Younger; Tacitus; Aristocracies; Trajan; Roman Empire.

Conversavam no circo um experiente senador e um jovem equestre que não se conheciam e se encontraram ali por acaso. Em meio a algumas conversas sobre filosofia, literatura e política, o jovem interpelou: “Você é da Itália ou é um provincial?” O senador, ciente da sua fama, respondeu: “Você me conhece e certamente pelos meus escritos.” “És Tácito ou és Plínio?”, questionou prontamente o equestre. A identidade do jovem não é conhecida por nós, mas o experiente senador em questão era Cornélio Tácito. Quem retratou esse diálogo, no entanto, foi Caio Plínio Cecílio Segundo, apelidado Plínio, o Jovem, em uma carta a Novio Maximo (Plin. *Ep.* 9.23). As palavras de Plínio que seguem a esse

¹ Doutorando em História na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e membro do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano (LEIR/UFOP). Bolsista CAPES e UFOP. E-mail: joao.victor.lanna26@gmail.com.

relato ilustram, além do elogio a Tácito e a perceptível empolgação do epistológrafo em ter sua fama como orador e literato equiparada a do historiador, aspectos importantes da lógica aristocrática de busca por reconhecimento e *honos*² durante o Principado romano.

Considerando isso, um longo debate historiográfico se formou durante o século XX a respeito da relação entre esses dois personagens e sobre as possíveis influências e contribuições da comunicação entre eles para a composição de suas obras. Os principais autores responsáveis por polarizar esse debate foram Ronald Syme e Adrián-Sherwin White. Enquanto o primeiro evidenciou uma relação de rivalidade e falsa deferência por parte de Plínio, o Jovem, e de frieza e distância por parte de Tácito (Syme, 1958, p. 112-114), o segundo enxergou na análise da correspondência pliniana a Tácito o amadurecimento de uma amizade frutífera, seguida de um mútuo reconhecimento literário (Sherwin-White, 1998, p. 110-112, 335).

Um balanço das ideias de Ronald Syme e Adrián Sherwin-White foi feito no final do século XX por Miriam Griffin (1999, p. 139-144). A historiadora assumiu a ideia da competitividade entre Tácito e Plínio. No entanto, ela se alinhou com a perspectiva de Sherwin-White ao destacar que as supostas diferenças nas personalidades desses dois literatos se manifestaram mais em relação ao decoro estilístico de suas obras do que realmente a gênios pessoais. Dessa forma, Griffin minimizou aspectos da rivalidade entre Tácito e Plínio, o Jovem, como algo comum em um ambiente naturalmente competitivo. Para ela, a competição não se tratava de uma relação de inimizade ou repulsa, mas de uma união baseada em características compartilhadas entre eles (Griffin, 1999, p. 149-156). Griffin destaca que essas similaridades teriam transformado os dois em amigos unindo-os por um laço de respeito, não de assimetria.

Além de Syme, Sherwin-White e Griffin, outros historiadores também entraram no debate sobre a relação entre Tácito e Plínio, o Jovem, a maior parte deles, no entanto, focando-se no âmbito literário. Bruère (1954) e, posteriormente, Murgia (1985) atestaram o intercâmbio de ideias entre os dois autores e a influência de Tácito na obra pliniana, tanto na composição de algumas cartas como no Panegírico. Já Dominik (2007, p. 335) colocou as carreiras

² De acordo com Winterling (2009, p. 29), “em latim, *honos*, simultaneamente, significava ‘cargo político’ e ‘honra’. Assim, os cargos políticos atribuíam prestígio social.”

jurídicas e oratórias de Tácito e Plínio, o Jovem, em patamares semelhantes, atestando, como Griffin, que uma provável relação de *amicitia* e reconhecimento não excluía a rivalidade ou a emulação entre os pares.

Considerando esse debate, analisamos neste artigo a comunicação entre Tácito e Plínio, o Jovem, como um estudo de caso que contribui para nossa compreensão sobre a fluidez de fronteiras entre diversidade e uniformidade e amizade e competição na mentalidade política dos grupos aristocráticos que compunham o Alto Império Romano. Para isso, as *Cartas* de Plínio, o Jovem, à Tácito foram nossas fontes principais. Nossa análise se concentrou em três pontos principais: 1) evidenciar a fluidez entre competição e cooperação nas relações aristocráticas do principado de Trajano; 2) discutir como as aristocracias da época estabeleceram padrões de virtude e comportamento político e social através de obras literárias; 3) destacar como a literatura e a oratória se convertiam em lugares importantes de conflito político e reconhecimento social.

Nesse sentido, apresentamos primeiramente um breve panorama da composição da aristocracia senatorial sob Trajano, considerando os movimentos de integração, mas também de ruptura e dissociação dentro desse grupo. Procuramos pensar como isso influenciou a postura e o comportamento dessa aristocracia diante de conflitos políticos e da formação de redes de solidariedade dentro da estrutura de poder existente. Em seguida, tendo em vista os lugares sociais ocupados por Tácito e Plínio, o Jovem, discutimos a materialização dessa estrutura, destacando as principais arenas de conflito e as variações de postura e comportamento necessárias à sobrevivência e à ascensão política e social nesse contexto.

Demarcações culturais e conflitos políticos

Tácito e Plínio, o Jovem, foram contemporâneos; homens que compartilharam o mesmo contexto social, bem como ambições políticas e tradições literárias semelhantes. Além disso, ambos foram ensinados pelo mesmo mestre, Quintiliano, e, como admitem em suas obras, os dois obtiveram sucesso

político sob a tirania de Domiciano.³ Tanto Plínio como Tácito foram membros de aristocracias de origens provinciais ou municipais,⁴ de famílias originalmente equestres e foram os primeiros entre seus ascendentes a atingirem ao consulado, sob os governos de Nerva e Trajano.⁵ Mesmo em meio à tantas semelhanças, os dois mantiveram motivações e particularidades que nos ajudam a compreender a aristocracia senatorial de sua época como um grupo social e político não-homogêneo – apesar de compartilharem tradições e motivações comuns – e que não respondia à sua realidade de forma uniforme.

Pensar em Tácito e Plínio, o Jovem, como agentes históricos pode nos mostrar como os diversos papéis sociais assumidos por eles se mesclam, mas por vezes entram em conflito, refletindo as ambiguidades presentes em seu próprio tempo. Em sua correspondência publicada, Plínio falou sobre ou com Tácito por quinze vezes,⁶ sendo onze cartas direcionadas ao historiador.⁷ Essas cartas dissertam sobre os mais variados temas da vida aristocrática, como momentos de lazer e estudos, vida pública, além de ambições políticas e literárias. Seccionamos essa correspondência em três grupos correlacionados que evidenciam os padrões de virtude e comportamento político e social por parte dessa aristocracia em espaços de atuação variados.

O primeiro grupo de cartas analisadas inclui *Ep.* I, 6 e *Ep.* IX, 10, além de parte da *Ep.* I, 20 e trata particularmente da vida privada de Tácito e Plínio, o Jovem, mas também de atividades cotidianas e momentos de lazer e de estudo comuns a homens de estatuto social elevado. São vestígios curtos que fazem referências à austeridade da vida no campo. Nessas cartas, Plínio evidenciou três vezes a dignidade do ambiente campestre, que propiciava um equilíbrio entre a

³ Tácito afirmou em *Histórias* que sua *dignitas* se elevou muito mais alto sob Domiciano (Tac. *Hist.* I, 3). Já Plínio (*Ep.* VII, 16) serviu no início de sua carreira como *quaestor augusti*, sendo indicado diretamente pelo *princeps*.

⁴ Syme (1958, p. 64) afirmou que algumas fontes atribuem a Tácito origens itálicas, ao passo em que outras dizem que ele nasceu em algum lugar da Gália Narbonense ou Belga. Quanto a Plínio, o Jovem, ambas as famílias, *Caecilius* e *Plinius*, tinham origens gaulesas e pertenciam às aristocracias municipais de Como e Verona respectivamente (Sherwin-White, 1998, p. 70).

⁵ Tácito em 97 d.C. (Plin, *Ep.* II, 1) e Plínio, o Jovem, em 100 d.C. (Plin. *Pan.* 92.2).

⁶ Além das cartas diretas a Tácito, Plínio, o Jovem, cita o historiador em outras quatro: *Ep.* II, 1; *Ep.* II, 11 (3); *Ep.* IV, 15; *Ep.* IX, 23 (3).

⁷ *Ep.* I, 6; *Ep.* I, 20; *Ep.* IV, 13; *Ep.* VI, 9; *Ep.* VI, 16; *Ep.* VI, 20; *Ep.* VII, 20; *Ep.* VII, 33; *Ep.* VIII, 7; *Ep.* IX, 10; *Ep.* IX, 14. As cartas direcionadas a Tácito são em maior número do que as cartas destinadas a qualquer outro correspondente pliniano. Atrás do célebre historiador estão Volconio Romano e o sogro de Plínio, Calpurnio Fabato (ambos com oito cartas).

atividade intelectual e física.⁸ A atividade física destacada é a caça.⁹ Ele sugere a Tácito que leve, quando for caçar, “não só a cesta de pães e o cantil de vinho, mas também as tábuas de cera” (Plin. *Ep.* I, 6), pois esses eram momentos de grande inspiração literária. Palavras semelhantes aparecem em *Diálogo dos Oradores* (Tac. *Dial.* 12, 1), onde Materno afirmou: “Quanto aos bosques, às clareiras e ao próprio retiro, que Áper criticava, eles me trouxeram tamanhos prazeres que eu os enumeraria entre os principais frutos de meus poemas.”

Essa analogia entre produção intelectual e trabalho físico se repete em Plin. *Ep.* IX, 10 de forma quase idêntica. Em resposta a Tácito, Plínio justificou seu pouco empenho nas caçadas pela falta de javalis na região, impedindo que se honrasse igualmente Minerva e Diana.¹⁰ Essa escassez também era refletida na produção literária. O epistológrafo se defende sobre sua pouca produtividade no que tange à novas composições, afirmando que estava ocupado na revisão de antigos discursos: “um tipo de trabalho pouco amável e ameno, mais parecido com os duros trabalhos do campo do que com seus prazeres.” (Plin. *Ep.* IX, 10) Bem como no caso da caça e da literatura, a complexidade dos trabalhos agrícolas serve, para Plínio, como analogia para as atividades nos tribunais.¹¹ Essa analogia e a contraposição de atividades forenses/oratórias/rurais (*negotium*) com composições literárias/atividades de caça (*otium*) parece simbolizar duas facetas tradicionais das atividades desejáveis a um aristocrata romano, tanto na vida rural como na urbana.

Ao traçar esse paralelo entre literatura, oratória, lazer e trabalho rural, Plínio, o Jovem, demonstrou sua preocupação em se vincular a um perfil moral tradicional que remontava a *grauitas*¹² da vida campestre, característica natural dos antigos romanos. Ao mesmo tempo, através da substituição do trabalho

⁸ Como pode ser visto em *Ep.* I, 6 e em *Ep.* IX. Referências semelhantes também podem ser encontradas em cartas a outros destinatários, como, por exemplo, *Ep.* IX, 16 e *Ep.* IX, 36.

⁹ Edwards (2008, p. 41-42) afirmou que a analogia entre a caça e os estudos literários era bastante recorrente na literatura latina, pois estava ligada aos ideais aristocráticos romanos de virtude. Quanto a isso, Políbio (31.29.3) associou essa prática a Cipião Emiliano, célebre general romano responsável pela derrota de Aníbal na Segunda Guerra Púnica e considerado pelas fontes republicanas como *exemplum* de conduta e virtude. A vida no campo e o deleite da caça também são elogios que Plínio faz ao imperador Trajano em *Pan.* 81.

¹⁰ Minerva e Diana são deusas da arte e da caça respectivamente. A alusão se repete em *Ep.* I, 6.

¹¹ A analogia entre trabalho agrícola e a produção de discursos forenses também foi destacada na *Ep.* I, 20 e volta a aparecer, relacionando a prática forense ao serviço militar, em *Ep.* VII, 25.

¹² *Grauitas* pode ser traduzida como gravidade, no sentido de austeridade. Wallace-Hadrill (1981, p. 312) destacou essa característica como uma entre vinte *virtutes* perfeitas na composição do *Optimus Princeps* de Plínio, no Panegírico a Trajano.

braçal pelo intelectual, ele reafirmou um ideal aristocrático, também compartilhado por Sêneca, no qual o ócio e a tranquilidade da riqueza deveriam ser convertidos em virtude através do cultivo da razão.¹³ A exaltação da vida no campo indica uma tópica recorrente na literatura latina retomada em diversas obras – perpassando autores célebres do período republicano, como Catão, o Velho,¹⁴ e Varrão¹⁵ – para criticar os padrões morais da aristocracia de seu próprio tempo, como corrompidos pelo luxo da vida urbana.

Em larga medida, as obras de Tácito e Plínio, o Jovem, buscaram recuperar essa tradição de comportamento aristocrático, criticando a vida na cidade como propensa aos vícios. Por exemplo, a obra mais conhecida de Tácito, os *Anais*, traça um retrato claro não só do poder desmedido dos *principes* Júlio-Claudios, mas dos vícios, da servidão e da decadência da aristocracia do início do Principado. Excetuando-se as obrigações públicas, como a ocupação de magistraturas, atividades judiciárias e reuniões comiciais, as atividades do cotidiano citadino – tais como o comércio e o empréstimo de dinheiro a juros, por exemplo – eram largamente censuradas como marcadores de uma aristocracia em decadência moral, corrompida pelo luxo e enfraquecida pela servidão.¹⁶ Essa crítica, apesar de ser feita em âmbito geral, parece se concentrar em uma parte da aristocracia proveniente de algumas regiões específicas, especialmente daquela tradicionalmente conectada à cidade de Roma.

Por exemplo, em carta a Calvício Rufo, ao se referir às práticas baixas praticadas pelos homens de seu tempo para enriquecer, Plínio destacou: “Mas por que vou me indignar por isso quando vivo em uma cidade em que já faz tempo que a indolência e o desrespeito recebem prêmios iguais, lhe diria inclusive maiores, que a honra e a virtude?” (Plin. *Ep.* II, 20). Uma postura semelhante pode ser vista em Tácito, nos *Anais*, onde o historiador destaca a cidade de Roma

¹³ Em *Sobre os Benefícios* (88.21-23), Sêneca afirmou que as artes manuais “são reconhecidamente inferiores”, mas “têm grande importância no que toca aos acessórios da vida” e “nada têm a ver com a virtude”, conectada ao uso da razão. Cf. Favarsani (2012, p. 87-94).

¹⁴ No seu tratado *Sobre a Agricultura* (I, 1), Catão, o Velho, proeminente senador que viveu entre os séculos II e I a.C., afirmou que nos primórdios da República: “(...) quando louvavam um homem bom, assim o louvavam: bom agricultor e bom lavrador!”

