GT 46: Filología Clásica

Las prácticas alimenticias y la filosofía en Grecia antigua. 1. Pitagóricos y Empédocles

Fernando García Tabeira

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

nando.garciat@gmail.com

El problema de la dieta dentro de la filosofía griega está estrechamente ligado desde el pensamiento presocrático a la cuestión del sacrificio animal y el consumo de carne. Ello acarrea distintos problemas en tanto el sacrificio en el altar y el banquete público configuran el principal acto de la religión política en la polis griega.

Porfirio cita en *De abstinentia* (IV, 15) a Asclepiades de Chipre que en un tratado sobre Chipre y Fenicia hablaba de la era de Pigmalión quien reinaba entre los chipriotas. Según Asclepiades allí no se sacrificaba nada animado a los dioses, ello no se daba bajo una determinada legalidad sobre el tema sino que estaba prohibido por leyes naturales. Sin embargo, en determinado momento fue necesaria una sustitución: un alma por otra, y se sacrificó por primera vez un animal que fue consumido por el fuego: «mientras la víctima ardía en medio de las llamas, un trozo de carne cae del altar. El sacerdote la recoge todavía ardiendo y, para calmar la quemadura, se lleva los dedos a la boca, sin pensarlo. El gusto de la grasa tostada (*knísê*) excita su deseo (*epithymeîn*). No puede evitar comer de esa carne grasa y olorosa (*knísê*). Es más, el sacerdote da parte de ella a su esposa.» Pigmalión ordena que el sacerdote y su esposa sean arrojados desde lo alto de una roca, y después de esto da el sacerdocio a otra persona, «que no mucho tiempo después de haber realizado el mismo sacrificio y comer la carne de la víctima, cayó en las mismas calamidades de su predecesor». Al tiempo el deseo de la fragante grasa se vuelve incontenible entre los súbditos de Pigmalión, por lo cual el rey abandona a los obstáculos sobre la carne. El término que usa Porfirio es el de «sacrofagia». Prometeo configura el relato más habitual sobre los orígenes del sacrificio sangrante. «Hice quemar los miembros envueltos en grasa y el espinazo alargado para guiar a los mortales en el arte oscuro de los presagios, con el fin de hacer claros los signos de la llama» (Esquilo, *Prometeo*

encadenado, 496-499). Según Asclepiades de Chipre, la humanidad se volvió carnívora por dos dedos manchados de grasa y chupados inocentemente y como descuido.

En Grecia, parte fundamental de la religión y de los rituales se estructura en el momento en el que nace la forma de organización política más típica del mundo griego: la ciudad-Estado. Así, en la época clásica el sacrificio sangrante juega un rol fundante en tanto garantiza determinadas funciones políticas. Marcel Detienne y Jesper Svenbro nos recuerdan que «(…) de Homero a Plutarco, durante más de diez siglos, la comida igualitaria funciona, a través de los sacrificios y los banquetes públicos, como una práctica institucional solidaria de las relaciones sociales que sotenían la figura isonómica de la Ciudad.»[1].

El sacrificio sangrante o *thusia* en la época clásica dominaba la forma práctica de la religiosidad y se daba en la mayor parte de los rituales, expresaba fundamentalmente los lazos de solidaridad entre los ciudadanos y la comunicación con los dioses, de modo tal que la armonía con lo divino garantizaba el buen funcionamiento de la *polis*. El sacrificio animal en Grecia se configuraba como una práctica religiosa sumamente reglada, ritualizada, puesto que sin esas reglas «el hombre no puede comer la carne de los animales sin correr el riesgo de caer a su vez en la animalidad»[2]

Los sacrificios podían oficiar una ceremonia pública dentro del calendario sagrado, o bien podían tener un carácter particular dentro de una fiesta doméstica, como un matrimonio. Podía ser llevado a cabo en un santuario a pedido de un particular, un grupo o la ciudad misma. En los santuarios eran los sacerdotes los que se encargaban de realizar los sacrificios siempre a través del cuchillo del *mágeiros*, aquel profesional encargado de degollar, cortar y cocinar al animal. La dimensión del sacrificio estaba dado por el tipo de animal, que debía ser doméstico, la jerarquía iba desde el gallo hasta el buey, el animal de mayor valor sacrificial. Todo ello dependía de la naturaleza del culto y de las posibilidades del sacrificante.

