NÚMERO 24, JULHO/2023

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

DOSSIÊ "PROFECIA, RELIGIÃO E POLÍTICA NO MEDITERRÂNEO ANTIGO"



ISSN 2237-6585

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

PROFECIA, RELIGIÃO E POLÍTICA NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

APRESENTAÇÃO DE DOSSIÊ

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO [1]
Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR)

***

Apesar de os historiadores da religião muitas vezes buscarem concentrar sua análise na dimensão religiosa, o estudo da religião no Mediterrâneo antigo se torna incompleto quando não considera os aspectos da cultura e do poder. Afinal, para além do sacerdócio, cuja relação de poder é bem conhecida e entendida, até mesmo a profecia na Antiguidade não estava limitada à religião, sendo um importante instrumento político, podendo servir tanto para legitimar o poder quanto para contestá-lo. Por conta disto, o Mediterrâneo antigo foi marcado por inúmeras profecias, as quais foram proferidas, adequadas e apropriadas de diversas formas, gerando rivalidades proféticas e se constituindo como peças fundamentais no complexo campo da política.

Por essa razão, os desavisados que decidem estudar a Antiguidade podem acabar se surpreendendo que, como Moses I. Finley bem destacou, "nenhuma atividade pública" de gregos e romanos era realizada "sem antes suplicar aos deuses sua proteção, através de preces e sacrifícios, e sem lhes retribuir com dádivas e oferendas, subsequentemente, os êxitos obtidos"[2]. E, no caso romano, por exemplo, a relação era tão profunda, que até mesmo um autor grego da Antiguidade, Políbio (*Hist*., 6.56.6ss), chegou a se admirar com a relação do Estado romano com os deuses, prometendo recompensas em troca de apoio[3]. Segundo suas próprias palavras, em Roma a religião foi "introduzida em tal medida em sua vida pública e privada que nada lhe excede, sendo um fato que surpreende a

[1] Professor das Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Doutor em História pela UFPR. Coordenador da Pós-graduação lato sensu e Cursos Livres da FABAPAR. Pesquisador do NEMED. E-mail: professor.willibaldo@fabapar.com.br
[2] FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985, p. 39.
[3] ROSA, Claudia Beltrão da. "A religião da Urbs" In SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro; Vitória, Mauad; Edufes, 2006, p. 141; BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome, Volume 1: A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 32-35.

muitos" (Políbio, *Hist*., 6.56.8)[4].

De fato, entre os romanos, o conceito de *sacrum*, "sagrado", estava relacionado tanto ao campo público como privado. Havia as ideias de *sacra publica* e *sacra priuata*, cuja diferença foi explicada por Festo (350L): "Os ritos públicos são aqueles realizados às expensas públicas em benefício do povo [...] em contraste com os ritos privados, que são realizados em benefício de indivíduos, das famílias, dos descendentes"[5]. Sendo assim, envolvendo ambas as dimensões da vida romana com profundidade, como bem destaca Renata Senna Garraffoni[6], religião e política, na Roma antiga, devem ser entendidas como "esferas que compõem a mesma organização cívica".

Por conta disto, mesmo quem duvidava de profecias ou adivinhações poderia entendê-las como algo importante e até mesmo necessário para a vida política, bem como para a preservação da ordem pública. No texto "Os áugures em Cícero: o debate religioso nas obras *De Natura Deorum* e *De Diuinatione*", publicado no presente Dossiê, Jhan Lima Daetwyler apresenta como Cícero trouxe à reflexão as críticas que eram feitas à utilidade e validade da adivinhação. Sua conclusão é a de que Cícero, mesmo sendo "membro do colégio dos áugures, cuja função é controlar a regularidade da tomada de auspícios", demonstrou dúvida quanto à adivinhação, e "deixou claro que não tencionava predizer o futuro observando as aves". Porém, mesmo assim, "concordava que a autoridade do colégio dos áugures, consolidada pela tradição que remontava a Rômulo, desempenhava um papel importante na condução da vida política (*Div*. 2. 70-5)".

Neste sentido, pode-se pensar que o valor da adivinhação, para Cícero, dizia respeito ao seu propósito e a quem a realiza. Como bem demonstrado no artigo "*Harioli* e adivinhos privados em *De divinatione* de Cícero" de Claudia Beltrão, também deste Dossiê, Cícero "defende a adivinhação realizada por atores apropriados e controladas pelo senado". Citando Catherine Bell, a autora explica que "a ritualização é uma arena estratégica para a incorporação das relações de poder"[7]. Afinal, a ritualização é o meio pelo qual se estabelecem as regras para uma dupla relação: a instituição valida o indivíduo que faz a adivinhação, reconhecendo-o como adivinho, e este indivíduo, em contrapartida, atua na confirmação dos quadros institucionais. Deste modo, pode-se pensar nas profecias, por exemplo, como meios de legitimação política, ao mesmo tempo que o Estado as reconhecia e legitimava. Porém, como Claudia Beltrão destaca, a "profecia – a predição do que pode ocorrer no