¹⁵ Contemporâneo de Catão, o também senador e autor de outro tratado, *De Re Rustica*, Marco Terêncio Varrão continuou essa tradição saudosista quanto à vida no campo em sua obra: “(...) nossos antepassados, grandes homens, antepunham os homens dos campos aos das cidades” (*R.R.* II, 1).

¹⁶ Essa questão é bem explorada tanto por Plínio, o Jovem, quanto por Tácito. Cf. Plin. *Ep.* IX, 30; Tac. *Ann.* III, 55, 1-3.

como foco da servidão presenciada no início do governo de Tibério: “Mas já dentro de Roma, corriam a precipitar-se na escravidão os cônsules, patrícios e cavaleiros: e quanto mais ilustres mais falsos e prontos se mostravam (...).” (Tac. *Ann.* I, 7, 1)

O problema destacado, no entanto, parece superar a propensão viciosa do ambiente urbano tomando características políticas e culturais. A competição aristocrática, cada vez mais deixava de ser romana, ou mesmo italiana, e se expandia para outras partes do Império. Quanto a isso, fontes evidenciam as dificuldades em lidar com diferenças culturais e como isso se convertia em tentativas de hierarquização entre municipais e provinciais das mais variadas regiões. Juvenal (*Sat.* VIII, 120), por exemplo, apontou algumas províncias que, devido aos costumes luxuriosos, tinham a capacidade de corromper os homens. Ao falar sobre os ródios e os coríntios, ele diz: “Fazes bem em desprezá-los: o que vão fazer esses jovens com resina nas costas e todas essas pessoas com as pernas raspadas? Outras regiões que há de se evitar é Zahareña na Hispânia, a região das Gálias e da costa da Ilíria.”

Ao mesmo tempo que isso representa a existência de diversos conflitos culturais e secções entre as elites – e os habitantes em geral – do Império, essas divisões contribuíram para a formação de novas redes de solidariedade nas quais as origens e o nascimento tiveram um efeito basilar.¹⁷ Por exemplo, Plínio, ao receber o pedido de um cliente – Júnio Máurico – para indicar um marido para sua filha, afirmou sobre o candidato selecionado, Minicio Aciliano: “Sua pátria é a Brixia, parte de nossa Itália que ainda mantém intacta muita daquela decência e sobriedade e também daquelas antigas virtudes campesinas.” (Pli. *Ep.* I, 14) A hierarquização e a legitimação da dignidade de aristocratas com base no local de nascimento ficam claras na ideia que Plínio quer passar ao leitor: sua região natal, o norte da Itália, produzia homens mais dignos do que as demais regiões da península.¹⁸

¹⁷ Isso pode ser ilustrado nas origens dos correspondentes plinianos, que formavam sua rede de *amicitia* e clientela. Dos doze principais correspondentes de Plínio, o Jovem, os sete que conseguimos rastrear têm comprovadamente origens provinciais ou municipais e, dentro desses, a maioria (quatro) é originária do norte da Itália (Calpúrnio Fabato, Maturio Arriano, Canínio Rufo, Pomperio Saturnino) ou de regiões vizinhas (Cornélio Tácito e Valério Paulino). Dentre aqueles cujas origens puderam ser rastreadas, somente Vocônio Romano é comprovadamente da Hispânia.

¹⁸ No entanto, a proteção mútua entre provinciais/municipais de mesma região não impediu que outros vínculos de origens diversas fossem criados, como destacou Saller (1982, p. 188).

Sob uma perspectiva mais geral, Tácito, em *Germania*, também foi crítico dos padrões morais de comportamento aristocrático em sua época. Ao comparar a sobriedade dos germanos aos antepassados romanos, ele utilizou os bárbaros como *exemplum* aos viciosos aristocratas de seu tempo. O historiador evidenciou que os povos da Germânia, por preservarem certa inocência e primitivismo, ainda mantinham sua liberdade e austeridade, bem como o respeito às tradições, agindo, muitas vezes, de maneira mais virtuosa – e mais “romana” – que os próprios romanos, conformados aos vícios de seu tempo.¹⁹ Em uma sociedade como a romana na qual a cidadania era muito mais uma questão de ordem política que de nascimento (Gardner, 1993), podemos notar certa empatia de Tácito, homem de origens provinciais, com os povos germânicos. Esse foi um discurso que parecia ser recorrente na boca das elites provinciais e municipais, principalmente nas regiões ocidentais: a decadência da antiga elite cidadina e a ascensão de novos romanos que não tinham sua *dignitas* no nascimento, mas devido ao comportamento apresentado.²⁰

Ao que pudemos notar, existiam distinções culturais entre as diversas aristocracias provinciais e municipais inseridas na sociedade romana. Isso pode ser observado desde a pergunta inicial deste texto, feita pelo jovem equestre a Tácito: “Você é da Itália ou é um provincial?” Essa dúvida, por si só, já demonstra a existência de demarcações sociais dentro da própria ordem senatorial que garantiam distinções não só baseadas na estrutura jurídica tradicional de *ordines*, mas também através de elementos culturais. Syme (1958, p. 619), por exemplo, sugeriu que a resposta evasiva de Tácito ao equestre aponta para as origens provinciais do historiador, uma alternativa hierarquicamente menos prestigiosa que a italiota.

A municipalização e, posteriormente, a provincialização da elite política do Império foi um movimento recorrente durante os séculos I a.C. e I d.C. Esse processo estava envolto por um complexo sistema de benefícios que ajudou a reestruturar a sociedade do Principado, multiplicando e incentivando a

¹⁹ Por exemplo, a descrição da autoridade dos chefes germanos por Tácito (Tac. *Ger.* XI) nos parece muito coerente com as características atribuídas por ele a um bom *princeps* ou mesmo àquelas destacadas por Plínio, no *Panegírico*, ao qualificar Trajano como *optimus princeps*. Para mais informações sobre a construção da imagem de Trajano, ver Bennett (2005).

²⁰ Nos *Anais* (XI, 24), Tácito retrata uma discussão no Senado durante o governo de Cláudio sobre a concessão da dignidade senatorial aos nobres da Gália Comata. Isso ilustra bem o conflito entre os senadores quanto à aceitação ou não de membros daquela região e a opinião do imperador sobre a necessidade de indicar os mais ilustres do Império à dignidade senatorial.

competição, mas ao mesmo tempo prevenindo a sobreposição de forças individuais e concorrentes ao poder imperial. Rutledge (2001, p. 53) chamou esse processo de “balcanização da política”, no qual o poder era fragmentado em uma grande diversidade de indivíduos que apresentavam motivações igualmente diversas, facilitando, assim, o controle político e social e evitando a concorrência direta pelo poder imperial. Esses indivíduos, no entanto, não assistiram esse processo de forma estática, mas procuraram se mobilizar em grupos que se reuniam levando em conta ambições individuais, mas também diversos aspectos culturais, sociais, políticos etc. Esses grupos transcendiam uma mera categorização jurídico-constitucional como o “Senado” ou mesmo a “aristocracia” e formavam uma massa razoavelmente heterogênea.

Esse contexto refletiu na composição da aristocracia imperial. Grande parte dos senadores e equestres durante o governo de Trajano não eram mais provindos das antigas e tradicionais famílias romanas, mas de municípios italianos e das mais diversas províncias. A dignidade senatorial ao final do século I a.C., por exemplo, como nos mostrou Hopkins (1983, p. 99-118), se abriu para novas gentes em uma velocidade de uma centena por geração. Era, segundo ele, o suficiente para acomodar uma imensidão de equestres e outros diversos indivíduos emergentes de camadas inferiores da população. O resultado disso também foi expressivo na consolidação de uma nova ordem de cavaleiros e senadores recrutada de novas famílias provindas das mais diversas aristocracias municipais e provinciais.

O próprio imperador era de origem hispânica, tendo no pai o único antecedente consular da sua linhagem.²¹ A imersão em larga escala dessa nova elite gerou conflitos culturais e políticos,²² dando contornos mais diversificados na competição pelo poder.²³ Essa diversificação da aristocracia senatorial, no entanto, como notamos na resposta de Plínio, o Jovem, a Júnio Máurico e na fala de Juvenal, não polarizou o conflito entre provinciais/municipais e cidadãos,

²¹ Bennett (2005, p. 3) destaca, através da lista consular, que o pai de Trajano foi o único antes de seu filho a ocupar essa distinção, no ano de 70 d.C., sob o governo de Vespasiano.

²² Para mais sobre o caráter individual e coletivo desses conflitos, ver Favarsani (2012, p. 118).

²³ Tácito e Plínio, o Jovem, trazem um tratamento ambivalente sobre a inserção de *novi homini*. Por um lado, reclamavam para essa nova aristocracia da qual faziam parte legitimação e inserção social. Por outro, buscavam se afirmar diante de uma aristocracia senatorial ainda mais nova durante o principado de Trajano, composta particularmente de nativos do leste grego. Waters (1969, p. 392) afirmou que cerca de 40% dos homens elevados ao Senado sob Trajano eram naturais dessa região.

mas multiplicou fortemente os grupos de poder e diversificou padrões discursivos e de comportamento político e social diante da necessidade de legitimação por parte desses “novos aristocratas”.²⁴

É importante notar que essa heterogeneidade cultural, ao que nos indicam as fontes, se projetava no campo político e social, tanto na formação de redes de solidariedade como na vinculação dessas aristocracias a uma grande diversidade de padrões morais e éticos de comportamento. Apesar disso, o local de nascimento de um aristocrata não definia isoladamente suas conexões no campo político. Tal como destacou Saller (1982, p. 188), haviam diversas fontes de patrocínio que funcionavam independentemente das origens de um provincial, como a interação com funcionários imperiais e governadores e até mesmo com senadores que possuíam propriedades nas províncias.

A promoção de elites locais não foi só uma peça essencial para a ascensão de *novi homini*, mas também um componente importante na consolidação de grupos de suporte para a competição política. Desde a República Tardia, uma ampla rede de clientes ajudou a consolidar a *dignitas* e *auctoritas* da aristocracia (Saller, 1982, p. 51). No entanto, durante o Principado, demonstrações excessivas de poder poderiam ser perigosas na medida em que se apresentavam concorrentes à autoridade imperial. Tácito e Plínio, o Jovem, mostraram em suas obras que a condução da política pelos *principes* influenciou largamente a postura adotada pela aristocracia. Era necessário se adaptar às transformações do poder como forma de ascender politicamente, ou, na pior das hipóteses, de sobreviver. Diante desse contexto, Faversoni e Joly (2013, p. 140) destacam que:

(...) *não há unidade* nessa aristocracia e, ainda menos, se trata de um grupo estático. Percebe-se que *posturas adquiridas mudam apenas lentamente* (quer para adotar a parcimônia, no caso dos que vivem em Roma, quer para passar à ostentação autodestrutiva, para os que vieram de outras partes da Itália e das províncias), mesmo que *o comportamento possa mudar mais rapidamente* (a cada novo príncipe, os adutores mudariam de pronto seu comportamento, embora a postura não se alterasse). As mudanças, assim, não são sempre rápidas ou lentas, não são uniformes e, sobretudo, não são universais (ênfase minha).

²⁴ Isso pode ser constatado no fato de que Plínio e Tácito – a exemplo de praticamente toda literatura romana dos séculos I a.C. e I d.C. – apresentam posturas bastante desfavoráveis quanto aos costumes das províncias orientais e seus habitantes, bem como quanto ao mundo helenístico em geral. Cf. Cic. *Ora.* I, 102 e Sen. *Apo.* IV, 4-3; Tac. *Dial.* 3, 4; Plin. *Ep.* X, 40.2.

Diante desse cenário, Tácito e Plínio, o Jovem, se mostraram exemplos importantes do dinamismo necessário diante da ambiguidade que envolvia a posição dos imperadores perante a aristocracia. Críticos incisivos do governo de Domiciano, ambos admitiram, com cautela, que estavam em meio ao grupo daqueles que se elevaram politicamente através desse imperador. Ao mesmo tempo, continuaram suas carreiras com sucesso no governo nerva-trajanino. Eles não foram os únicos. Waters (1969, p. 399) evidenciou que em nenhum outro momento houve uma maior continuidade na esfera dos conselheiros imperiais e outros administradores proeminentes do que na transição Domiciano-Nerva-Trajano. Sua análise, nesse ponto, compartilha das ideias de Crook (1955), que anos antes evidenciou que pouquíssimos senadores tiveram suas carreiras interrompidas ou finalizadas com as mudanças de dinastia em geral.

A presença de um *princeps* que exercia um poder superior aos demais – manifestando isso por vezes em maior, por vezes em menor escala –, demandou uma elite política que se mostrasse adaptável diante da magnitude desse poder (Faversani & Joly, 2013). Fora isso, a competição por posições políticas relevantes perpetuou conflitos internos dentro da própria aristocracia. Diante desse cenário, um problema se impunha: como alcançar o sucesso em um regime onde o campo de atuação era restrito tanto pela presença de um governante centralizador como pela competição homicida entre os pares? Nesse cenário, era extremamente perigoso se destacar demasiadamente atraindo *invidia*, tanto do imperador quanto dos demais senadores. Por outro lado, agir com servidão poderia gerar *beneficiis*, mas era uma maneira indigna de se portar. Como, então, agir com liberdade e alcançar sucesso político?

Como vimos, Tácito e Plínio, o Jovem, foram dois sobreviventes, experientes nesse assunto. Na correspondência pliniana a Tácito três meios importantes de elevar-se com dignidade se evidenciam: 1) a boa prestação de serviços públicos, 2) atividades judiciais e 3) atividades literárias (*Ep.* VII, 33). Essas atividades se embasam em uma lógica patronal (*Ep.* VI, 9 e *Ep.* IV, 13) presente desde o período republicano, mas que passou a exigir um comportamento diferente, tendo em conta a nova lógica de funcionamento do Principado.

Arenas de cooperação e de disputa da aristocracia senatorial

Durante o período republicano, as relações entre *amici/clientes/patroni* eram essenciais na arena política, atuando como força motriz das assembleias de votação de leis e eleições de magistrados. Em larga medida, foi a influência de um número reduzido de lideranças sobre extensas redes patronais que levou à polarização do poder nas mãos de *priuati* e aos conflitos civis do século I a.C. (Williamson, 2005). Isso justificaria as tentativas de controle exercidas pelo imperador quanto ao acesso às magistraturas, algo que solidificaria uma base política impedindo que poderes concorrentes desafiassem sua *auctoritas* (Plin. *Ep.* IX, 5, 3). Tal como nos mostrou Saller (1982) em seu estudo sobre o patronato no Alto Império Romano, relações desse tipo não se extinguíram com a perda de poder das assembleias.²⁵ Exibir um enorme séquito de clientes ainda continuava ser uma manifestação importante de autoridade pessoal por parte dos aristocratas durante o Império.