La forma más solemne y fastuosa del sacrificio se daba durante las fiestas religiosas de la ciudad, por ejemplo, en el caso de Atenas la mayor fiesta pública eran las Panateneas que se concluían con un banquete público. Allí se daba lugar a la matanza de numerosos bueyes, con cuya carne se alimentaban los ciudadanos que participaban de la ceremonia. Este banquete público cumplía, en efecto, un rol predominantemente político, puesto que renovaba el pacto entre los ciudadanos a través del reparto de carne procedente de la víctima sacrificial.

---

1 Detienne, M. y Svenbro, J., «Les loups au festin ou la Cité imposible», en Detienne y Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1976, p. 222. Esta afirmación puede oponerse a la de O. Murray que veía en el *symposium* el órgano de control social de la aristocracia, para este debate recomiendo la lectura del excelente trabajo de Pauline Schmitt Plantel, *La cité au banquet, histoire des repas publics dans les cités grecques,* Roma, École française de Roma, 1992.

2 Bruit y Schmitt Plantel, *La religión griega*, Madrid, Akal, 2002, p. 15.

Marcel Detienne señala en relación a la función política del sacrificio y el banquete público que

> La igualdad frente a la carne se marca de dos maneras en el ritual: primero por la tirada a suerte, que puede perfectamente aplicarse a la broqueta como a las porciones de carne, intercambiables como lo son los derechos de los ciudadanos en el espacio circular de la ciudad. Pero también por procesos sacrificiales, como la elección de la victima en el sacrificio ofrecido por los ciudadanos de Cos al Zeus de la comunidad entera. Escogida entre los animales que cada subgrupo presenta a la colectividad y somete al juicio del sacerdote de Zeus *Polieus*, la victima es conducida ante el Hogar de la ciudad, la *Hestía*, es decir en ese punto central, el *méson,* donde son depositadas las cosas puestas en común, al corazón del espacio circular que se encuentra a igual distancia de cada uno y en relación al cual cada ciudadano ocupa una posición intercambiable. «Puesta al medio»la carne del animal no puede mas que ser el objeto de un reparto igualitario, donde la porción consumida por cada uno de los comensales consagra, en el orden alimenticio y sacrificial, la parte de derechos politicos que vuelven a cada individuo, por su pertenencia al circulo de ciudadanos, disponiendo, en principio, los mismos derechos a la palabra y al ejercicio del poder[3]

de tal modo el sacrificio y posterior banquete servía como modelo político-social de reparto igualitario o isonómico, que garantizaba la igualdad de derechos entre los ciudadanos y la misma capacidad de reparto del poder en la Ciudad. El banquete público configuraba una parte importante de la organización de la Ciudad. Siguiendo este mismo arrículo de Detienne observamos que con el reparto se abre la comensalidad. Había dos sistemas que se hacían lugar en el modo de repartición. Uno estaba centrado en el privilegio, el *géras*: privilegio sobre la carne y las partes, sobre todo los órganos. El segundo sistema era homólogo al modelo homérico de la comida en partes iguales, el reparto se hacía por tirada a suerte. Sin embargo, ya en la sociedad aristocrática de la epopeya los dos sistemas se combinan, por ejemplo en aquellos casos donde había quienes merecían un honor especial o una dignidad particular. Las prácticas sacrificiales alimentarias, pues, devuelven el sacrificio a su textura política y a un tipo de relación social que se encuentra implicada.[4]

El sacrificio se inauguraba con una procesión en la que se conducía a la victima hasta el altar en el templo. En torno al altar, en forma de cinturón purificador[5] entre todos aquellos que tomaban parte en la ejecución: el *mágeiros* y sus asistentes, los sacerdotes, la portadora del agua lustral, la portadora de la cesta con granos que recubrían al cuchillo que iba a ser utilizado para degollar a la víctima y aquellos en nombre de los cuales se realizaba el sacrificio. En principio el sacerdote pronunciaba las plegarias mientras rociaba la cabeza del animal con el agua lustral, de tal modo se buscaba la aceptación de la víctima haciéndole bajar la cabeza. Luego echaba al fuego las primicias que eran

3 *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice* en Detiene y Vernant, op, cit. p. 24.

