

UM MITO SOBRE A REALEZA E A TECNOFAGIA

Por Xosé A. FERNÁNDEZ CANOSA

Universidade de Santiago de Compostela

Abstract: In this paper, Atreus' myth will be analysed- the tecnophage banquet myth, as well as the myth about his ascension to royalty. As we analyze these myths, we observe that the disorder, introduced in the family by the subversion of Aerope's role as a woman and as a wife, upsets the nature of the beneficial kingdom, foretold by the different portents accompanying the designation of Atreus as king, and unleashes a situation of *anomia*, resulting in a state of extreme savagery and bestiality.

Keywords: mythology Atreus Aerope cannibalism anthropofagy

O mito de Atreu e Tiestes inicia-se com umha tensom dinástica entre irmáns pola sucession ao trono do pai, Pélope. Nesta luta polo trono, às vezes manifesta, às vezes larvada, o seu irmám agnatício Crisipo, é assassinado por ambos com a ajuda da sua mai Hipodamia (Eur.*Or.* 811; Paus. 6.20.7; Hig. *Fab.* 85). Esta morte, que serve de limiar à seqüência de acontecimentos que se vai desencadear, é um tema recorrente nas genealogias das linhas reais míticas nas nom é desconhecido o facto de que dous irmáns que som filhos legítimos dum rei matem ao bastardo que lhes supom umha ameaça ao seu direito de sucession (HALM-TISSERANT, 1993: 90). Como conseqüência do assassinato do seu irmám, Tiestes e Atreu som enviados a Micenas onde reina Esténelo, para serem educados (Tuc. I, 9), numha viagem que evoca umha instituição bem conhecida, o *fostérage*, que se desenvolve numha sociedade que desconhece a polis e cujas relações internacionais se articulam através de práticas institucionais de tipo aristocrático (GERNET, 1955: 19-28).

Umha vez em Micenas e morto o filho de Esténelo, Euristeu, o trono de Micenas fica sem sucessor. Os micénicos reunidos em assembleia, e trás a preceptiva consulta a um oráculo, decidem que o sucessor ao trono de Micenas seja um dos

Pelópidas, o que, logicamente, provocará o desencadeamento dumha feroz rivalidade entre ambos irmáns pola ocupação do trono de Micenas. Entrementes, nos rebanhos de Atreu aparece um carneiro de ouro por intervençom de Hermes ou de Pan¹, animal que Atreu prometera sacrificar a Artemis (Apolod. *Epit* 2, 10.). Atreu descumpre a sua promessa, apanha o carneiro, afoga-o, e mete a pel num lárna. Porém, Aérope, instigada por Tieste, do que é amante, entrega-lhe a pel (Paus. 2, 18, 2). Mas a resolução do problema de qual dos dous irmáns será o herdeiro efectivo do trono o oráculo sugere um agon, no que se há de exhibir a possessom da pel dum carneiro de ouro. Tanto Atreu como Tiestes concordam. Tiestes exhibe a pel de carneiro e com ela amostra o seu direito à realeza de Micenas.

Inteirado Atreu por meio deste incidente das relaçoms adulterinas da sua mulher e do seu irmán, baniu a Tiestes. Posteriormente, mandou um arauto para promover a reconciliaçom entre ambos, o qual só era umha artimanha para atrair a Tiestes. Cumprido o seu propósito, sacrificou os filhos que Tiestes tivera com umha náia, embora os meninhos se refugiaram no altar de Zeus como suplicantes². Desmembrou-nos e após os cozer e assar conforme ao ritual sacrificial, serviu-lhos a Tiestes para que os comesse³. Quando este estivo saciado, amostrou-lhes as extremidades dos filhos que acabava de comer e, de novo, o baniu. Após o ímpio banquete, Tiestes consulta um oráculo para que lhe sugira o meio de se vingar contra Atreu. O oráculo responde-lhe que poderá vingar-se unindo-se como a sua filha e engendrando um filho, que será Egisto. Os acontecimentos que se sucedem até o episódio do adultério de Clitemnestra com Egisto e a morte de Agamenom a mans de ambos som-nos conhecidos através de Higino⁴. Segundo este autor (*Fab.* 88, 6; 253, 1), Tiestes violou a sua filha Pelopia. Segundo a versom que oferece Apolodoro (*Epit.* 2, 14), dá-se a entender que o incesto foi um acto de vingança polo sacrificio ímpio realizado por Atreu. Desta uniom violenta e irregular, nasceu Egisto, que foi abandonado pola sua mai, resgatado por uns pegureiros e alimentado por umha cabra. Atreu, logo que o viu, reconheceu a nobreza do menino e adoptou-no como filho próprio. Quando Atreu o envia para matar a Tiestes, Pelopia entrega-lhe para executar tal tarefa a espada de Tiestes, que lhe apanhara ao seu pai o dia da sua uniom incestuosa. Mas isto será o que