Isso fica claro na medida em que Plínio, o Jovem, fez questão de nos mostrar em suas cartas que ele fora um patrono bastante influente e um amigo participativo que procurou sempre elevar aqueles que lhe cercavam, sendo ao mesmo tempo também enaltecido por eles.²⁶ Essa, ao que nos parece, foi uma postura compartilhada por Tácito. A *Ep.* VI, 9 nos permite supor que Tácito, provavelmente estando ausente de Roma, pediu o apoio de Plínio à candidatura de Júlio Nasão. Plínio aceitou prontamente. Sua postura foi bastante receptiva quanto à promoção de favores não só a particulares, mas também a municípios. Em outra carta direcionada a Tácito (*Ep.* IV, 13), Plínio conta sobre uma visita à sua cidade natal, Como. Em sua estadia, ele ficou inconformado com o fato de os jovens da cidade terem que se deslocar para completar seus estudos em Mediolano. Diante disso, convenceu alguns *patres* a reunirem uma soma em

²⁵ Saller (1982, p. 1-7) demonstra que tal uso de *patronus* e *cliens* foi um *continuum* entre a literatura republicana e aquela dos primeiros dois séculos do Principado e que a ausência desses termos sob o governo dos *principes* não implicou na extinção das relações patronais e sim no decoro através do qual essas relações foram descritas.

²⁶ Saller (1982, p. 9, 11) mostrou que o uso de *patronus* e *cliens* para designar aqueles que estavam envolvidos nas relações de clientela foi restrito, nas fontes literárias, a proteções jurídicas entre comunidades e benfeitores e ainda entre ex-mestres e libertos, devido a inferioridade implícita nesses termos. Para a relação entre membros da aristocracia essa subordinação social poderia parecer arrogante quando usada entre eles. Assim, a palavra *amicus* tinha um sentido mais decoroso.

dinheiro para contratarem professores para o município, ele mesmo auxiliando economicamente nessa empreitada.²⁷

As ações de Plínio e Tácito na promoção dos seus clientes ou no auxílio de municípios, como visto acima, mostram que, mesmo diante do poder centralizador exercido pelo *princeps*, havia, em grande medida, uma independência quanto ao estabelecimento de redes de solidariedade dentro e fora da aristocracia senatorial.²⁸ Isso às vezes se convertia em concorrência ao poder imperial, como no caso das inúmeras conspirações, bem-sucedidas ou não. Em resumo, o *princeps* era o maior patrono do Império, mas definitivamente não era o único e nem tinha controle absoluto sobre essas relações.

As relações patronais se estendiam além da concessão de auxílios financeiros ou apoio a magistraturas. Também eram vistas claramente na proteção jurídica. A prática forense sempre foi uma função respeitada pela aristocracia romana. Era pela defesa dos *amici* e a aplicação da justiça que os maiores oradores e políticos se destacavam através de discursos impactantes, reunindo admiradores e seguidores, além de uma plateia favorável.²⁹ Na época de Plínio, o Jovem, e Tácito, isso não foi diferente. Com a concentração das principais honras civis e militares nas mãos dos *principes*, as ações nos tribunais – e principalmente no Senado – adquiriram uma centralidade política ainda maior na promoção da aristocracia senatorial.

Em consonância a isso, as cartas de Plínio registram largamente sua atuação em ações judiciais. Em dois dos mais importantes episódios da carreira do epistológrafo, Tácito apareceu: os julgamentos de Bêbio Masa e de Mário Prisco. O primeiro deles não contou com a participação direta do historiador, mas foi direcionada a ele a Carta VII, 33 que narra o acontecimento.³⁰ Masa foi um personagem com um histórico político vinculado à delação de inúmeros

²⁷ O epistológrafo conta que se comprometeu a pagar um terço das despesas, mas que prometeria a totalidade caso não temesse que, com o tempo, os pais agissem com descaso na escolha dos professores (Plin. *Ep.* IV, 13).

²⁸ Durante a Dinastia Julio-Cláudia, os imperadores que tentaram desconsiderar as instituições republicanas e a ordem social na distribuição de benefícios tiveram destinos sombrios e seu fracasso estampado pelas fontes posteriores. De Augusto a Trajano, temos aristocratas extremamente ativos que atuavam diretamente no centro político do poder, muitas vezes com um grau de interdependência elevado quanto à autoridade imperial. Cf. Bennett (2005, p. 4).

²⁹ Plínio (*Ep.* VI, 23) destacou a importância da atuação jurídica, principalmente no início do *cursus honorum*. Sobre a atividade forense e a vida política romana, ver Powell & Paterson (2004, p. 37-43).

³⁰ A importância desse caso é destacada já no início da *Ep.* VII, 33, quando o próprio epistológrafo o escolheu, dentre tantos outros, para ser registrado pelo historiador.

personagens célebres que conseguiu favores de Domiciano através de bajulação.³¹ Em 92 d.C., ele foi nomeado pelo imperador procônsul da província Hispânia Bética. Agindo de forma despótica e corrupta com os cidadãos daquela região, Masa foi acusado pelo crime de *repetundis*,³² tendo Plínio, o Jovem, e Herênio Senécio como seus acusadores, os quais foram indicados pelo Senado. De acordo com o relato pliniano (*Ep.* VII, 33), o Senado, ao final do julgamento, “havia decretado que as propriedades do réu fossem confiscadas pelo Estado”. No entanto, a predisposição dos cônsules em “escutar as reclamações de Masa sobre a restituição de seus bens” causou a ira de Senécio, que voltou a intervir junto aos senadores ignorando os conselhos de Plínio e sendo acusado e condenado à morte pelo crime de *impietatis reum*, pois “não havia atuado com a imparcialidade de um defensor e sim com a animosidade de um inimigo”.

Um cenário parecido é construído no julgamento de Mário Prisco. A acusação da cidade de Leptis Magna contra Prisco, também pelo crime de *repetundis*, ocorreu no ano 100 d.C. (*Plin. Ep.* II, 11). Como fator agravante, Prisco foi ainda acusado de condenar inocentes à morte por dinheiro. Nesse julgamento, Plínio e Tácito foram nomeados pelo Senado como defensores da cidade.

A despeito do interesse pliniano em elevar suas ações e palavras nesses dois julgamentos,³³ a condenação de Herênio Senécio no caso de Masa e uma possível negligência de Tácito e Plínio, o Jovem, no caso de Prisco, nos mostram justamente o risco em agir com excessiva liberdade e virtude em um ambiente dominado pela servidão e pela corrupção do poder. O perigo, nos cenários em questão, não estava só na presença do imperador, mas no aviltamento da própria aristocracia. Os escritos taciteanos deixam claro que o problema não estava somente nos *principes*, mas no corpo de cidadãos que viviam sob o Principado. Tiranos podiam ser depostos – como eram – e suas ações podiam ser apagadas dos registros. Entretanto, os efeitos da tirania permaneciam por muito tempo no

³¹ Tácito (*His.* 4.50.2) descreve Masa como um personagem destrutivo para qualquer um de caráter virtuoso.

³² O crime de *repetundis* foi a primeira das *quaestione perpetuae* a ser criado pela *Lex Calpurnia de Repetundis* em 149 a.C. A nova lei estabeleceu um tribunal permanente (*quaestio perpetuae*) sob a presidência de um pretor que visava regular as reclamações de não-romanos, tanto na Itália como nas províncias, quanto aos crimes de corrupção (Bauman, 1996, p. 17).

³³ Apesar da narrativa pliniana passar a ideia de que o acusado foi devidamente punido, ao que nos indica o satirista Juvenal (*Sat.* I, 49), a pena foi mais branda do que o esperado e a vitória do réu e da defesa foi maior do que a da cidade que lhe acusara e seus defensores. No entanto, diferentemente de Senécio, nem Plínio nem Tácito procuraram recorrer da decisão dos senadores.

comportamento dos homens.³⁴ Para Tácito o problema de sua época não era o Principado em si e nem um ou outro governo tirânico, mas o efeito das tiranias sobre o comportamento das pessoas.

Esse contexto conflituoso e ambíguo também se refletia nas obras literárias. A literatura, como o patronato e a atividade judiciária, era uma opção elevada de ascensão política.³⁵ O desejo evidente de Plínio em se ver retratado nas obras taciteanas ou em apoiar financeiramente poetas, como Marcial, foram exemplos de algumas formas de promoção muito difundidas pela aristocracia senatorial para conseguir fama e *dignitas* em um cenário político bastante concorrido. Ter o nome gravado nas obras dos grandes autores da época garantia ainda que aquele personagem seria lembrado pela posteridade. Se fosse inserido em uma narrativa virtuosa, ele certamente honraria sua descendência, transferindo-lhes essa *auctoritas* como atributo familiar.

Johnson (2012, p. 11-12), em uma análise das cartas plinianas, afirmou que elas retratam com clareza que a produção intelectual no Império tinha uma recepção comum quanto àquilo que era publicado ou mesmo lido. Essa leitura, apesar de ser individual, era contextualizada coletivamente pela participação política intensa de seus leitores, conduzindo assim à formação de grupos dominantes que influenciavam os comportamentos sociais, políticos e culturais daquela sociedade.³⁶ Sailor (2008, p. 18-34) também apontou um papel político à literatura, conectado justamente às ideias de memória e imortalidade literária. Para ele, o discurso da elite imperial romana tentou se mostrar autônomo frente ao poder centralizado dos imperadores. Fica claro que a literatura, tal como a prática forense, também gerou conflitos por posições de influência e poder.³⁷

³⁴ As palavras de Tácito (*Agr.* III, 2) ilustram bem esse paradoxo: “Ainda assim, na natural fragilidade humana mais lentos são os remédios que os males; e onde nosso corpo sem pressa cresce, rapidamente se extingue, dessa mesma forma o talento e o estudo são oprimidos mais facilmente que reestabelecidos (...)”.

³⁵ A carta VII, 33, já citada, nos mostra isso.

³⁶ Tais valores eram naturalmente definidos por uma elite que estava interessada em perpetuar as relações de poder presentes naquela sociedade. Assim, o processo educativo convergia com o pacto social e era responsável por fundamentar as principais tradições e representações dessa sociedade. O resultado disso é a formação de uma elite intelectual tipicamente urbana que compartilhava de um ambiente de interlocução comum e se mesclava à própria elite política do Império. A possibilidade de ascensão no *cursus honorum* foi, dessa maneira, conectada diretamente à educação e às relações de patronato, o que levava muitas famílias mais abastadas a financiarem estudos de clientes. Cf. Marrou (1990).

³⁷ Esse contexto fica claro na leitura de *Diálogo dos Oradores*, durante o discurso de Materno. Tac. (*Dia.* 11-14) faz justamente esse contraste entre a *auctoritas* provinda da prática literária e aquela mais tradicional, provinda da atuação judiciária.

Por outro lado, tal como nas ações nos tribunais, existia sempre um risco na atividade literária. Os famosos casos de Marmeco Escauro e Cremúcio Cordo,³⁸ por exemplo, demonstram que a literatura poderia pecar, tal como os discursos forenses, por *licentia*. O julgamento de Cordo é descrito no relato taciteano como uma denúncia carregada de envolvimento pessoal, já que a supressão da liberdade já tinha sido presenciada por Tácito durante o Principado de Domiciano (Nobre, 2010, p. 176). O destaque dado à figura de Cremúcio Cordo nos *Anais* nos mostra que Tácito vê no Principado a necessidade de mudar a forma de escrita, obedecendo alguns critérios de ironia e dissimulação. Isso acontece para que os autores posteriores, ao contrário de Cremúcio, não motivassem possíveis retaliações e inimizades quanto à sua escrita. Aqui, Tácito se afirmou como um *exemplum* (Mchugh, 2004, p. 403-404).

Esse assunto também foi central na obra *Diálogo dos Oradores*. Através das palavras de Materno, Tácito admitiu que o sentido de *eloquentia*, bem como o de *libertas*, tal como eram compreendidos sob a República, foi essencialmente degenerado no Principado.³⁹ Entretanto, percebe-se no decorrer da obra que Materno não abriga nenhuma nostalgia quanto aos tempos antigos. Em seu discurso, ele afirma que a grande eloquência, pupila da *licentia*, é como o povo insensato chama a liberdade (Tac. *Dia* 40, 2). Quanto a isso, concordamos com Gowing (2005, p. 109-120) quando ele destacou que a intenção de Tácito na obra não foi atestar para um declínio da *eloquentia*, mas, simplesmente, sua transformação. A situação política em Roma se estabilizou, chegando ao ponto em que oradores combativos não eram mais necessários em âmbito político. Numa sociedade em que um único indivíduo toma as decisões, onde reina a *tranquillitas* e a *concordia*, modelos de comportamento como Cícero e Catão, ou como Herênio Senécio, se tornaram ultrapassados. Nesse novo contexto, discursos e comportamentos moderados ou que utilizassem ferramentas retóricas de ambiguidade eram essenciais para a sobrevivência de seus autores e para o exercício da liberdade.

³⁸ Cremúcio Cordo foi acusado, segundo Tácito (*Ann.* IV, 34, 1), por “um crime novo, e absolutamente desconhecido até aquele tempo; porque, tendo escrito e publicado uns *Anais*, fazia o elogio de Bruto, e denominava C. Cássio o último dos romanos”. Já Escauro sofreu perseguição do prefeito do pretório, Macrão, sendo delatado “pelo assunto de uma tragédia que tinha feito, e por alguns versos dela que se podiam aplicar a Tibério (...)” (Tac. *Ann.* VI, 29, 3)

³⁹ Materno disse: “uma vez que falas sobre os antigos, usa da antiga liberdade, em relação à qual nos degeneramos ainda mais do que na eloquência.” (Tac. *Dia* 27, 3)

Conclusão

O que podemos concluir sobre a composição e a dinâmica política da aristocracia senatorial sob o governo Nerva-Trajanino a partir das fontes analisadas? Primeiramente, pudemos perceber que, no final do século I d.C., o processo de inserção de aristocracias provinciais e municipais na política imperial já era bastante avançado. Figuras importantes como Tácito, Plínio, o Jovem, e o próprio imperador Trajano são exemplos claros disso.

Esse processo integrou as novas elites ao centro de poder. Essa integração, no entanto, estava longe de ser homogênea. Ao mesmo tempo em que promoveu ideais de comportamento políticos e culturais mais ou menos comuns, baseados em todo um conjunto de *topoi*, tradições e ritos já secularmente integrados à cultura romana, foi também responsável por construir novas fronteiras. Nesse cenário, conflitos culturais eram transferidos ao espaço político, agindo sobre redes de solidariedade e construindo lugares e hierarquizações sociais. Tudo isso também refletia fortemente no campo discursivo – que foi um importante lugar de legitimação e autoridade –, como as cartas de Plínio e as obras de Tácito nos mostram. Essa competição, como vimos, não era polarizada entre provinciais/municipais e cidadãos, mas entre os aristocratas das mais diferentes origens.