4 Ibid., pp. 23-24.

5 Sobre la función del cinturón en el sacrificio véase García, F. y Baccino, D., [illegible], Montevideo, Ed. de la fuga, 2013, pp. 68-70

comprendidas por cereales y pelos de la cabeza del animal. Cuando se trataba de un buey, antes del *mágeiros,* actuaba el *boutupos,* que le daba muerte al animal golpeando con un hacha en su frente. Luego el *mágeiros* lo degollaba orientando la garganta del animal hacia arriba de forma tal que la sangre brote hacia el cielo antes de rociar el altar y el suelo. En el momento en el que el *mágeiros* y su cuchillo actuaban, su mujer (que siempre lo acompañaba lo cual nos remite al relato de Asclepiades) y otras presentes lanzaban un grito ritual, el *ololyge.* Luego de esto comenzaba propiamente el trabajo de carnicería, el arte propio y ancestral del *mágeiros*[6]*,* quien comenzaba por abrir el pecho y extraer los *splanjna,* los órganos principales, el corazón, los pulmones, luego el hígado, el bazo y los riñones y por último el aparato digestivo con el cual se hacían salchichas. En el momento de la apertura y mostración de los órganos aun en el animal pero también mientras sus partes eran cocinadas muchas veces intervenía también el arte de la mántica, tanto dedicada a los signos producidos por el fuego como a aquellos que aguardaban en la superficie o también dentro de los órganos. Como dice Detienne, «Es un saber tanto calificado de *hieroscopia* como clasificado como *empiromancia*»[7], por lo cual nos evidencia que si había un dios detrás del sacrificio, no era otro que Apolo, lo confirma ese santuario que fue encontrado y excavado en Pila en 1868 consagrado a un extraño Apolo llamado *Lakeutês,* la raíz *lak-* resuena como los silbidos de las llamas, un dios que preside la fiesta sonora de las carnes que chisporrotean y estallan.[8]

Ahora bien, en torno a la práctica sacrificial se fueron estableciendo determinadas posiciones que, principalmente en algunas escuelas filosóficas, problematizaban justamente el consumo y la consumación de la carne animal. A menudo se señala que entre los pitagóricos y en medios órficos se reconocía un vivo gusto por el vegetarianismo y la abstinencia de la carne como alimento en estos medios sectarios tenía como razón principal el respeto a la vida animada. Sin embargo, esta perspectiva desconoce la referencia al sacrificio en el comportamiento de los no-vegetarianos y, como señala Detienne, subestima la ruptura implicada por una alimentación no carnívora y además se olvida que la cocina de Pitágoras era bastante más compleja como para darle la simple calificación de vegetariana. Por un lado estaban los pitagóricos estrictos o Puros que rechazaban la carne, respetando únicamente los rituales en cuyos altares la sangre no corría, a la vez que rechazaban todo contacto con cazadores, carniceros o cocineros. Unicamente aceptaban los sacrificios con cereales, miel e incienso. Por otro lado, existían dentro de la escuela de Pitágoras quienes llevaban una regla más matizada respecto al alimento, estos últimos rechazaban sólo la carne de oveja y la del buey de

6 Para una aproximación más profunda a esta figura véase el libro de Guy Berthiaume, *Les rôles du mágeiros*, Montreal, Leiden, E. J. Brill, 1982.

7 Detienne, M. *Apolo con el cuchillo en la mano,* Madrid, Akal, 2001, p. 71

8 Ibíd., p. 73. Para una aproximación a la práctica del sacrificio animal en Grecia puede leerse Bruit, L. y Schmitt Pantel, P., op. Cit., pp. 15-20; Durand, J.-L., *Bêtes grecques, propositions pour une topologique des corps à manger,* en Detienne y Vernant, op. cit. pp. 133-165; Van Straten, F. T., *Hiera Kala, images of animal sacrifice in archaic and classical Greece,* Leiden: Brill, 1995.

labores, pero asimismo comían carne de cerdo o algún trozo de cabra. Siguiendo al antropólogo y filósofo francés entendemos que rechazar el consumo de carne significaba para los pitagóricos negar el acto más importante de la religión política, era una manera de renunciar a la ciudad, al mundo:

«La práctica ritual del sacrificio en la ciudad y las conductas alimenticias de los medios místicos son los dos términos de una alternativa. En consecuencia, la diferencia entre los dos tipos de pitagóricos es solidaria de su posición «política» respectiva. Unos han tomado la vía del renunciamiento: ascesis, mortificación del alma, rechazo intransigente de toda relación con la carne y la sangre; en cuanto a los otros, participantes en la reforma y en la salud de la ciudad, transigen con las prácticas alimenticias mundanas y desarrollan un sistema fundado sobre el reparto entre carne y no-carne. (…) Los casuistas de la secta especifican que la carne, en otros casos que la oveja y el buey, comience por el corazón y el útero, y otros teólogos y ritualistas explican que la cabra y el cerdo, las más comunes entre las víctimas sacrificiales, son despojadas de su virtud de la carne porque ambos son culpables de haber devorado el alimento reservado a los hombres por los dioses: la cabra ha pastado la viña de Dionisos, y el puerco saqueó la cosecha de Demeter.»[9]

Entre algunos filósofos itálicos, y particularmente entre los pitagóricos también se daba la prohibición (*apagoreusis*) del consumo de habas. Así, Empédocles, Calímaco y otros nos lo confirman en sus fragmentos. Diógenes Laercio atribuye a Aristóteles la comparación habas-testículos a la cual se refiere Aulo Gelio:

> La mayor parte son de la opinión que la palabra «haba» designa la legumbre que lleva habitualmente ese nombre. Pero aquellos que se libran a un estudio más atento y más fino de los poemas de Empédocles declaran que «habas» designan aquí los testículos según un lenguaje velado y simbólico propio de Pitágoras. Pues la palabra *kuamoi* (habas) viene del griego *aitioi tou kuein* (causas de la generación) y los testículos son responsables de la generación humana; por consecuencia, en ese verso, Empédocles no prohíbe comer habas, sino que espera desviar los hombres de la lujuria.[10]

Hay un bello estudio de Paul Bras[11] que refiere a la semántica de la palabra *kuamos* y muestra cómo desde el punto de vista semántico y onomástico pueden abrirse a través de la metáfora, analogía o metonimia substituciones y asociaciones: sangre, órgano sexual, alimento de muerte, elementos que denotan distintos tabús religiosos que son el soporte de una teología o una teleología como en el caso del haba, porque juega un rol, como lo muestra Paul Bras, como creencia informativa del devenir después de la muerte, pues el haba está ligada al Hades en una doble corriente posible del cruce órfico hacia el Hades por el tallo *agonaton* (desprovisto de nudos), posee un tallo hueco representaba un lugar de paso entre los vivos y los muertos y de un retorno posible

9 Detienne, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», en Vernant y Detienne, op. Cit., pp. 14-15.

10 Aulo Gelio, *Noches áticas*, IV, XI, 5.

11 «Réflexions sur les fondements de la diététique dans le monde grec ancien (à propos de l'interdit de la fève)», en *Dialogues d'histoire ancienne.* Vol. 25 Nº 2, 1999, pp. 221-246.

hacia el mondo de los vivos por los no iniciados.[12] Sólo los iniciados pueden estar instruidos para comprender la polisemia del nombre y dimensión simbólica del objeto y de tal forma acoger un práctica religiosa específica en relación a él. Todo ello nos hace retornar a la idea fundamental de una concepción onomástica del mundo en el pensamiento pre-platónico, o como lo recuerda Monique Dixsaut: «La teología puede identificarse con la cosmología porque la cosmogonía es teogonía verdadera, y la cosmogonía es también onomatogonía»[13]. De tal modo, en el naturalismo lingüístico común a todo el pensamiento arcaico se podía identificar, *katà physin*, el haba como una planta leguminosa, sangre u órgano sexual: «En esa perspectiva, no hay substitución con exclusión del sentido inicial sino inversión de sentido por adición de significaciones ontológicas. No existe ruptura de sentido»[14]

En efecto, la *apagoreusis* del haba tenía su razón en cuestiones religiosas exclusivamente, y aparece en las creencias y las prácticas de las sectas de Dionisos, de Orfeo y de Pitágoras. La prohibición es consecuencia religiosa y ética de la relación estrecha o de homología entre el haba y la sangre, así lo demuestra la cita de Porfirio a Antonio Diógenes:

> Si un haba mordida es expuesta algunos instantes a la acción del fuego solar, se la encuentra un poco más tarde, exhalante de olor a semen humano u olor de sangre humana derramada por un muerto. En ese caso, comer el haba es como derramar la sangre del hombre (*anthrôpeios phonos*).[15]

El haba se establece como símbolo de la generación dentro del pensamiento de estas escuelas antiguas, que consiste fundamentalmente en la unidad total de la *physis*, incluido el mundo vegetal.