¹ A mençom mais antiga temo-la em *Alcm. EGF* 6=Esc. Eur. *Or.* 997; Hermes: Eur. *Or.* 995; Pan: Eur. *Or.* 699 ss.

² Veja-se a descriçom em Esq. *Ag.* 1090 ss.

³ Paus. 2, 18, 10.

Halm-Tisserant (1993: 100) outorga-lhe excessiva importância ao facto de comesse só no banquete sacrificial contra o que sói ser a prática habitual no sacrificio «canónico». A respeito disto, veja-se Burkert (1983: 105).

⁴ Segundo L. Séchan (1926: 199 ss.), o relato que nos oferece Higino na fábula 88 é interessante em tanto que nel se encontraria o desenho geral de três tragédias que Sófocles lhe dedicou a este mito.

desencadeará a calamidade de Atreu, pois Egisto, ao reconhecer a espada como pertencente ao seu pai, compreende a sua verdadeira filiação e tramará a vingança sobre a casa de Atreu.

Até esta altura, deixámos à margem um dos temas, junto com o banquete tecnofágico, mais conhecidos do mito: o prodígio cósmico da inversão do percurso solar. De acordo com as fontes literárias, este portentoso cósmico situar-se-á em três momentos diferentes do relato, adquirindo segundo a posição na narração um significado distinto. A primeira das versões situa o prodígio cósmico antes do banquete tecnofágico. Por meio deste prodígio astral, Zeus manifestaria a sua vontade e sancionaria a ocupação do trono por Atreu (Eur. *Or.* 997-1010; *El.* 726-732; Plat. *Pol.* 268e-269a; Apol. *Epit.* 2, 12.). Na sequência temporal que oferece a segunda versão, a mudança do percurso solar é posterior ao festim, convertendo-se numa demonstração do horror que o banquete produziu nos deuses (Hig. *fab.* 88; Serv. *ad Virg. Aen.* I, 568; schol. *ad Virg. Aen.* 427). A terceira versão, já tardia, é a oferecida por Séneca na tragédia *Tiestes*, na que o portentoso astral tem lugar no momento no que Atreu levanta a mão para sacrificar os filhos de Tiestes, anunciando, desta maneira, o castigo que ia ter lugar por este acontecimento e o horror dos deuses por tal impiedade.

A REALEZA: OS SEUS SIGNOS E SUBVERSÃO

Como vimos, a aparição do carneiro de ouro é o signo que utiliza Zeus para mostrar a sua predileção na sucessão do trono de Estenelo. Neste animal talismânico concorrem dois símbolos que o fazem especialmente significativo e que se enquadram num código sociológico que afunda as suas raízes nas mais antigas épocas da Grécia antiga: o ouro e os rebanhos. O primeiro destes símbolos no mito grego está associado à ideia de fecundidade e riqueza. Por exemplo, no Hino Homérico a Apolo descreve-se Delos, o lugar de nascimento do deus, como um lugar com uma terra enxada e estéril. Um acontecimento celebra o nascimento do deus: a ilha enche-se de ouro e vegetação, transforma-se de estéril em frutífera e rica. A vegetação fecunda e o ouro exprimem em diferentes âmbitos a constituição da riqueza no mundo antigo. Um é no âmbito dos bens raízes e o outro por meio do metal de maior valor na metalurgia e a tesauroização. Aliás, neste mito a riqueza que se associa ao rei através do carneiro com uma pele de ouro coincide com a concepção da riqueza tal como se contempla na Grécia homérica, na que se evoca sob duas categorias. A primeira delas constitui-na todo o que «jaze» (*κέϊται*), quer dizer, os *κειμήλια*: os metais preciosos em lingotes, o ouro, o cobre... A segunda das categorias sob as que se concebe a riqueza são os *πρόβατα*, quer dizer, as riquezas constituídas, de facto, pelo rebanho, pelo gado em geral (BENVENISTE, 1969: 27-32). Neste mito fala-se da riqueza do rei através dum animal, ou seja, a riqueza «de a pé», e dum metal precioso, o ouro, ou dito doutra forma, a riqueza que «jaze», e que pode tesourar-se num *λάρναξ*,