Por último, notamos, através da correspondência pliniana a Tácito, que com a ascensão do poder dos *principes*, a possibilidade de prática política, ao contrário da afirmação de Finley (1985), não foi extinta.⁴⁰ Existiam diferentes arenas de competição política no Principado e elas eram ocupadas por indivíduos de motivações e comportamentos distintos. No *corpus* analisado especificamente, três arenas de embate puderam ser claramente notadas: o patronato, a atuação judiciária e a literatura. Esses três espaços foram essenciais para a ascensão social e a busca por *honos* dentro do Principado. A ação nesses ambientes, por sua vez, era condicionada por diversos fatores, mas principalmente pela personalidade do *princeps* na condução da política imperial e pela postura dos outros aristocratas.

⁴⁰ De acordo com Finley (1985, p. 68): “embora houvesse discussão no Principado, o poder final e efetivamente irrestrito de decisão em matérias de ação governamental repousava num só homem, não nos votantes.” Com isso, Finley nega a possibilidade da prática política durante o Principado.

Atuar politicamente sob um tirano exigia uma postura diferente do que atuar sob um *optimus princeps*. Da mesma maneira, a ação política sob uma aristocracia servil ou em um ambiente rodeado de delatores exigia um comportamento mais moderado do que sob um Senado virtuoso onde se podia falar livremente. Tal contexto se refletia tanto nas ações como nas palavras. É justamente isso, dentre tantas outras coisas, que Tácito e Plínio, o Jovem, alertaram incessantemente através de suas obras e de seus *cursus honorum*: para sobreviver é preciso se adaptar às necessidades de seu próprio tempo. Nesse tempo, amizade e competição se entrelaçavam na medida em que honra e sobrevivência eram os principais objetivos de uma aristocracia extremamente heterogênea, mas que se via compelida a se ajustar em espaços e estratégias semelhantes de atuação política para alcançar o sucesso e sobreviver.

Artigo recebido em 10.08.2018, aprovado em 31.01.2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Catón, El Censor. *Tratado de Agricultura*. Fragmentos. Traducción de Alfonso Garcia-Toraño Madrid: Editorial Gredos, 2012.

Cicero. *De Oratore*. Translated by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

Juvenal and Persius. Translated by Susanna Morton Braund. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Plínio el Joven. *Cartas*. Introducción, traducción y notas de Julián González Fernández. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

Pliny. *Panegyricus*. Translated by Betty Radice. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1996.

Polybius. *The Histories*. Books XXVIII-XXXIX and translated by W.R. Paton and unattributed fragments edited and translated by S. Douglas Olson. Cambridge, MA: Harvard/University Press, 2012.

Seneca. *Apocolocyntosis*. Translated by P.T. Eden. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.

Seneca. *De Beneficiis*. Translated by John W. Basore. In: *Moral Essays*, vol. III. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

Taciti. *De Vita Agricola*. R.M. Ogilvie & I. Richmond (eds) Oxford: Oxford University Press, 1967.

Tácito. *Diálogo dos Oradores*. Tradução de Júlia Batista Castilho de Avellar & Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

Tacitus. *Histories and Annals*. Translated by W. Heinemann. Cambridge, MA: Havard University Press, 1980, 4 vols.

_____. *The Annals*. Translated by A.J. Woodman. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.

Varrón. *De las Cosas del Campo*. Traducción de Domingo Tirado Benedí. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.

Bibliografia Crítica

Andrade, M.C.A.L.S. de. *A Germania de Tácito: Tradução e Comentários*. Dissertação de mestrado, Letras Clássicas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

Bauman, Richard. *Crime and Punishment in Ancient Rome*. London: Routledge, 1996.

Bennett, Julian. *Trajan: Optimus Princeps*. London: Routledge, 2005.

Bruère, Richard. Tacitus and Pliny's Panegyricus. *Classical Philology*, vol. 49, No. 3, 1954, p. 161-179.

Crook, John. *Consilium Principis: Imperial Councils and Counsellors from Augustus to Diocletian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Dominik, William. Tacitus and Pliny on Oratory. In: Dominick, R.; Hall, J. (eds) *A Companion to Roman Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 323-339.

Edwards, Rebecca. Hunting for Boars with Pliny and Tacitus. *Classical Antiquity*, vol. 27, no. 1, 2008, p. 35-58.

Faversani, Fábio; Joly, Fábio. Tácito, sua Vida de Agrícola, e a competição aristocrática no Alto Império Romano. *Mnemosine*, 4(1), 2013, p. 133-147.

Faversani, Fábio. *Estado e Sociedade no Alto Império Romano: Um Estudo das Obras de Sêneca*. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012.

Finley, Moses. *A Política no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

Gardner, Jane. *Being a Roman Citizen*. London: Routledge, 1993.

Gowing, Alain. *Empire and Memory. The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Griffin, Miriam. Pliny and Tacitus. *Scripta Classica Isralica*, vol. 18, 1999, p. 139-158.

Hopkins, Keith. *Death and Renewal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Johnson, William A. *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire: A Study of Elite Communities*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Marrou, Henri Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990.

Mchugh, Mary R. Historiography and freedom of speech: The case of Cremutius Cordus. In: Sluiter, I. *et al.* (orgs) *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 2004, p. 391-408.

Murgia, Charles. Pliny's Letters and the Dialogus. *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 89, 1985, p. 171-206.

Nobre, Ricardo. *Intrigas Palacianas nos Annales de Tácito: Tentativas e Processos de Obtenção de Poder no Principado de Tibério*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

Paterson, Jeremy; Powell, Jonathan. Introduction. In: Paterson, J.; Powell, J. (eds) *Cicero: The Advocate*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 1-57.

Rutledge, Steve. *Imperial Inquisitions: Prosecutors and Informants From Tiberius to Domitian*. London/New York: Routledge, 2001.

Saller, Richard. *Personal Patronage Under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Sailor, Dylan. *Writing and Empire in Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Sherwin-White, Adrian Nicolas. *The Letters of Pliny: Historical and Social Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Syme, Ronald. *Tacitus*. Oxford: Oxford University Press, 1958, 2 vols.

Wallace-Hadrill, The emperor and his virtues. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 30, H. 3, 1981, p. 298-323.

Waters, Keith. Traianus Domitiani continuator. *The American Journal of Philology*, vol. 90, no. 4, 1969, p. 385-405.

Williamson, Callie. *The Laws of the Roman People: Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

Winterling, Aloys. *Politics and Society in Imperial Rome*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

A TRADIÇÃO NA PRODUÇÃO DE ESTATUETAS CICLÁDICAS (3.200-2.700 A.C.)

Francisco de Assis Sabadini¹

RESUMO: As ilhas localizadas a sudeste do mar Egeu, denominadas Cíclades, foram palco para o florescimento de diferentes culturas durante o Período do Bronze Antigo (3.200 a 2.000 a.C.). Entre 2.700-2.300 a.C., uma cultura denominada Keros-Siros produziu inúmeros exemplares de estatuetas padronizadas estilisticamente, conhecidas como estatuetas do tipo canônico ou braços cruzados. A despeito da forte manutenção de elementos tradicionais na produção dessas peças, a existência de variações estilísticas não é incomum. O presente artigo busca identificar os principais traços estilísticos, bem como as variações existentes nas estatuetas produzidas pela cultura Keros-Siros.

PALAVRAS-CHAVE: Período do Bronze; Estatuetas; Cíclades; Arqueologia.

ABSTRACT: The islands located to the southeast of the Aegean, named Cyclades, were hosts to different cultures during the Early Bronze Age (3.200 BC to 2.000 BC). Between 2.700-2.300 BC, a culture called Keros-Siros produced innumerable specimens of figurines stylistically patterned, known as canonical type or folded arms. In spite of the strong maintenance of traditional elements in the production of these pieces, the existence of stylistic variations is not uncommon. This article seeks to identify the main stylistic features as well as the variations in the figurines produced by the Keros-Siros culture.

KEYWORDS: Bronze Age; Figurines; Cyclades; Archaeology.

Nossa intenção ao propor um estudo das estatuetas do Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.) não é desenvolver uma nova hipótese sobre a utilização destas pelos antigos habitantes das Cíclades, tampouco é oferecer subsídios para tal finalidade.² Nossa proposta é um tanto mais modesta. Ela se concentra no estudo dos padrões estilísticos pelos quais a produção das estatuetas se pautou, bem como nas modificações que sofreram. Alguns detalhes que caracterizam as estatuetas foram conservados ao passo que outros foram paulatinamente modificados ao longo do tempo, sendo evidente a transformação gradual que resultou em variações na forma das estatuetas. São mudanças tênues que, quando analisadas na seriação cronológica, evidenciam um processo de mudança. Nesse

¹ Doutorando em Arqueologia no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Bolsista CAPES. E-mail: franciscosabadini@gmail.com.

² Para algumas hipóteses sobre as possíveis funções das estatuetas, como representação de deidades, objetos ritualísticos e brinquedos, ver Barber (1984, p. 10-14).

sentido, este artigo visa contribuir para o estudo do padrão e variação estilística das estatuetas do tipo canônico ou braços cruzados do Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), apresentando de maneira mais detalhada as características que definem o tipo, ou seja, os elementos estilísticos essenciais. Em complemento, objetiva-se também identificar os elementos estilísticos subsidiários que não foram essenciais para a construção e manutenção do estilo, mas que acabaram por resultar em variações. Variações estas que podem ser organizadas cronologicamente. Embora a tipologia das estatuetas seja bastante conhecida, a bibliografia sobre o assunto a apresenta de maneira generalista, sem maiores detalhamentos e atenção as características que as definem.

Estatuetas cicládicas

As Cíclades posicionam-se entre a Europa e a Ásia, formando um arquipélago rico em recursos minerais. São verdadeiros pontos de parada e abastecimento no centro do Mar Egeu que fazem a ligação entre a Grécia e o Oriente Próximo para movimentações marítimas de diversas naturezas, favorecendo as trocas econômicas e culturais. Por outro lado, as condições internas e naturais das Cíclades – a maioria das ilhas possuem apenas pequenas parcelas de terras cultiváveis, escassas fontes de água potável e estão situadas em uma região de clima seco, pouco chuvoso e isoladas pelo mar – impulsionaram o espírito de seus habitantes na busca por desenvolvimento técnico e tecnológico (Doumas, 1979, p. 11).

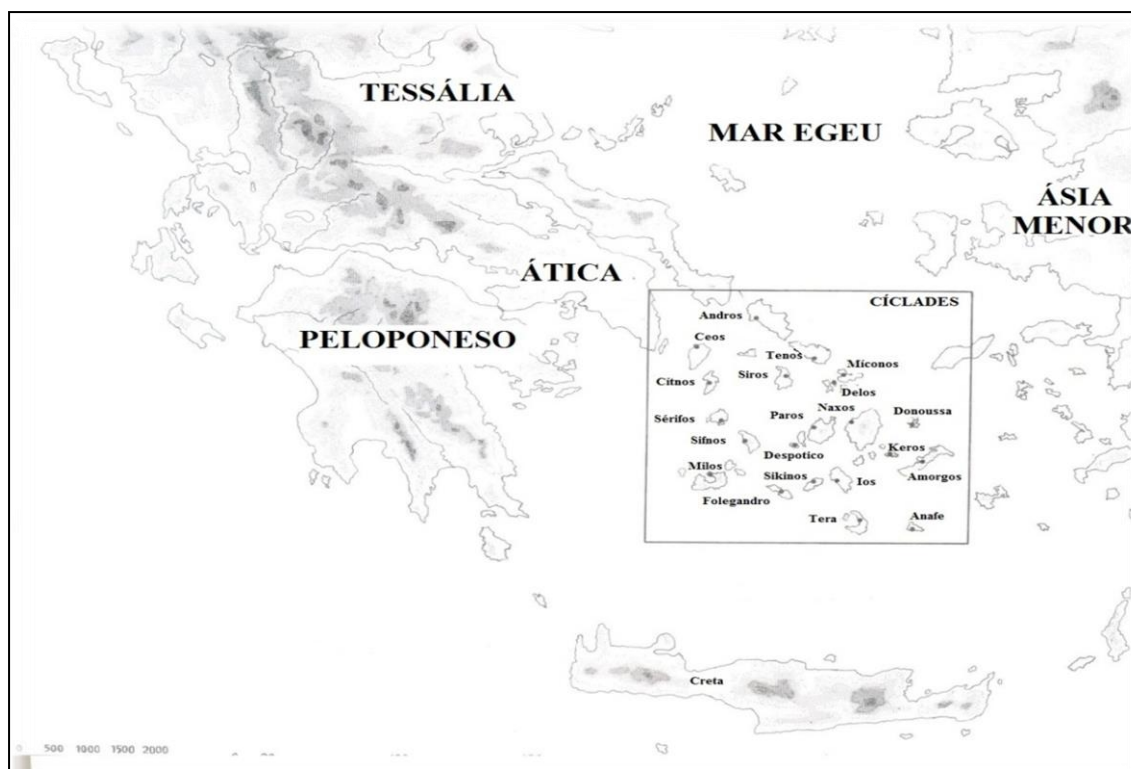


Fig. 1 –Mapa das regiões ao redor do mar Egeu, com destaque para a ilhas cicládicas.
Fonte: adaptado de Doumas (2002, p. 20).

O interesse principal que temos na cultura material das Cíclades durante o terceiro milênio a.C. se deve a um motivo específico: sua tradição em produzir esculturas de mármore. Com tema naturalístico e antropomórfico, as esculturas foram talhadas em mármore e deixam entrever o nível técnico e o padrão estilístico da sociedade que as produziram. São artefatos como esses que, neste caso, conferem singularidade à cultura cicládica ao exibirem as peculiaridades da cultura material dessas ilhas. Essas peças são, portanto, vestígios atípicos dos padrões culturais contemporâneos a elas encontrados nas regiões no entorno do Egeu. Conforme apontam Preziosi e Hitchcock (1999, p. 54),

These finely made white marble idols have come to form a distinctive set of artefacts with very great appeal to modern collectors and fine art connoisseurs around the world, and they have come to be taken as uniquely distinctive of a Cycladic culture or cultures during the Early Bronze Age that still remains so poorly known in other ways, despite recent advances in archaeological knowledge.³

³ Esses ídolos, graciosamente esculpidos em mármore, formam um conjunto de artefatos distintos que despertam interesse em colecionadores modernos e críticos de arte ao redor do mundo e são objetivos distintivos de uma cultura cicládica ou culturas do começo do Período do Bronze Antigo

Por mais de mil anos o mármore foi usado pelos artesãos das Cíclades não apenas como suporte para trabalhos que dessem origem a vasos, mas também para esculpir figuras humanas (Doumas, 2002, p. 65). As características estilísticas das estatuetas indicam um longo período de mudança e transformação na imaginação e nas técnicas dos artesãos. Simples e abstratas no início, eram seixos em estado natural, algumas vezes com o mínimo de trabalho técnico para ganharem uma aparência que lembrasse a forma humana (ver fig. 2 imagens 1 e 2). Com o tempo, elas se tornaram mais complexas e carregadas de grande disposição técnica. Essa tradição artística se manteve, com alguns intervalos, por milênios (Doumas, 2002, p. 64-68).