Al aparecer como una mezcla de sangre y sexo el haba pertenece al nivel de lo fermentado, evoca lo podrido, es por tanto representación de la muerte. Por otro lado, el haba con su tallo representa una especie de planta humana, un doble vegetal del hombre, comer habas en el sistema representacional pitagórico es algo similar a la alelofagia, es decir, a la barbarie. En el haba se mezclan la vida y la muerte. Por otro lado, el haba poseía toda una dimensión en su carácter putrefacto con las cosmogonías pitagóricas: el haba era considerado el primer ser vivo que nacía de la putrefacción original al mismo tiempo que el primero entre los hombres. Porfirio cita a Antonio Diógenes quien revela este carácter originario:

> En la confusión que reinaba al comienzo y en los orígenes de todas las cosas, cuando todas las cosas estaban mezcladas en la tierra en germinación y putrefacción; cuando se producía

12 Ibid. p. 229.

13 Dixsaut, M., «La rationalité projetée à l'origine: ou de la étimologie», cap. V de su *Platon et la question de la pensée,* Paris, Vrin, 2000, p. 164.

14 Bras, P. op. Cit., p. 232.

15 Citado en Bras. P., op. Cit. p. 238.

> poco a poco el nacimiento y la diferenciación de los animales y las plantas germinaban. En ese momento se formó el hombre y creció el haba a partir de la misma descomposición.[16]

El sentido de este relato cosmogónico confirma la estrecha relación entre el haba y los polos de la vida y la muerte, el estado de putrefacción al que se vincula, la idea de esa horrible mezcla de sangre y sexo que en el sistema pitagórico la eleva al rango de la muerte, de los renacimientos necesarios de la muerte, opuesta a la verdadera vida inmortal de los dioses, a su incorruptibilidad que recuerda a la de los aromas y perfumes. De tal modo, para el sistema de valores pitagórico comer habas se presenta en la misma dimensión criminal que devorar la carne humana, significa, pues, conducirse como un animal salvaje.

Otro itálico, descendiente de las ideas pitagóricas fue Empédocles de Agrigento, que, según la tradición, descubrió el sexo de las plantas. En efecto, la práctica del vegetarianismo en Empédocles tiene la carga de una teoría de la familiaridad entre todo lo viviente, y por otro lado se deduce directamente de su teoría física, en lo que se diferencia de los pitagóricos, aunque es totalmente posible que Empédocles siga una tradición dentro del misticismo pitagórico u órfico. En eso los itálicos se diferenciaron radicalmente de los jonios del este, considerando la physis como una comunidad natural, lo cual implicaba incluir a los animales dentro de un esquema ético de justicia y piedad religiosa. Se establece, pues, una solidaridad «de unos para con los otro», por lo cual el término clave es «allèlous», puesto que entre nosotros y los animales se establece esa relación, que hace que el consumo de carne se definido como una alelofagia. Para Empédocles no sólo había *koinônia* entre los hombres y entre estos y los dioses, sino también con el resto de los seres vivos, puesto que el en comienzo todos los seres vivos fueron provistos del pneuma primigenio que es el alma cósmica. Así, en el fragmento (136) citado por Sexto Empírico dice: «¿no harán cesar la muerte (phonos) discordante? ¿no ven ustedes que se están devorando los unos a los otros (*allêlous*) sin discernimiento (*nous*)?»

Empédocles considera pues, que se trata de un crimen de sangre (*phonos*), es un esquema de guerra más allá del campo de batalla, y presenta un instinto de muerte en el que los hombres están en el banco de los acusados. El fragmento pone la cuestión, por otra parte, de un no reconocimiento de sí, pues, si bien los animales se devoran entre ellos, de lo que se trata es de no hacer precisamente lo que hacen los animales salvajes y carnívoras, por lo cual, como en la guerra, es necesario detener tal comportamiento bestial, y dirigirse a una forma de vida que esté en consonancia con el *nous*.

La noción se desarrolla en el fragmento 137b según el orden de Diels-Kranz:

> El padre levanta a su propio hijo, que ha cambiado de forma, lo degüella (*sphazei*) haciendo una plegaria, gran infanticida. Los demás ignoran lo que hacen al sacrificar al suplicante.