tal como filho Atreu. Assim pois, Atreu amostra-se em certo sentido com os atributos do bom rei odiseico, que respeita os deuses e que vive segundo a *δίκη*, sob cujo reinado a terra produz trigo e cevada, as árvores carregam-se de frutos, os rebanhos multiplicam-se e medram sem cessar... o rei, em soma, que, abençoado pelos deuses, trai prosperidade ao seu povo pela fecundidade das suas terras e os rebanhos (*Od. XIX*, 1220 ss.). Por isso, a aparição por intervenção dos deuses dum animal de outro nos rebanhos do candidato a rei suporiam um bom presságio para aqueles que fossem ser governados por el. Porém, o desenvolvimento dos acontecimentos, tal como vimos, será totalmente diferente.

A primeira interquiniência no ascenso à realeza de Atreu aparece como o adultério da mulher deste, Aérope, com Tiestes. Adultério por meio do qual tenciona-se subtrair a realeza a Atreu ao modificar o sentido do sinal da vontade divina. Com a sua conduta, com o seu adultério, Aérope situa-se no grupo de mulheres licenciosas que traspassam e põem em perigo a ordem social, descumprindo as obrigações às que está sujeita pelo seu *status* de mulher casada: das descendência legítima e ser guardiã fiel do fogar, tal como as define Demóstenes (*Contra Nerea* 162).

Ora bem, o papel dos *keimhvlia* nem es esgota na consideração como uma das duas categorias sob as que se evoca a riqueza na época homérica, nem como bom presságio do carácter de Atreu como bom governante. Os *keimhvlia* jogam também um papel importante no matrimónio patrilocal homérico ao fazer parte do processo pelo qual a noiva se converte em *ktetevgunhv*. Na Grécia homérica o que converte a mulher em «esposa possuída», em mãe de filhos legítimos e guardiã das reservas do lar, som os dons ostentosos com os que cobre o noivo, os quais pertencem à categoria dos *keimhvlia*, as riquezas «jacentes» que se ocultam no interior dos cofres das casas e que se convertem no «signo concreto» da aliança entre duas casas (LEDUC, 1991: 260 ss.). Em certa maneira, Aérope ao lhe dar a Tiestes as riquezas jacentes que se ocultam no *lavrnacx* do seu esposo, subverte a relação entre homem e mulher, pois utiliza sobre um homem, Tiestes, o procedimento que converte a mulher em «esposa possuída». Ela, uma mulher, dá os dons ostentosos a um homem. Aérope torna-se desse jeito numa mulher masculina que pretende possuir a um homem, ao tempo que age de maneira política ao transtornar o poder político, a soberania, já que subtrai ao seu legítimo dono o talismão que o capacita para o exercício do poder real para lho entregar a outro ao, transferindo assim a função real. Ao intento de «possuir» a um homem soma-se, portanto, a sua intromissão na esfera exclusivamente masculina do político, já que interfere na transmissão do poder real⁵. E é que no tema do adultério da

⁵ Contrariamente ao que opina Sarah B. Pomeroy (1983: 43), não creio que se possa mostrar a Clitemnestra e a Penélope como exemplos da fé grega na capacidade ou normalidade do governo das mulheres, posto que no caso de Clitemnestra o seu governo leva à catástrofe dinástica, e no caso de Penélope resulta difícil considerar a descrição de Itaca e da casa de Odiseio como favorável ou feliz.

mulher se representa reiteradamente na mitologia grega associado a um traspasso o poder real do que a mulher é o veículo. De facto, na mesma família, numa geração posterior, volvemos a encontrar-nos com o traspasso da realeza por meio dumha mulher adúltera. É o caso de Clitemnestra, a mulher de Agamenom, que tem relações adúlteras com Egisto. É bem conhecido que Clitemnestra assassinará a Agamenom após o seu retorno de guerra contra Ilion, pelo que traspassará a realeza de Agamenom a Egisto. Clitemnestra caracterizará-se por ser umha mulher com umha sexualidade excessiva que nom pode ser senom negativa e que a torna em má esposa e mai perversa⁶.