Nas camadas estratigráficas associadas ao terceiro milênio a.C., as representações humanas em mármore esculpido são encontradas em um leque de variações, do tipo esquemático no seixo até estátuas próximas do tamanho real humano. O mais notável é que durante o Cícládico Antigo I (3.200-2.800 a.C.) os modelos buscavam uma maior aproximação com a figura humana, resultando em muitas variações. Estatuetas desse período normalmente são achatadas e possuem alguns traços gravados para indicar certos detalhes anatômicos enquanto outros detalhes já são mostrados em relevo, o que lhes confere uma aparência tridimensional (figs. 2 imagens 8 e 9; 3 imagens 1 a 4).

Com a passagem para o Cícládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), as técnicas de manipulação da metalurgia se encontravam mais disseminadas, permitindo, assim, o aparecimento de ferramentas de bronze mais aprimoradas que as anteriores.⁴ Essa inovação tecnológica capacitava o artesão a esculpir com maior precisão o mármore. As novas técnicas foram empregadas na produção de estatuetas talhadas em ambos os estilos: esquemático e representacional (figs. 2 e 3) achatadas em duas dimensões, embora uma tendência para modelos tridimensionais fosse bastante presente (Doumas, 2002, p. 66). Apesar das novas ferramentas de metais terem contribuído para a mudança estilística das estatuetas, elas não foram sozinhas o motivo dessa modificação tão grande em conceito e técnica. Assim como a metalurgia não é algo circunscrito ao conhecimento técnico de seu funcionamento – ela é fruto de uma circulação de

que ainda permanecem pouco conhecidos apesar do avanço do conhecimento arqueológico (Tradução livre).

⁴ As ferramentas de bronze não são uma inovação desse período. O que as camadas arqueológicas indicam é uma maior frequência do uso do metal durante o Cícládico Antigo II.

ideias e conhecimentos –, as formas físicas das estatuetas também são, em parte, resultado de uma nova concepção “artística”:

Durante todo el transcurso del tercer milenio antes de Jesucristo, la forma inicial de las estatuillas evoluciona y se transforma continuamente, aunque esta evolución no se debe exclusivamente al perfeccionamiento de las herramientas de bronce, sino también a las nuevas ideas que habían traído los marinos de las Cíclades de sus navegaciones (Sapuna-Sakelaraki, 1978, p. 20).⁵

O formato típico das estatuetas do Cícládico Antigo II são as representações estilizadas com certas características que são encontradas somente associadas a esse período: são as chamadas estatuetas do tipo “canônico” ou “braços cruzados”.

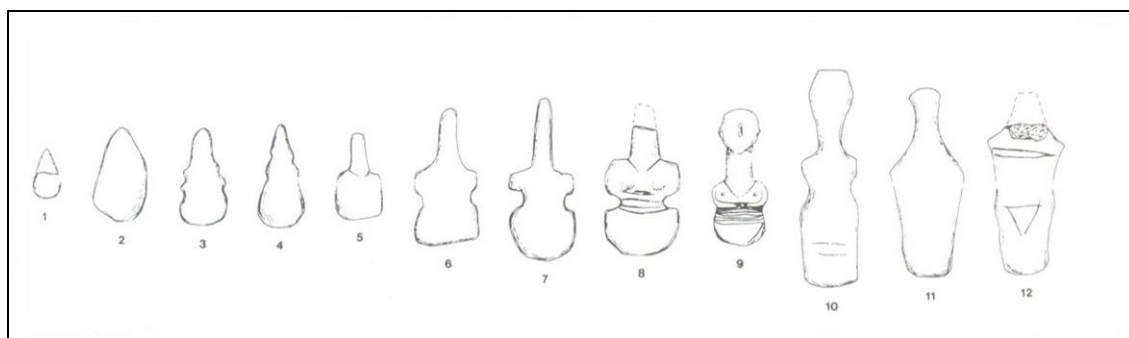


Fig. 2 –Estatuetas esquemáticas do Cícládico Antigo. Cícládico Antigo I: forma de seixo (1-2), quadripartite (3), tripartite (4), forma de pá (5), forma de violino (6-8), híbrida (9). Cícládico Antigo II (10-12). Fonte: Doumas (2002, p. 65)

⁵ Durante todo o curso do terceiro milênio a.C., a forma inicial das estatuetas se desenvolve e se transforma continuamente, apesar de que essa evolução não se deve exclusivamente ao aperfeiçoamento das ferramentas de bronze, mas também às novas ideias que haviam chegado com os marinheiros das Cíclades através de suas navegações (tradução livre).

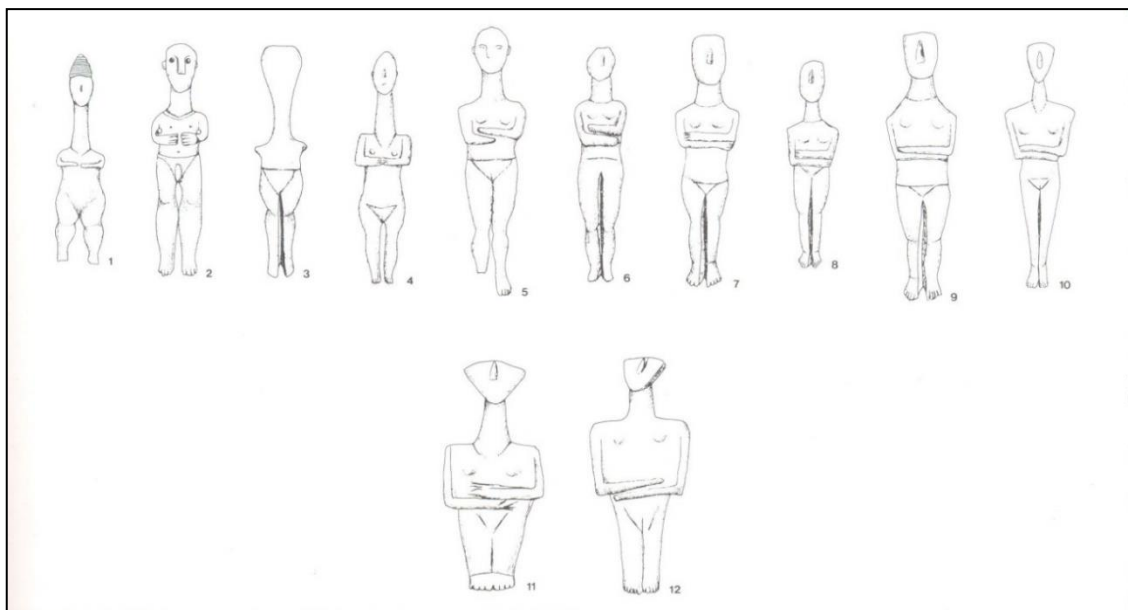


Fig. 3 – Estatuetas Representacionais. Cicládico Antigo I: tipo Plastiras (1,2,4), tipo Louros (3).
Cicládico Antigo II: pré-canônica (5); canônica (6-11); pós-canônica (12).
Fonte: Doumas (2002, p. 65).

As origens desconhecidas e a perda dos contextos, em conjunto com a pequena quantidade de cemitérios e assentamentos escavados de forma apropriada para comparação, têm determinado os limites com que o estudioso trabalha em relação às estatuetas cicládicas. O que é possível é inferir que eram usadas como parte do aparelho funerário porque a maior parte das peças encontradas em escavações sistemáticas são originárias de sepulturas (Doumas, 1979, p. 18).

Sequência cultural e as estatuetas canônicas

Como especificado anteriormente, a sequência cultural do Cicládico Antigo se apoia em dados estratigráficos e geográficos muitas vezes confusos devido a escavações antigas não muito documentadas, saques aos cemitérios e a própria disposição das camadas arqueológicas que não possuem uma sequência bem definida na maioria dos sítios, o que faz com que os arqueólogos completem informações por comparações de achados entre sítios nas Cíclades ou no Egeu (Renfrew, 1972, p. 135). Isso nos mostra um quadro cronológico pouco preciso, no qual as divisões de tempo são, na maioria das vezes, relativas. Não é objetivo deste artigo adentrar nos debates sobre os problemas da cronologia.⁶ Para o que

⁶ Para mais informações, ver Renfrew (1972, p. 135-151).

se propõe aqui – a variação na produção das estatuetas cícládicas – é suficiente estar ciente das divisões e distinções que até o momento a bibliografia sobre o Cícládico Antigo faz com base nos grupos de materiais.

A cultura mais antiga é denominada Grotta-Pelos (3.200-2.700 a.C.) e pode ser reconhecida pelos cemitérios com tumbas em forma de cista na parte central e sul das Cíclades. Os achados são provenientes de tumbas e assentamentos no sítio arqueológico Phylakopi, localizado na ilha de Milos, no sítio Grotta, na ilha de Naxos, e de outros sítios nas ilhas de Amorgos e Sifnos. Essa cultura é bem caracterizada, com distribuição coerente entre as ilhas mencionadas e materiais procedentes de sepulturas e assentamentos (Renfrew, 1972, p. 147).

Keros-Siros (2.700-2.300a.C.) é a segunda cultura na sequência cronológica do Cícládico Antigo.⁷ Foi primeiramente reconhecida e caracterizada nos objetos encontrados em cemitérios localizados nas ilhas do norte e centro do arquipélago cícládico e em achados periféricos, em sua maioria estatuetas do tipo “canônico/braços cruzados” nas ilhas do sul, como Ios e Tera. Vários cemitérios com material relacionado a essa cultura são conhecidos, como o sítio de Chalandriani em Siros, Dhaskalio em Keros, Monte Cinto em Delos e em Naxos. A cultura Keros-Siros, assim como a Grotta-Pelos, deve ser entendida como uma cultura bem definida das Cíclades durante o Período do Bronze Antigo (Renfrew, 1972, p. 147).

Dentre a coleção geral das estatuetas, selecionamos para este trabalho o tipo associado e característico da cultura material do grupo Keros-Siros (Renfrew, 1972, p. 175). Além dos braços cruzados, as estatuetas dessa cultura apresentam outras características, como cabeça modelada em formato de lira, inclinada para trás no topo; braços dobrados em 90° no cotovelo, sendo que os antebraços apoiados no abdômen estão dispostos de maneira que o esquerdo fica sobre o direito; pernas levemente flexionadas nos joelhos sem serem modeladas separadas, mas divididas em direita e esquerda por uma incisão profunda, na frente e atrás, e com os pés estando sempre em uma posição na qual se apoiam nas pontas dos dedos. Estatuetas híbridas, combinando traços do tipo precedente, *plastiras* (fig. 3 imagens 1, 2 e 4), com os do tipo canônico são

⁷ Segundo Colin Renfrew (1972, p. 149), a cultura Keros-Siros fica, em escala temporal, entre a cultura Grotta-Pelos e Phylakopi I.

caracterizadas como uma transição entre os dois modelos, portanto, são chamadas de tipo *pré-canônico* (fig. 3 imagem 5). Detalhes anatômicos e faciais não são comuns no tipo canônico, exceto o nariz que está sempre presente. Orelhas e olhos são raros e a boca, quando apresentada, discreta. Há, contudo, evidências de que estes detalhes faciais eram pintados em cores no mármore. Os prováveis pigmentos, feitos de minérios, usados nessas pinturas são encontrados em contextos cicládicos com frequência (Doumas, 2002, p. 66).

Estatuetas do Cicládico Antigo II do tipo canônico possuem entre 10 centímetros e 1.5 metros, padrão de dimensão maior que suas antecessoras do Cicládico Antigo I que possuíam cerca de 15 centímetros. A forte aderência aos traços estandardizados ao longo do Cicládico Antigo II não significa que não houvessem variações em função de diferentes oficinas ou artesãos operando em intervalos de tempo variados. Com base nos critérios mais gerais de proporção e forma encontrados nas estatuetas, esses desvios nos padrões exigiram uma subdivisão na classificação. Assim, o tipo canônico possui variações reconhecidas na sequência cronológica, sendo respectivamente: *kapsala*, *spedos*, *dokathismata*, *koumasa* e *chalandriani* (fig. 3 imagens 6 a 11). O que agrupa essas variações são traços gerais, sendo a própria denominação canônico ou braços cruzados indicativa das características encontradas em maior número nas peças, ou seja, aquilo que foge a essas normas são especificidades de cada variação. A sequência cronológica se baseia na seriação das estatuetas e sua maior ou menor afinidade estilística com o grupo anterior, o pré-canônico, ou com o grupo posterior, o pós-canônico.⁸ (Doumas, 2002, p. 66-68)

As variações são elementos bastante discretos que apontam pequenas mudanças ocorridas no tempo ou em função de oficinas e artesãos diferentes operando ao mesmo tempo, talvez com pequenas diferenças de anos entre um e outro. A produção das estatuetas, neste caso as do tipo canônico, estava submetida a dois fatores de maior importância. Em primeiro lugar, havia o controle externo imposto pelas normas culturais que ditavam como um tipo ou forma deveria ser executada. Por outro lado, havia o controle interno inconsciente exercido pelo estilo pessoal da oficina. Embora os artesãos do período trabalhassem sob o mesmo estilo conservador, cada indivíduo imprimia a sua

⁸ Para mais informações sobre a cronologia dos sítios e dos materiais associados à cultura Keros-Siros, ver Renfrew (1972, p. 170-185).