16 Citado en Detienne, M. «La cuisine de Pythagore» en *Archives des sciences sociales des religions.* N. 29, 1970. pp. 141-162. p. 153.

> Aquel, desobedeciendo a los llamados, tras degollarlo prepara el funesto festín. Así como el hijo apresa al padre y los niños a su madre, desgarran sus vidas y comen sus propias carnes.

La escena recuerda los sacrificios humanos y el consiguiente canibalismo, como la cena de Tiestes, en la que este devoró a sus hijos, ignorando el engaño pertrechado por su propio hermano en venganza. Es una imagen simbólica. El hijo que cambia de forma nos recuerda que hay sólo una forma infinitamente variada. Así, puede transformarse en cordero o buey, no se trata, como lo explica Jean Bollack, de que él se haya transformado, si no que el *daimôn* que subyace ha cambiado su lugar. El padre es el oficiante, el sacerdote, quien lleva a cabo el sacrificio con sus propias manos, los «otros» revelan el crimen que está cometiendo, son los únicos que escuchan y revelan a través de su humanidad (y *koinônia*) los gritos de la bestia. En definitiva si ellos escuchan frente al sacrificador ensordecido e insensible frente a los clamores del sacrificado, es porque no están alienados por el freno que ejerce la ley religiosa. Allí se expresa toda la oposición frente al *phonos* sacrificial, quienes escuchan al suplicante frente a la sordera del sacrificador delante de los gritos. Así la alelofagia se desarrolla en caminos inversos, en principio el padre ofrece a su hijo en el altar; pero será luego el hijo o los hijos quienes sean los sacrificadores de sus propios padres y devoren sus carnes, es pues el espejo del mismo acto bestial y primitivo. La muerte puede ser un fenómeno banal, necesario, Empédocles designa a los seres vivos como «mortales», pero por otro lado, la muerte puede ser considerada como algo abominable en aquellos casos que es provocada entre los propios seres vivos provistos de inteligencia. De tal forma, el hombre se entrega a las dos posibilidades éticas que se posan delante: optar por una pasividad frente a la violencia del devenir y someterse o orientar activamente en su individualidad el devenir hacia la unidad, tal es la posición que emprendió Empédocles en su ética del *katharmos*.

Bibliografía

Balaudé, J-F., «Parenté du vivant et végétarianisme radical, le «defi» d'Empédocle, en Cassin, B., y Labarrière, J-L., (Ed.), *L'animal dans l'antiquité,* Paris, Vrin, 1997.

Berthiaume, G., *Les rôles du mágeiros*, Montreal, Leiden, E. J. Brill, 1982.

Bollack, J., *Empédocle*, Paris, Gallimard, 1965. 3 tomos.

Bras, P., «Réflexions sur les fondements de la diététique dans le monde grec ancien (à propos de l'interdit de la fève)», en *Dialogues d'histoire ancienne.* Vol. 25 Nº 2, 1999, pp. 221-246.

Bruit, L. y Schmitt Pantel, P., *La religión griega*, Madrid, Akal, 2002,

Detienne, M. «La cuisine de Pythagore» en *Archives des sciences sociales des religions.* N. 29, 1970. pp. 141-162.

Detienne, M. *Apolo con el cuchillo en la mano,* Madrid, Akal, 2001.

Detienne, M. y Svenbro, J., «Les loups au festin ou la cité imposible», en DETIENNE, M. y VERNANT, J.-P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1976.

Diels-Kranz, *Die fragmente der vorsokratiker,* Berlín, Weidmannsche buchandlung, 1903.

Dixsaut, M., «La rationalité projetée à l'origine: ou de la étimologie», cap. V de su *Platon et la question de la pensée,* Paris, Vrin, 2000, p. 164.

Durand, J.-L., *Bêtes grecques, propositions pour une topologique des corps à manger,* en Detienne y Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1976.

García, F. y Baccino, D., A⊼ma ⊼ mf⊤lion, en *De eros y philia,* (autores varios), Montevideo, Ed. de la fuga, 2013,

Porphyry, *De abstinentia*, Cornell University Press, 2000.

Schmitt Plantel, P., *La cité au banquet, histoire des repas publics dans les cités grecques,* Roma, École française de Roma, 1992.

Van Straten, F. T., *Hiera Kala, images of animal sacrifice in archaic and classical Greece,* Leiden: Brill, 1995.