A explicação tais associações entre a mulher adúltera e o traspasso do poder real mais que procurá-la em supostas «sobrevivências» do matriarcado⁷ há que fazê-lo no facto de que a sociedade grega se configura como umha associação de *oikos* que gravitam ao redor da família, e esta baseia-se no domínio sexual do varom sobre a mulher —ao menos no que concerne à sua representação ideal—, domínio que se efectua socialmente na autoridade do marido. A quebra do princípio de submissão sexual da mulher no matrimónio entre Atreu e Aérope comporta a ruptura da dominação social e política que rege a relação entre home e mulher no matrimónio grego. A quebra da dominação sexual e da autoridade familiar trai consigo, ao menos no matrimónio real, problemas de poder político e, no nosso caso, provoca a transformação, em certa maneira, de Aérope em depositária do poder real e em agente da sua transmissão⁸.

A TECNOFAGIA COMO REGRESSOM

Um dos motivos mais conhecidos deste mito é o do banquete tecnofágico que Atreu lhe oferece a Tiestes. Nom é o primeiro banquete canibal no que se vem envoltos os membros desta família, já que na geração anterior encontramos outro semelhante, o oferecido por Tântalo aos deuses após passar a Pélope polo caldeiro. Porém, embora à primeira vista ambos mitos pareçam ser semelhantes, assi que nos detenhamos neles advertiremos que se desenvolvem em contextos e com significados diferentes.

⁶ I Düring (1943); J.A. Fernández Canosa (1990); F.I. Zeitlin (1978).

⁷ Merece ser comentado, ainda que for de jeito marginal, que estes traspassos de poder real através dumha mulher figérom que muitos autores os considerassem provas da existência dum matriarcado, do que estes traspassos de poder seriam sobrevivências que, de vez em quando, aflorariam trás a instauração do patriarcado (J.J. Bachofen 1987; J. Defradas 1972: 187; M. Delcourt 1959: 76). A respeito disto, nom sobeja lembrar que o matriarcado é uma fição antropológica do século passado e que nom há povo algum, quando menos que se saiba, no se dera (M.K. Martin e B. Vookies 1978: 132 ss.).

⁸ Para estes problemas mas na realeza celeste veja-se J.C. Bermejo Barrera (1993).

Se procedemos à inserçom do mito de Tântalo dentro da prática sacrificial grega⁹ e a consideramos no âmbito do simbolismo da alimentaçom, veremos que nos remete a um sistema de valores e categorizaçoms sobre as relaçoms entre homes e deuses e em torno à natureza e a cultura¹⁰. Assi, quando pomos em relaçom o mito do banquete de Tântalo com o rito de Zeus Licaio, vemo-nos levados a considerar a antropofagia como umha condena a participar da natureza animal e à incapacidade para constituir umha *polis*, do mesmo jeito no que a antropofagia lho impede à sociedade dos lobos (DETIENNE e SVEEMBRO, 1979). Suponhem estes banquetes antropofágicos umha incursom no perigoso âmbito do inumano. Tanto mais quanto que no home o banquete antropofágico supom a alelofagia, traço próprio da *θηρίοδης*, da regime de vida animal, onde nom existe a *δίκη*; mas que desde que o home nom vive na Idade de Ouro fica excluída das relaçoms humanas¹¹, como pom de manifesto Hesíodo. No entanto, no mito de Tântalo, nom se opom só a alimentaçom antropofágica à alimentaçom humana, senom que se introduz o néctar e a ambrosia, alimentos divino que proporcionam a imortalidade. Estabelece-se, entom, um jogo de oposiçoms entre antropofagia/alimentaçom humana, antropofagia/néctar e ambrosia e alimentaçom humana/néctar ambrosia. Quando Tântalo procede a distribuir entre os homes os alimentos dos deuses —o néctar e a ambrosia—, nom fai senom borrar a barreira entre os homes e deuses, elevando os primeiros à categoria dos segundos. Mas quando Tântalo lhes serve aos deuses um banquete antropofágico, o que fai é provocar um movimento dos deuses para abaixo, abaixando aos deuses e incitando-os a um encontro com a bestialidade. O que pretende Tântalo é, portanto, subverter a ordem do cosmos tornando, através da alimentaçom, aos homes em deuses e aos deuses em bestas. Este intento de confundir por meio dumha excessiva uniom o alto e o baixo a través da alimentaçom pagará-o por umha disjunçom excessiva do alto e o baixo, exprimida também em código alimentar: água e frutas (quer dizer, os alimentos dos mortais) que irám, quando a necessitar, para abaixo — a água — e para arriba — as frutas —, o que modificará

⁹ Dado que este trabalho nom foca a prática histórica do sacrifício em Grécia, remetemos para a revisom actualizada desta prática ritual ao livro de Dennis D. Hughes (1991), com as imprescindíveis precisoms complementares de F. Bonnecherre (1993).