“assinatura” nas peças que produzia. Essa assinatura pode ser definida como um complexo de características que revelam os trabalhos como sendo mais próximos ou distantes uns dos outros. Certas formas, detalhes, aspectos, ângulos, adaptações particulares da forma canônica ou a combinação de alguns ou todos esses fatores se mantiveram imutáveis ou se modificaram seguindo certa lógica, permitindo, assim, que se identifique mudanças ao longo do tempo (Getz-Preziosi, 1984, p. 49). Essas mudanças podem ser agrupadas cronologicamente, embora não com muita precisão, nas cinco variações acima mencionadas (fig. 4).⁹

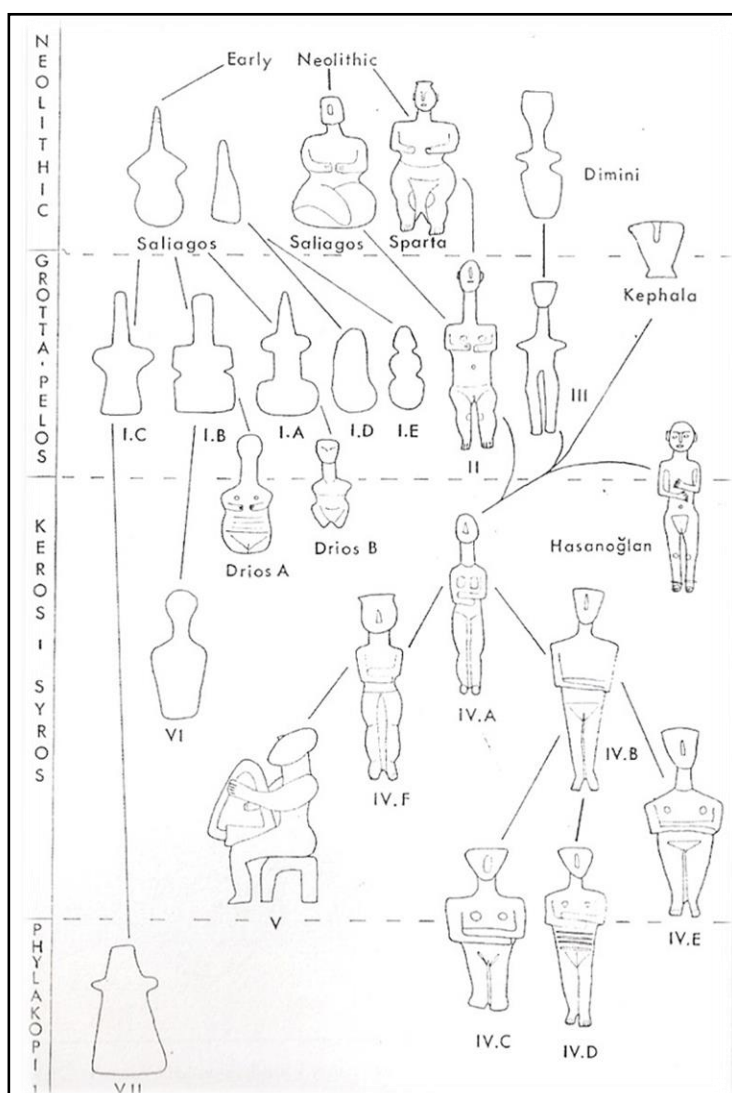


Fig. 4 - Desenvolvimento das estatuetas do Cicládico Antigo. Fonte: Renfrew (1972, p. 184).

⁹ As variações com as quais trabalhamos neste artigo estão relacionadas a cinco oficinas. Há, entretanto, também o estudo e atribuição a escultores específicos. Para mais informações, ver Doumas (1979, p. 21-27); Getz-Preziosi (1984, p. 48-74).

A variedade *kapsala* (figs. 3 imagem 6; 4 imagem IV.A) possui linhas curvas, poucos detalhes em incisão e são muito parecidas com as estatuetas pré-canônicas (fig. 3 imagem 5). Essa variação, por exibir afinidades tipológicas com as estatuetas do tipo pré-canônicas, está cronologicamente no início da longa seqüência das estatuetas canônicas, aproximadamente 2.700-2.300 a.C. (Doumas, 2002, p. 66-67). Já as estatuetas da variedade *spedos* (figs. 3 imagens 7 a 9; 4 imagem IV.F), receberam esse nome após serem encontradas no sítio Spedos, localizado no sul de Naxos. São volumosas na aparência e arredondadas. A cabeça é espessa com testa larga e formato de lira. O corpo é estreito com considerável diversidade em modelagem e proporção. Há poucos detalhes em incisão e os braços e pernas são esculpidos, coxas e tíbias separadas e os joelhos com leve flexão. Essa variação parece ter sido muito popular, fato que pode ser percebido devido à grande área por onde essas estatuetas estão distribuídas, assim como por sua grande diversidade de detalhes e tamanho, que vão de pequenos a muito grandes. Foram produzidas entre 2.700-2.300 a.C. (Doumas, 2002, p. 67).

A *dokathismata* (figs. 3 imagem 10; 4 imagem IV.B), variedade de Amorgos, inclui as estatuetas mais finas e elegantes criadas nas Cíclades. Caracterizadas por um afunilamento que parte dos ombros e se dirige aos pés, as peças possuem amplos ombros angulares e pernas finas com um sulco raso entre elas. Uma cabeça triangular com face plana em formato de escudo, nariz longo e aquilino e queixo proeminente são também características dessa variedade. Incisões são usadas para detalhes e os bustos são indicados com leves protuberâncias no peito (Doumas, 2002, p. 66-68).

A variedade *koumasa* recebe o nome em função do sítio em Creta, chamado Koumasa, onde essa tipologia foi reconhecida e inclui as estatuetas produzidas nessa ilha. Pode ser interpretada como um esforço para satisfazer a demanda da sociedade minoica por estatuetas cicládicas, produzindo-as localmente com base nos cânones da tradição das Cíclades. No geral, essas estatuetas são pequenas com amplos ombros angulares e membros atrofiados. São muito finas e planas com inclinação para trás no corpo e na cabeça. Esta última é diferenciada do pescoço por uma incisão rudimentar (Doumas, 2002, p. 68).

Fechando o curso do desenvolvimento do tipo canônico estão as estatuetas da variedade *chalandriani* (figs. 3 imagem 11; 4 imagem IV.E) que receberam o nome devido à sua associação a um extenso cemitério chamado Chalandriani, em Siros. São muito planas, cabeça triangular, pescoço longo, ombros angulares, peito plano e pernas pequenas, sem ênfase nos joelhos. A cintura é quase ausente e em seu lugar existe um longo triângulo púbico gravado. Incisões superficiais são usadas para marcar os dedos das mãos e dos pés. Está claro nos exemplares mais tardios dessa variedade que a forte aderência à proporção e aos cânones começou a ser abandonada (Doumas, 2002, p. 68).

Os desvios frequentes produzidos pela variedade *chalandriani* em relação aos padrões estilísticos do tipo canônico produziram um tipo de estatueta classificado como *pós-canônico* (figs. 3 imagem 12; 4 imagem IV.C-D). Estatuetas desse tipo são menos proporcionais em relação às formas do tipo canônico. Nas peças mais antigas, alguns resquícios do tipo anterior são mantidos de forma menos padronizada e misturados a traços de tipo mais novos. Por exemplo, pescoço curto, face oval e detalhes faciais em relevo como olhos, orelhas, sobrancelhas, boca, assim como a posição arqueada dos pés, são traços de estatuetas do tipo *plastiras* (figs. 3 imagens 1 a 4; 4 imagem II) que reaparecem nas estatuetas pós-canônicas. Os braços agora seguem nova ordenação, direito sobre o esquerdo (Doumas, 2002, p. 68). As variações apresentadas constituem indícios de modificadores da cultura, podendo ser a expressão de grupos locais ou personalidades individuais que contribuíram para uma mudança estilística.¹⁰

Um fator que deve ser compreendido para o estudo das variações culturais – entre elas a produção de estatuetas – são as redes de contato e trocas no Egeu. Segundo Finley (1990, p. 19), “o Egeu sempre constituiu um caminho para ideias, técnicas e instituições, tanto no início do segundo milênio como em outras épocas.” Transformações ocorridas na cultura cicládica em função dessas trocas são percebidas em longos períodos através da mudança da cultura material da mesma. Assim, as estatuetas cicládicas do Bronze Antigo foram escolhidas para o presente artigo porque sua produção foi grande, cobrindo desde o final do

¹⁰ Mudanças individuais ou de grupos pequenos nos padrões das estatuetas podem ser percebidas nas formas particulares atribuídas a artistas individuais ou grupos artísticos que os arqueólogos chamam de “escultores”. Cf. Doumas (2002, p. 64-68).

quarto até o segundo milênio a.C. (3.200-2.000 a.C.) (Doumas, 2002, p. 22), o que torna fácil perceber as variações ao longo do tempo.

A grande quantidade de detalhes presentes nas estatuetas é uma característica interessante, pois possuem certa padronização estilística conforme o período no qual foram produzidos. As variações nesses padrões ao longo do tempo indicam a adoção de diferentes técnicas ou a mudança dos valores estilísticos que orientavam a produção de estatuetas. As alterações sutis nos padrões estilísticos foram um processo contínuo que levou a diferenças mais significativas no final do período analisado (2.700-2.300 a.C.), que corresponde à produção das estatuetas do tipo canônico ou braços cruzados. Essas peças possuem uma grande quantidade de elementos padronizados o que tornou viável a análise das modificações.

A forte aderência a um conjunto essencial de características pressupõe a existência de uma preferência estilística comum ao arquipélago cicládico. Por outro lado, as variações, subentendidas como produções derivadas da essencialidade da forma, ou seja, do cânone, implica na existência de particularidades locais ou pessoais que, aplicadas ao longo do tempo, atuam na constituições de variantes produzidas a partir de um conceito comum que pode ser sumarizado por meio das características mais padronizadas encontradas nessa produção e que pouco variaram (fig. 6). Embora não conheçamos de maneira precisa as funções para a qual as estatuetas foram produzidas, elas parecem refletir alguma forma de crença, padrão, valores ou concepção sociocultural. De acordo com Finley (1990, p. 26), “Como destinavam-se basicamente a acompanhar os mortos nos túmulos, [as estatuetas] refletem uma certa tendência ou concepção religiosa, que foi partilhada além dos limites da Cíclades.” No entanto, ao contrário de Finley, preferimos não interpretar as funções e apenas apontar que as Cíclades e as outras regiões em que as estatuetas foram encontradas partilhavam uma tradição estilística.

O alcance da cultura Keros-Siros e seus contatos no Egeu são amplamente atestados pela distribuição de sua cultura material em diferentes partes (fig. 5).

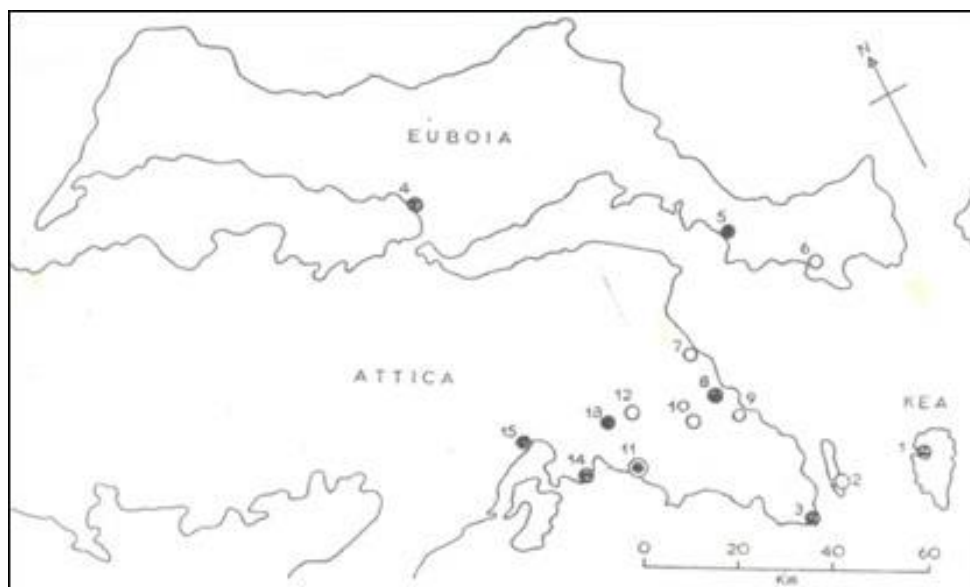


Fig. 5 – Distribuição de peças cicládicas em sítios na Ática e na Eubéia. Os pontos representam achados de estatuetas canônicas da cultura Keros-Siros e os círculos indicam túmulos contendo outras formas em mármore. 1) Ágia Irini, 2) Makrónisos, 3) Sounio, 4) Manika, 5) Styra, 6) Makrikapa, 7) Rafína, 8) Brauro, 9) Porto Rafti, 10) Markopoulo, 11) AghiosKosmas, 12) Chalandri, 13) Atenas, 14) Pireu, 15) Eleusis. Fonte: Renfrew (1972, p. 180)

As estatuetas circulavam em outras regiões por meio de comércio, negociação ou culto. Além disso, essas peças também eram frutos de normas e valores culturais, sejam eles estéticos, religiosos ou de outra natureza. Por último, é evidente que muitas das variações ocorreram por modificações estilísticas locais. Também é possível identificar estatuetas com traços próprios, talvez de um artista ou uma tradição local.

A seguir, apontaremos os traços diferentes entre as estatuetas, pois eles são representativos das variações.

Características tipológicas das estatuetas

Segue uma tabela que apresenta as características mais gerais das estatuetas analisadas. Privilegiou-se a escolha de peças já publicadas que são elucidativas das coleções do Museu de Arte Cicládica e do Museu Arqueológico Nacional de Atenas, ambos sediados na Grécia, e do Museu Paul Getty e do Museu de Belas Artes da Virgínia, sediados nos Estados Unidos. A preferência foi por estatuetas intactas ou que ainda estivessem com a maior parte dos detalhes íntegros, devido à necessidade de comparação e observação das características estilísticas em toda a superfície da peça. Dessa forma, 39 peças foram

selecionadas, sobre as quais informações de registro e localização podem ser conferidas no anexo localizado no final do artigo.

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	L	M	N	O	P	Q	R
1	X		X				X		X	X		X			X	X	
2	X			X			X		X		X	X			X	X	
3	X		X				X		X		X	X			X	X	
4	X			X			X		X		X	X			X	X	
5	X			X			X		X		X	X			X	X	
6	X			X		X			X	X		X			X	X	
7	X			X			X		X		X	X			X	X	
8		X		X			X		X		X	X			X	X	
9	X			X		X		X			X	X			X	X	
10	X			X		X			X		X	X			X	X	
11	X			X			X		X	X		X			X	X	
12	X			X		X		X			X	X			X	X	
13	X			X		X			X	X		X			X	X	
14	X		X				X	X			X	X			X	X	
15	X			X		X			X	X		X			X	X	
16	X			X		X			X	X		X			X	X	
17	X			X			X		X		X	X			X	X	
18	X			X		X			X		X	X			X	X	
19	X		X				X	X		X		X			X	X	
20	X			X		X		X			X	X			X	X	
21	X			X		X		X			X	X			X	X	
22	X			X			X	X		X		X		X		X	
23	X			X			X		X		X	X			X	X	
24	X			X		X			X	X		X			X	X	
25	X			X		X		X		X		X		X		X	
26	X			X		X	X	X			X	X			X	X	
27	X			X			X		X		X	X		X		X	
28	X			X		X		X		X		X			X	X	
29	X				X				X		X		X	X			X
30	X				X	X		X		X			X	X		X	
31	X			X		X		X			X		X		X	X	
32	X			X			X		X		X		X	X		X	
33	X				X	X			X		X		X	X		X	
34	X				X	X			X	X			X	X		X	
35	X				X		X		X	X			X	X		X	
36		X			X		X		X	X			X	X		X	
37		X	X				X		X		X	X			X	X	
38		X	X			X			X		X	X		X		X	
39	X									X		X		X		X	

Fig. 6 – Disposição tipológica das estatuetas. Os números em coluna indicam as peças discriminadas na tabela do corpus e as letras indicam as características: A (braço esquerdo sobre o direito), B (braços direito sobre o esquerdo), C (cabeça ovalada), D (cabeça em formato de lira), E (cabeça triangular), F (nariz logo), G (nariz curto), H (nariz fino), I (nariz largo), J (pescoço longo), L (pescoço curto), M (ombros curvos), N (ombros geométricos), O (pernas retas), P (pernas curtas), Q (material mármore), R (material outros).