¹⁰ A.D. Lovejoy e G. Boass (1965). A análise do mito de Tântalo desenvolve-se mas polo miúdo em J. A. Fernández Canosa (1994 e 1990).

¹¹ De facto, quando no mundo grego surgem utopias nas que subjaze a mítica Idade de Ouro, a Idade de Cronos, como paradigma e modelo dumha vida feliz e boa, ou bem quando se propugna o estado de natureza, o Selvagismo, em confronto com a *polis*, porá-se em dúvida o facto de que a antropofagia, junto com o comer cru e o incesto, sejam contrários à natureza (A.D. Lovejoy e G. Boass 1965:121). No outro extremo, temos toda umha série de movimentos que se oporám à *polis*, negando-se à prática sacrificial e ao consumo de carnes. Assi para os órficos os canibais «som aqueles que aceitam a regime baseada na carne e que nom praticam o 'género de vida órfica' (*bi/ojo/rfika/n*)» (M. Detienne (1986: 118). Os pitagóricos radicais, pola sua parte, constituem-se como anti-cidade rejeitando a alimentaçom cárnica, mentres que entre os pitagóricos que pretendem reformar a cidade, a interdiçom do consumo de carne está mais matizada (M. Detienne 1983: 99-133).

a situação inicial de união entre Tântalo e os deuses através da alimentação divina e que, conseqüentemente, o situavam no alto.

Porém, no caso do mito de Pélope, a sua cocção no caldeiro há que a enquadrar dentro dum contexto iniciático. Morre para renascer posteriormente com maior fermosura. Para Pélope, a sua morte no caldeiro não é senão o episódio inicial da sua carreira cara ao matrimónio e a realeza, que se complementa e articula com a versão de Píndaro dos amores de Poseidon por Pélope e o serviço deste como copeiro do deus (SERGENT, 1986: 67 ss.).

A primeira diferença que podemos advertir entre o mito de Atreu e Tiestes e o de Tântalo e Pélope é a ausência no primeiro dum contexto iniciático como no que se desenvolve o mito do banquete canibal de Tântalo, situando-se unicamente no âmbito do dietético e do sacrificial. A segunda diferença é que não toma em consideração as relações entre homens e deuses, já que a divindade como elemento de referência no plano dietético está ausente. Nem se introduz aos deuses como comensais, nem aparece como constituinte mítico a alimentação especificamente divina, o néctar e a ambrosia. Não obstante, si se introduz o tema da alelofagia, que no pensamento grego comporta uma série de reflexões de tipo antropológico —parcialmente já esboçadas— ao situarmo-nos ante uma prática dietética que constitui uma representação das relações do homem com a natureza e a sobrenatureza (DETIENNE, 1986: 127; 1983: 205 ss.).

Em primeiro lugar, no pensamento a alelofagia caracteriza-se por estar presente entre os povos não civilizados de épocas históricas, cuja regime de vida será fundamentalmente nómada. São povos que não têm leis nem agricultura, levando um tipo de vida semelhante ao dos animais e as bestas¹². Entre estes povos, Herodoto (IV, 106) fala-nos de um que vive ao norte dos escitas e cujo nome é enormemente sugestivo, os Andrófagos, que praticam a alelofagia. É um dos povos mais selvagens. Carecem de lei e não praticam a justiça. Pela sua vez, Aristóteles (*Eth. Nic.* VII, 4, 1150; *Pol.* VIII, 4, 138) menciona alguns povos do Ponto caracterizados pelo seu selvagismo e, em resultado deste, menciona a sua prática da alelofagia. Noutro texto, esta vez de Pausânias (VIII, 42, 6), a deusa Demeter de Figália, devido ao abandono do seu culto, ameaça aos arcádios com fazê-los regressar ao seu estado primitivo, o de nómadas antropófagos, do que ela os tirara. Através destes textos, vemos o íntimo vínculo estabelecido no pensamento grego entre a antropofagia e o estado de vida selvagem (*ἀτῶν ἀπηγριωμένων*, como lhe chama Aristóteles) ou bestial (*τὰς θηρίωδεις*), sendo a primeira característica dos povos pouco ou mal civilizados e inconcebível nos povos civilizados.