Podemos perceber nessa tabela duas características comuns presentes em todos exemplares do tipo canônico, que são os braços cruzados e o sexo feminino. Outras características que aparecem com frequência nas estatuetas selecionadas são: braço esquerdo sobre o direito, encontrado em 89,7% dos casos, sendo que apenas quatro peças possuem o braço direito sobre o esquerdo, das quais três são pós-canônicas. Em 66,6% as estatuetas possuem a cabeça modelada no formato de lira, sendo que seis são ovais, seis triangulares e uma tem a cabeça como continuação do pescoço. Quanto ao nariz, o comum é a sua

existência em relevo, pois nosso cálculo identificou 50% longos e 50% curtos; apenas a estatueta número 39 não possui indicativos de nariz. 66,6% dos narizes são largos e 30,7% finos, o que não torna o estilo do nariz tão significativo quanto sua presença. O pescoço também não possui uma diferença destacada entre os dois tipos, pois há uma frequência apenas ligeiramente maior do tipo curto. Os ombros curvilíneos são outra característica do tipo canônico (79,4%). Apenas oito estatuetas possuem ombros angulares e essa característica é mais comum nos tipos pós-canônicos. Pernas flexionadas estão presentes em 66,6% das peças. Por último, o aspecto mais marcante é o material: 97,4% das estatuetas são feitas de mármore; um único exemplar apenas é feito de pedra verde, provavelmente produzido fora das Cíclades.

A partir desses dados, concluímos que os aspectos mais destacados desse corpus documental, quais sejam, sexo feminino, braços cruzados com o esquerdo sobre o direito, ombros curvilíneos e o uso do mármore como suporte, são os elementos que mais caracterizam a produção de estatuetas da cultura Keros-Siros e a configuração tipológica mais resistente às mudanças ocorridas.

Conclusão

A partir da análise realizada, podemos afirmar que as estatuetas canônicas produzidas ao longo de quatro séculos (2.700-2.300 a.C.), apresentam indícios de mudança nos padrões com que foram feitas. Existia certa tradição na forma como deveriam ser produzidas, como demonstrado pela verificação tipológica das estatuetas, mas essa tradição sofreu alterações em função de intervenções dos artesãos locais que as produziram.

As características mais comuns na maioria das variações das estatuetas do tipo canônico são como a ideia central sobre a qual o conceito tipológico das estatuetas era concebido, algo essencial para essa forma artística que foi transmitido como valor cultural e padrão geral. A grande quantidade de elementos e detalhes anatômicos diferentes nelas presentes – sendo que alguns aparecem somente em um ou dois exemplares –, indicam a adaptação e interpretação desses valores e normas culturais. Em termos culturais, as variações nas estatuetas são uma espécie de apropriação e modificação dos valores presentes nas Cíclades, sejam esses valores religiosos, sociais, políticos ou

estéticos. Tais adaptações ocorreram em âmbito externo e interno. Isso porque foram encontradas estatuetas fora das Cíclades feitas em outro suporte que não o mármore, ao passo que internamente, ou seja, no território cicládico, há variações na produção de estatuetas que podem indicar adaptações e ajustes locais.

As modificações são mais evidentes quando observadas na longa duração, pois mudanças causadas por intervenções de um grupo ou indivíduo demoram algumas gerações para que sejam perceptíveis na cultura material. Tomemos como exemplo um artesão hipotético do terceiro milênio a.C. que aprendeu com seu mestre os cânones e as formas com que as estatuetas eram demandadas pela sociedade cicládica. Em determinado momento, dando forma ao branco mármore, ele decide modificar o desenho do nariz e a forma como as pernas eram representadas, sendo que nos seus próximos trabalhos vai adotar tais inovações e transmiti-las a seus discípulos. Cinco ou dez anos depois, os então discípulos se tornam mestres que podem operar novas modificações ou manter a configuração que aprenderam. Fato é que as estatuetas que esses novos escultores produzirão já carregarão, em parte, diferenças em relação aos modelos vigentes na época que ainda aprendiam a arte. Caberia como efeito multiplicador desse processo a possibilidade de um dos novos artesãos se mudar ou ensinar a técnica para um suposto habitante de Creta. Este, por sua vez, produziria suas estatuetas em outro material, uma vez que o mármore não é abundante em Creta. No final, se comparássemos este último produto com as peças do primeiro artesão da cadeia hipotética de ensino e aprendizado, veríamos duas estatuetas com certos traços gerais em comum, o que denotaria certa proximidade tipológica, mas um olhar um pouco mais atento seria suficiente para identificar variações nos modelos.

A conclusão final é que as estatuetas são as evidências materiais de uma tradição não definida quanto à sua natureza, mas amplamente disseminada nas Cíclades. Tal tradição foi partilhada por outras regiões do Egeu. Aqueles que estavam em contato com ela a adaptaram, interpretaram e até a ressignificaram conforme as especificidades de grupos locais e culturais. Isso resultou em transformações tanto no campo material, isto é, as estatuetas e as variações nas suas características, quanto imaterial da cultura, ou seja, os significados e funções que essas estatuetas tinham dentro da sociedade. Devido ao não registro do contexto arqueológico de muitas estatuetas escavadas clandestinamente, há certa

dificuldade em se compreender como elas eram utilizadas pela sociedade, sendo, portanto, mais numerosas as informações de mudanças estilísticas.

As estatuetas são, portanto, testemunhos de uma longa tradição de produção que, embora tenha mantido um padrão canônico, sofreu pequenas variações ao longo do tempo em sua forma e detalhes, resultando no abandono dos cânones no final do Cicádico Antigo II (2.700-2.300 a.C.). O motivo de tais variações é ainda bastante incerto, entretanto, há uma forte possibilidade de que esteja relacionado à existência ou surgimento de diferentes oficinas e escultores que acabaram por recriar os cânones da produção devido a preferências pessoais, técnicas particulares, preferências da demanda ou competição.

Artigo recebido em 03.09.2018, aprovado em 10.02.2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barber, Robin L.N. Early cycladic marble figurines: Some thoughts on function. In: Fitton, J.L. (ed.) *Cycladica: Studies in Memory of N.P. Goulandris*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Doumas, Christos. *Cycladic Art: Ancient Sculpture and Ceramics of the Aegean From the N.P. Goulandris Collection*. Baltimore: Schneidereith & Sons, 1979.

_____. *Silent Witnesses: Early Cycladic Art of the Third Millennium BC*. New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 2002.

Finley, Moses. *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

Getz-Preziosi, Pat. Five sculptors in the Goulandris Collection. In: Fitton, Josephine L. (ed.) *Cycladica: Studies in Memory of N.P. Goulandris*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Museum of Cycladic Art, Atenas, Grécia. Disponível em: <<https://cycladic.gr/en/page/kikladiki-techni>>. Acesso em: 19 jan. 2019.

Nacional Archeological Museum of Athens, Atenas, Grécia. Disponível em: <<https://www.namuseum.gr/en/collection/syllogi-kykladikon-archaiotiton/>>. Acesso em: 19 jan. 2019.

Preziosi, Donald; Hitchcock, Louise A. *Aegean Art and Architecture*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Renfrew, Colin. *The Emergence of Civilisation: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium BC*. London: Methuen, 1972.

Sapuna-Sakelaraki, Efi. *La Civilización Cicládica y la Colección Cicládica del Museo Nacional Arqueológico de Atenas*. Vitoria: H. Fournier, 1978.

The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, Estados Unidos. Disponível em: <<http://www.getty.edu/art/antiquities/>>. Acesso em: 19 jan. 2019.

Virginia Museum of Fine Arts, Virginia, Estados Unidos. Disponível em: <<https://www.vmfa.museum/collections/ancient-art/>>. Acesso em: 19 jan. 2019.

ANEXO

Tabela com informações resumidas sobre as estatuetas analisadas

Peça	Tamanho e material	Contexto	Classificação e coleção	Referência
1	Mármore 28,5 cm	?	- Cicládico Antigo I/II Fase de transição pré-canônica (2.800-2.700 a.C.) - Museu J. Paul Getty, Número de inv. 72.AA.156	Doumas (2002, p. 74) The J. Paul Getty Museum. Disponível em: < http://www.getty.edu/art/gettyguide/art/ObjectDetails?artobj=8097 >. Acesso em: 19 jan. 2019.
2	Mármore 49 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>kapsala</i>) - Museu J. Paul Getty, Número de inv. 88.AA.78	Doumas (2002, p. 75) The J. Paul Getty Museum. Disponível em: < http://www.getty.edu/art/gettyguide/art/ObjectDetails?artobj=15052 >. Acesso em: 19 jan. 2019.
3	Mármore ?	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>kapsala</i>) - Museu Arqueológico Nacional de Atenas, Número de inv. 4719	Sapuna-Sakelarakí (19--?, p. 37)
4	Mármore 16,5 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>kapsala</i>) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 103	Doumas (1979, p. 81)
5	Mármore 25,3 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>kapsala</i> , com algumas características <i>spedos</i>) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 595	Doumas (1979, p. 80) Museum of Cycladic Art. Disponível em: < https://cycladic.gr/en/page/kikladiki-techni >. Acesso em: 19 jan. 2019.
6	Mármore 47,2 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>kapsala</i> , com algumas características <i>spedos</i>) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 332	Doumas (1979, p. 99)
7	Mármore 49,5 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> antigo) - Museu J. Paul Getty, Número de inv. 88.AA.79	Doumas (2002, p. 77) The J. Paul Getty Museum. Disponível em: < http://www.getty.edu/art/gettyguide/art/ObjectDetails?artobj=15053 >. Acesso em: 19 jan. 2019.
8	Mármore 18,6 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> antigo) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 104a	Doumas (1979, p. 50)
9	Mármore 25,4 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> antigo)	Doumas (1979, p. 51)

			- Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 207	
10	Mármore 35,6 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> antigo) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 52	Doumas (1979, p. 54) Museum of Cycladic Art. Disponível em: < https://cycladic.gr/en/page/kikladiki-techni >. Acesso em: 19 jan. 2019.
11	Mármore 17,3 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> antigo) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 104	Doumas (1979, p. 62)
12	Mármore 36,7 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>Spedos</i> Antigo) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 253	Doumas (1979, p. 65)
13	Mármore 14,8 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> antigo) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 462	Doumas (1979, p. 87)
14	Mármore 59,9 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu J. Paul Getty, Número de inv. 88.AA.80	Doumas (2002, p. 79) The J. Paul Getty Museum. Disponível em: < http://www.getty.edu/art/gettyguide/art/ObjectDetails?artobj=15054 >. Acesso em: 19 jan. 2019.
15	Mármore 33 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 251	Doumas (2002, p. 80)
16	Mármore 63, 4 cm	?	- Cicládico Antigo II (datas), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 281	Doumas (1979, p. 56)
17	Mármore 48 cm	?	- Cicládico Antigo II (datas), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 654	Doumas (1979, p. 58)
18	Mármore 15,7 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 309	Doumas (1979, p. 66)
19	Mármore 72 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 598	Doumas (1979, p. 107)
20	Mármore 1,52 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu Arqueológico Nacional de Atenas, Número de inv. 3978	Sapuna-Sakelarakí (19--?, p. 39)
21	Mármore 74,3 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 282	Doumas (1979, p. 104)
22	Mármore	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo	Doumas (1979, p. 104)

	70 cm		canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 257	
23	Mármore 74,5 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 280	Doumas (1979, p. 103)
24	Mármore 65,5 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 304	Doumas (1979, p. 106)
25	Mármore 26,8 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> antigo) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 283	Doumas (1979, p. 74)
26	Mármore 30 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio, com características <i>dokathismata</i>) - Museu J. Paul Getty, Número de inv. 88.AA.48	Doumas (2002, p. 84) The J. Paul Getty Museum. Disponível em: < http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=15045 >. Acesso em: 19 jan. 2019.
27	Mármore 9,5 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio, com características <i>dokathismata</i>) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 350	Doumas (1979, p. 67)
28	Mármore 37,5 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> tardio) - Museu de Artes da Virginia, Número de inv. 83.73	Doumas (2002, p. 86) Virginia Museum of Fine Arts. Disponível em: < https://www.vmfamuseum/piction/6027262-62229041/ >. Acesso em 19 jan. 2019.
29	Pedra verde 30,7 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>dokathismata</i>) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 310	Doumas (1979, p. 67)
30	Mármore 39,1 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>dokathismata</i>) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 206	Doumas (1979, p. 108)
31	Mármore 40,6 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>dokathismata</i> , possui características do tipo <i>chalandriani</i>) - Museu J. Paul Getty, Número de inv. 90.AA.114	Doumas (2002, p. 87) The J. Paul Getty Museum. Disponível em: < http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=15192 >. Acesso em: 19 jan. 2019.
32	Mármore 12,7 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>dokathismata</i> , possui características do tipo <i>chalandriani</i>) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 107	Doumas (1979, p. 82)
33	? ?	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>spedos</i> antigo)	Sapuna-Sakelaraki (19--?, p. 38)

			- Museu Arqueológico Nacional de Atenas, Número de inv. 6174	
34	Mármore 15,9 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo canônico/braços cruzados (variedade <i>chalandriani</i>) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 823	Doumas (2002, p. 88)
35	Mármore 12,7 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo pós-canônico (variedade <i>chalandriani</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 105	Doumas (1979, p. 82) Doumas (2002, p. 89)
36	Mármore 30,5 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo pós-canônico (variedade <i>chalandriani</i> tardio) - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 102	Doumas (1979, p. 71)
37	Mármore 16, 2 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo pós-canônico - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 108	Doumas (1979, p. 83)
38	Mármore 14,8 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), tipo pós-canônico - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 328	Doumas (1979, p. 85)
39	Mármore 11 cm	?	- Cicládico Antigo II (2.700-2.300 a.C.), estatueta de tipo único no Egeu - Museu de Arte Cicládica, Número de inv. 332	Doumas (1979, p. 99)

IV. RESENHA

SCOTT, JAMES C. *AGAINST THE GRAIN: A DEEP HISTORY OF THE EARLIEST STATES*. NEW HAVEN: YALE UNIVERSITY PRESS, 2017, 336P. ISBN 978-0300182910.