Além de caracterizar certos povos históricos, a alelofagia associa-se ao estado geral da humanidade anterior ao progresso da civilização. Concordante

¹² Esta análise é devida em grande medida a A. J. Festugière (1949) veja-se M. Detienne (1986: 110) a propósito da transição desta regime de vida como ideal nos círculos cénicos.

com esta concepção antropológica em torno ao progresso da humanidade, Ateneu (XIV, 660-661), por exemplo, dirá que a arte da cozinha foi a que fez sair o home da antropofagia e da vida nom social.

Platom (*Legg.* VI, 782), pola sua vez, fará notar ao falar da prática da alelofagia entre certos povos que esta é umha sobrevivência que procede do estado primitivo da humanidade, o mesmo que a regime de vida vegetariana, recolhendo desta maneira as duas tradições existentes no mundo grego sobre a regime dietética da humanidade primitiva: a que mantém que os home começaram pola prática vegetariana numha terra que dava por si própria os seus próprios frutitos (Hes. *Erga* 109-201; Plat. *Pol.* 271 d-c; *Legg.* VI, 782 c), e a que concebe os inícios da condição humana com a prática da *θηρίωδής βίος*, que comporta a antropofagia, abandonando este tipo de regime dietética enquanto progride a civilização e se afasta da natureza. É deste estado de vida do que fala Eurípides (*Suplic.* 201 ss.) quando di: «*αἰνώ δὸς ἡμῖν βίστον ἐκ πεφυμένου κα θηεριωδοῦ θεω=ν διεσταθμησατο*» ao dar-nos *τροφην καρποῦ*. Como tais, as bestas devoram-se entre elas e, como entre esses povos nos que se pratica a alelofagia, nom existe a *di/kh* (Hes. *Erga* 276 ss.; Plat. *Pol.* 274 b-c). É impossível, portanto, manter relações de direito com as bestas e com os antropófagos porque desconhecem a justiça. Neste tipo de vida bestial achava-se imerso o home. Teofrasto (Porf. *De abst.* II, 27), pola sua vez, une ambas tradições oferecendonos a seqüência do progresso humano desde este estado da natureza até o da cultura. Os homes começariam sendo vegetarianos, depois praticariam a antropofagia para, depois, renunciar a ela, comendo unicamente animais, o que constituiria a alimentação do home civilizado e umha sobrevivência da anterior dieta alimentar de índole antropofágica. O esquema evolutivo que apresenta é vegetarianismo-falta de cereais-alelofagia-sacrifícios humanos-sacrifícios humanos por substituição-alimentação com animais (FESTUGIÈRE, 1949: 217).

A antropofagia, como vimos de ver, associa-se no pensamento grego a umha prática culinária de povos pouco o mal civilizados e à vida selvage. É própria do estado de natureza do que o home devagar foi desvinculando-se no marco do processo civilizados, e ao que alguns povos contemporâneos dos gregos ainda estavam cercâns. A antropofagia acompanha a carência de *δίκη*, que, segundo vimos, distingue e abençoa o reinado do bom rei. É no âmbito da representação da natureza do governante no que Platom na *Republica* (517 c) explicará a essência do comportamento do tirano. O tirano, para Platom, representa a saída à luz dos apetitos mais bestiais da humanidade: cometer incesto, matar o pai ou comer os seus próprio filhos. E será justamente este abandono aos desejos mais bestiais da humanidade o que caracterizará a actuação das personagens deste mito. Tiestes abandona-se à bestialidade que supom o incesto, Tiestes engendra a Egisto para que mate ao que será o seu pai putativo, Atreu; por último, Tiestes come os seus filhos num banquete ímpio preparado por Atreu.