*Uiran Gebara da Silva*¹

James C. Scott já é um acadêmico bastante renomado, com uma longa e profícua carreira como professor de Ciência Política em Yale. A partir de uma perspectiva disciplinar que abrange tanto a Antropologia quanto a Ciência Política, ele desenvolveu uma sólida obra de investigação de sociedades camponesas do século XX. Uma obra que, tendo como objeto inicial de observação as comunidades rurais do sudeste asiático e a busca pelas razões que as levavam a rebeliões (Scott, 1976), resultou na elaboração de um modelo sobre a agência e a resistência de comunidades rurais à dominação dos grandes proprietários ou dos aparatos de governo (Scott, 1985, 1990, 1998). O modelo de Scott se tornou bastante influente, inclusive entre estudiosos da Antiguidade,² e passou a ser utilizado para pensar de forma mais ampla e generalizada a relação entre classes subalternas e classes dominantes, assim como o papel do Estado nessa dinâmica. No seu livro de 2017, ele ultrapassou algumas fronteiras disciplinares, embrenhando-se nos árduos territórios da História Antiga, da Arqueologia e da Paleontologia e se arriscou a escrever sobre as origens da agricultura e do Estado. Já no prefácio Scott explica que o livro é resultado de seu esforço para se atualizar sobre os debates recentes nessa área, uma atualização que resultou numa quase total revisão do que ele acreditava saber.

Na introdução, *A narrative in tatters: What I didn't know*, Scott apresenta suas questões iniciais e faz uma síntese das transformações que aconteceram no corpo de conhecimento produzido nas últimas décadas a respeito da origem da agricultura e do Estado. Aqui, o autor define seu livro como uma

¹ Professor de História Antiga da Universidade Federal Rural de Pernambuco. E-mail: uirangs@hotmail.com.

² Por exemplo, Kathleen McCarthy (2000) e Norman Yoffee (2013).

espécie de “história profunda” (*deep history*) que articularia esses fenômenos que pensamos sociais com a relação que o ser humano tem com o meio ambiente, lançando mão de escalas de tempo e espaço mais amplas do que o usual nesse tipo de investigação. Ele define o seu recorte cronológico e espacial potencial tendo como foco fundamentalmente as sociedades na Mesopotâmia e no Nilo da Antiguidade, contudo, por meio da análise comparativa, esse recorte acaba abrangendo uma história global das sociedades pré-industriais. Scott também introduz alguns dos conceitos fundamentais do livro, como uma nova maneira de pensar a domesticação, a transitoriedade e fragilidade do Estado pristino e o aumento da importância da abordagem histórico-ambiental nesse campo de estudos.

No capítulo 1, *The domestication of fire, plants, animals and ... us*, Scott descreve de forma cuidadosa algumas das mudanças importantes que aconteceram no conhecimento produzido sobre o domínio do fogo, o surgimento da agricultura e a domesticação de animais. Embora neste capítulo ele defina todos estes processos como domesticação, é só no capítulo seguinte que ficarão claras as razões desta escolha conceitual. Ele começa pela produção recente a respeito do domínio do fogo e propõe que este primeiro elemento de domesticação teria sido fundamental para o processo evolutivo dos hominídeos, modificando reciprocamente os hábitos e a dieta do ser humano, e para o desenvolvimento, num plano social, da domesticação da natureza pelos grupos humanos. Sobre estas bases, o autor apresenta como vem ganhando força a tese sobre as zonas úmidas (*wetlands*), um modelo que inverte o sentido da causalidade entre agricultura, concentração populacional e sedentarismo. Argumentando a partir do caso mesopotâmico, propõe-se agora que nas regiões de aluvião dos grandes rios uma forma de protoagricultura, a coleta com redistribuição de sementes num ambiente bastante fértil, teria primariamente causado a sedentarização. Posteriormente, a prática agrícola propriamente dita teria se desenvolvido motivada por mudanças climáticas e pela diminuição da área inundada nas aluviões, assim como pelo aprendizado nesse período. Questionando a longa temporalidade dessa protoagricultura e do próprio período inicial da agricultura, Scott aponta a necessidade de não ver o desenvolvimento dessas práticas como uma via de mão única, defendendo a hipótese de que as sociedades caçadoras e coletoras do neolítico adotaram e abandonaram as

práticas de domesticação das plantas muitas vezes nesse período de 8 mil anos anterior ao aparecimento do Estado e ao registro escrito.

No segundo capítulo, *Landscaping the world: The domus complex*, inspirado numa proposta de Ian Hodder (1991), Scott subsume todos aqueles processos à noção de domesticação, o que ele denomina o “complexo da *domus*”. A *domus*, ou a criação de um ambiente artificial de cultivo e que seleciona algumas variações de espécies de grãos e animais, resulta ao mesmo tempo em controle, no sentido de domar os processos, e na constituição de relações recíprocas e na domesticação dos seres humanos. Essa domesticação, especula Scott, alteraria não apenas o comportamento social do ser humano, mas também sua evolução física. Os animais e as plantas estabelecem com o homem relações de dependência em que o próprio ser humano é domesticado e passa a servir ao processo evolutivo dessas espécies. Um processo que Scott associa à especialização e a uma diminuição do conhecimento sobre o mundo natural mais amplo da caça e da coleta, assim como a uma subordinação da temporalidade de desenvolvimento anual de um conjunto específico de plantas e animais.

No capítulo 3, *Zoonoses: A perfect epidemiological storm*, o autor tenta responder a um paradoxo criado pelas pesquisas recentes que problematizaram a identificação das sociedades caçadoras-coletoras com a mera subsistência. Perante a dieta mais limitada baseada em grãos e a maior demanda de trabalho árduo diário em oposição às atividades intensas mas com maiores intervalos e inúmeras vantagens nutricionais da caça e coleta (Sahlins, 1972), por que a opção dessas comunidades neolíticas pela agricultura? A sua resposta está no campo da epidemiologia. Com o desenvolvimento, na Mesopotâmia, do que ele chama de campo multiespécies de reassentamento neolítico tardio, criam-se núcleos de convivência de seres humanos, animais e plantas que serviriam de polos de desenvolvimento de outros seres: vírus, bactérias e parasitas. Seriam as condições propícias para o que ele chama de uma tempestade epidemiológica perfeita. Para Scott, o impacto inicial disso, em bases puramente especulativas, seria a manutenção do crescimento populacional sob xeque, com uma lenta e progressiva inversão populacional em favor dos primeiros cultivadores sobre os caçadores-coletores, causado, por um lado, pela maior suscetibilidade dos últimos às epidemias e, por outro, pela maior taxa de natalidade do modo sedentário de vida.

Em *Agro-ecology of the early state*, o quarto capítulo, Scott começa a explicitar as conexões do livro com o seu próprio trabalho anterior. Aqui e nos próximos capítulos se vê uma curiosa via de mão dupla entre as ideias de Scott (como as de seu *Seeing Like a State*, 1998) e de sua recepção por estudiosos do surgimento do Estado, como Norman Yoffee, em que as ideias destes últimos passam a retroalimentar o trabalho do próprio Scott. A discussão apresentada sobre como o contexto geográfico e ecológico de certas áreas seria propício ao desenvolvimento do Estado puramente como uma estrutura de apropriação da produção rural (e, portanto, de exploração dos produtores diretos) por grupos especializados ligados a funções de gestão e proteção daquelas comunidades. Assim, a produção agrária baseada em grãos é necessária por sua maior possibilidade de ser contabilizada e coletada por um centro de poder, diferentemente de outras formas de produção, como tubérculos ou raízes. Não se trata apenas da produção de excedentes, mas sim de excedentes contabilizáveis e coletáveis. O Estado é uma máquina populacional que estimula o crescimento e concentração de corpos e exerce domínio sobre essa população crescente. Assim, os muros e muralhas servem a um duplo propósito, proteger dos estrangeiros e dos saques de grupos predadores baseados mais no pastoreio do que na agricultura, mas também para manter sob controle os produtores diretos de grãos. Adicionalmente, a escrita só surgiria nesses contextos intimamente ligada às funções de manutenção de registros e legibilidade, consolidando simbolicamente e administrativamente o Estado.

Seguindo as hipóteses do capítulo anterior, em *Population control: Bondage and war*, Scott apresenta como as preocupações com a aquisição e o controle populacional estão na raiz das práticas estatais: atrair pessoas e mantê-las sob o domínio do núcleo de poder para produzir excedentes coletáveis. Aqui Scott analisa as formas pelas quais o Estado pristino teria refinado as práticas pré-existentes da escravidão ou da submissão (*bondage*)³ na Mesopotâmia (com uma obrigatória reflexão sobre a conveniência de se denominar ou não as formas de submissão na Mesopotâmia como escravidão), no Egito e na China. A guerra como forma de criação de escravos e a dimensão de contabilidade das sociedades

³ Optei por esta tradução do conceito de *bondage* para evitar tanto torná-la sinônimo de escravidão quanto de servidão ou de dependência, traduções comuns mas que a meu ver se referem a aspectos diferentes e mais particulares do que o teor mais geral que tal noção assume no livro de Scott.

com Estado são apresentadas como elementos centrais no processo de desenvolvimento dessas sociedades, nas quais escravidão e a submissão são pensadas, seguindo ideias de V. Gordon Childe, também como uma forma de domesticação para o trabalho árduo necessário para a sustentação dos complexos estatais.

Talvez a parte mais instigante do livro, nem tanto pela originalidade, mas pela visão de síntese e capacidade de convencimento, o sexto capítulo, *Fragility of the early state: Collapse as disassembly*, apresenta uma visão da história da civilização a contrapelo (*against the grain* no idioma original). Aqui, o Estado não é um marco político e social sem volta, mas uma forma de organização social bastante frágil e suscetível a inúmeras formas de colapso. Ao analisar o que chama de “morbidade do Estado inicial”, ele apresenta um conjunto de males dessa estrutura: as doenças, devastações populacionais resultantes do sedentarismo; “ecocídio”, a destruição do ambiente resultante de desflorestamento e de salinização do solo; e o “politicídio”, isto é, os conflitos sociais resultantes de guerras externas e da exploração interna do núcleo agrícola. Para Scott, a pergunta real deixa de ser a razão pela qual os Estados prístinos caíram e passa a ser o porquê de uns poucos deles conseguirem durar alguns séculos. Por causa dessa visão a contrapelo, a história dessas primeiras sociedades agrárias é vista pelo viés da dificuldade em se manter essa estrutura de poder, o Estado. A história que vai das primeiras experiências de cultivo até a consolidação do Estado é apresentada como a existência paralela de diferentes modos de produção (coletores, pastoris e agrários) e de diferentes formas de organização (comunitária, tribal, estatal). Adicionalmente, a transição de uma formação social por entre essas diferentes formas organizacionais é entendida nos termos de intensificações seletivas, graduais e imperfeitas, com grandes chances de retomada das formas consideradas mais fundamentais (quando o estado colapsa, as comunidades tendem a se reorganizar em formas de tribos pastoris ou aldeias autônomas). Valoriza-se, assim, as múltiplas possibilidades históricas das comunidades humanas que outras narrativas tornaram invisíveis.

O derradeiro capítulo, *The golden age of the barbarians*, é de várias maneiras o corolário do anterior. Nele, Scott vai desenvolver a ideia de múltiplas possibilidades históricas das sociedades antigas tomando como objeto os bárbaros, que a narrativa que tem como centro a “civilização” (as sociedades com

Estado, hierarquia social e escrita) sempre apresenta como um epifenômeno. Aqui os bárbaros são apresentados como povos com organizações sociais e culturais complementares às sociedades com Estado. Essa “penumbra bárbara” é observada a partir da geografia e da ecologia correspondentes a seus modos alternativos de organização social e, da mesma forma, Scott produz uma coerente economia política das organizações tribais, baseada na prática de *raiding* e na relação dialética com as rotas de comércio e com os núcleos produtores de grãos taxáveis. Estados e bárbaros são assim definidos como irmãos gêmeos invertidos, pois os bárbaros existem nas inúmeras lacunas do poder estatal e vivem daquilo produzido pelo núcleo produtor de grãos e das riquezas extraídas e circuladas pelas rotas comerciais. Por causa disso, Scott termina o livro defendendo que o período de existência do Estado pré-industrial, das suas primeiras versões na Antiguidade até a sua versão tributária na Idade Moderna inicial, teria sido uma Era de Ouro para os bárbaros.

O ensaio de James Scott sobre as origens da agricultura e do Estado, ao sintetizar resultados e conclusões produzidos nas últimas décadas sobre esses dois processos, avança algumas propostas e hipóteses desafiadoras de perspectivas estabelecidas desde o começo do século XX. Há dificuldades, claro. Muitas das suas hipóteses sobre o processo de desenvolvimento da civilização dependem de forma demasiada de argumentos especulativos, como é o caso do suposto impacto das doenças no crescimento populacional do neolítico ou o caráter puramente “parasita” do Estado pristino. Ainda assim, a contra-história da civilização que ele apresenta, baseada em uma visão coerente do metabolismo compartilhado entre as sociedades humanas e o mundo natural, tem o mérito de desvelar as formas alternativas de organização social (não-estatais) e a coexistência delas (pacífica e conflituosamente) com as sociedades com Estado. *Against the Grain* é, portanto, um ótimo ponto de partida para repensar as temporalidades e espacialidades da Antiguidade da humanidade, permitindo questionar a ideologia do progresso que usualmente acompanha as narrativas sobre o nosso passado.

Resenha recebida em 13.02.2019, aprovada em 20.02.2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Hodder, I. *The Domestication of Europe*. Oxford: Wiley, 1991.

McCarthy, K. *Slaves, Masters and the Art of Authority in Plautine Comedy*. Princeton: Princeton University, 2000.

Sahlins, M. *Stone Age Economics*. London: Routledge, 1972.

Scott, J. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University, 1976.

Scott, J.C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.

_____. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

_____. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press, 1998.

Yoffee, N. *Mitos do Estado Arcaico: Evolução dos Primeiros Estados, Cidades e Civilizações*. São Paulo: Edusp, 2013.

ΣΜΙΚΡΟΣ
ΑΝΕΘΕΚΕ
ΚΑΒΙΡΟΙ

'Smikros dedicou aos Cabiros' - inscrição pintada em hídria beócia, final do século V a.C.,
Atenas, Museu Nacional, Inv.: MN 10470