CONCLUSOM

Este mito começa por umha uniom indevida entre Tiestes e Aérope, que subverte o modelo de relaços entre home e mulher nos ámbitos familiar, social e político, e conclui com umha desuniom entre aqueles que por parentesco deveriam estar unidos, Atreu e Tiestes. A desordem que introduz nesta família a subversom do papel de Aérope como mulher e como esposa transtorna a natureza do reinado benéfico que pressagiavam os diferentes portentos que acompanhavam a designaçom de Atreu e desencadeia umha situaçom de anomia que resulta num estado de extremo selvagismo e bestialidade que se manifesta em (a) a alelofagia extrema por devorar nom só aos da mesma espécie, senom também aos do mesmo sangue; (b) pola falta de *δίκη* nas relaços entre os homes e, afinal, (c) pola relaçom incestuosa entre Tiestes e Pelopia. Assi pois, a uniom incorrecta entre o que deve estar separado e umha desuniom indevida amostram-se neste mito equivalentes à bestialidade inerente ao incesto, à falta de *δίκη* e à alelofagia.

O mito de Atreu e Tiestes remete às categorias do bestial e o nom civilizado, e analisa o estado da humanidade civilizada expressado através da sua relaçom com a alimentaçom, o sacrifício e a sexualidade. A perversom da instituiçom matrimonial comporta a introduçom do selvagismo na vida familiar. Perversom que se revela no âmbito dietético na alelofagia, no âmbito sacrificial na eleiçom dumha vítima desapropriada, para acabar novamente numha uniom sexual ainda mais perversa, por inumana e antisocial, o incesto.

BIBLIOGRAFIA

- BACHOFEN, J.J. (1987): *El matriarcado*. Madrid: Akal (Stuttgart 1861) [edición e introducción de M. Linares García].
- BENVENISTE, E. (1983): *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus (Paris 1969).
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1993): «Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos», *Gerión* 11, 37-74.
- BONNECHERRE, (1993): «Les indices archéologiques du sacrifice humain grec en question: compléments à une publication récente», *Kernos* 6, 23-55.
- BURKERT, W. (1983): *Homo necans*, Berkeley-Los Angeles (Berlín 1982).
- DEFRADAS, J. (1972): *Les thèmes de la propagande delphique*. Paris (1ª ed. 1954).
- DELCOURT, M. (1959): *Orestes et Alcmon: Études sur la projection légendaire du matricide en Grèce*. Paris.
- DETIENNE, M. (1983): *Los jardines de Adonis*. Madrid (Paris 1972).
- DETIENNE, M. (1986): *La muerte de Dionisos*. Barcelona (Paris 1984).
- DETIENNE, M. e SVEEMBRO, J. (1979): «Les loups au festin ou la cité imposible», em M. Detienne e J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 215-237.
- DÜRING, I. (1943): «Klutaimnestra-nhlh|j guna\ A Study of the Development of a Literary motif», *Eranos* 41, 91-123.
- FERNÁNDEZ CANOSA, J.A. (1990): «Coñecimento, alimentación e orden: o mito de Tántalo», *Gallaecia* 12, 317-330.
- FERNÁNDEZ CANOSA, J.A. (1994): «Pélope: la maduración de un país por la cocción», *Polis* 6, 53-74.
- FERNÁNDEZ CANOSA, J.A. (1990): «La Orestíada: un problema de poder y generación», *Polis* 2, 7-37.
- FESTUGIÈRE, A.J. (1949): «À propos des arétalogies d'Isis», *Harv. Theol. Rev.* 42, 209-34
- GERNET, L. (1955): «Fostéragé», *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris (2ª ed. 1964).
- HALM-TISSERANT, M. (1993): *Cannibalisme et immortalité: L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris.
- HUGHES, D. (1991): *Human Sacrifice in Ancient Greece*. Londres.
- LEDUC, Cl. (1991): «¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.», *Historia de las mujeres: la Antigüedad*, t. I, Madrid (Roma-Bari 1990-2).
- LOVEJOY, A.D. e BOASS, G. (1965): *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Nova lorque (1ª ed. Baltimore 1936).
- MARTÍN, M.K. e VOOKIE, B. (1978): *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona (orig.: *Female of the Species*, Nova lorque 1975).
- POMEROY, S.B. (1987): *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal (Nova lorque 1975).
- SÉCHAN, L. (1926): *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*. Paris.
- SERGENT, B. (1986): *La homosexualidad en la mitología griega*. Barcelona: Altafulla (Paris 1984).
- ZEITLIN, F.I. (1978): «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», *Arethusa* 11, 149-84.