[4] POLYBIUS. *The Histories. In Six Volumes, Volume III*. With an English Translation by W. R. Paton. Cambridge, MA; London, Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1979, p. 395.
[5] *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt quaeque pro montibus pagis curissacellis; at priuata, quae pro singulis hominibus familiis gentibus fiunt*. Tradução: ROSA, Claudia Beltrão da. "Religião e Poder: Augusto e o *pontifex maximus* (36-12 AEC)" In SILVA, Gilvan Ventura da; SILVA, Érica Cristhyane Morais da. (Org.). *Fronteiras e identidades no Império Romano: aspectos sociopolíticos e religiosos*. Vitória, GM Editora, 2015, p. 15, nota 3.
[6] GARRAFFONI, Renata Senna. "Romanos" In FUNARI, Pedro Paulo Abreu. (Org.). *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo, Contexto, 2009, p. 54.
[7] BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 170.

futuro – é apenas uma das modalidades divinatórias", de modo que havia muitas outras formas divinatórias com uso político, bem como a religião poderia exercer esta função para além da adivinhação.

Para além da profecia, portanto, o discurso religioso em geral podia servir politicamente, e isso não foi exclusivo da Roma antiga. Como bem demonstrado por Luiz Alexandre Solano Rossi em seu artigo "O discurso religioso como legitimador do império: Assíria (Assur) e Roma (Júpiter)" deste Dossiê, a linguagem religiosa "cria um substrato legitimador a fim de que as ações imperiais sejam vistas como naturais, civilizatórias e eternas". Desse modo, assim como Roma se afirmou como escolhida por Júpiter, o império Assírio se estabeleceu com a afirmação de que sua liderança era constituída e apoiada pelo deus Assur. Essa legitimação religiosa do poder intencionou consolidar a visão de que romanos e assírios "foram destinados e determinados a governar o mundo todo como se fosse algo natural e universal e, ao mesmo tempo, desejado pelos deuses".

Porém, o uso político e legitimador do discurso religioso não esteve restrito aos impérios. E podemos ver isso no artigo "Memórias e Materialidades do Tempo. Um Estudo Comparativo entre Documentos Textuais e Materiais sobre o Batismo de Jesus por João, o Batista", que André Leonardo Chevitarese e Daniel Brasil Justi publicaram neste Dossiê. Neste artigo, os autores trazem documentos a respeito do batismo de Jesus por João, o Batista, lembrando que, apesar da projeção que este primeiro ganhou através do cristianismo, o último teve uma importância religiosa e política que deve ser destacada, visto que "seu carisma e a sua autoridade, junto às camadas populares judaicas, o tornaram uma ameaça real aos poderes constituídos". Analisando as narrativas do batismo, os autores concluem que, com o tempo, houve uma adaptação da narrativa a fim de diluir-se a incômoda memória da "vinculação de Jesus a um movimento carismático popular anteriormente ao próprio movimento que viria após sua execução pelas autoridades romanas". Ou seja, a adaptação da narrativa parece buscar legitimar o movimento cristão sobre o movimento popular judaico iniciado por João, o Batista, do qual Jesus teria feito parte.

Todos estes casos demonstram como religião e política se conectaram, no Mediterrâneo antigo, em uma relação complexa: em alguns casos, envolveu atores institucionalizados, que até mesmo duvidavam da adivinhação, mas que a tinham como algo válido pelo seu propósito político; em outros, envolveu personagens periféricos, que através do discurso religioso ganharam projeção; em certas ocasiões a religião serviu para afirmar o poder político imperial, justificando a violência pela divinização do domínio; em outras, legitimou movimentos populares, contestando autoridades e poderes institucionalizados. Uma variedade de situações que nos lembra que a religião, assim como

a profecia, a adivinhação e o discurso que a envolvem, podem se relacionar com o poder de diversas formas, gerando oposições hierárquicas, contradições discursivas e rivalidades proféticas, as quais não têm caráter apenas religioso, mas também político. Algo que você poderá perceber nos artigos deste Dossiê. Boa leitura!

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

OS ÁUGURES EM CÍCERO: O DEBATE RELIGIOSO NAS OBRAS *DE NATURA DEORUM* E *DE DIUINATIONE*

THE AUGURS IN CICERO: THE RELIGIOUS DEBATE IN THE WORKS *DE NATURA DEORUM* AND *DE DIUINATIONE*

JHAN LIMA DAETWYLER
Escola Parque São José (EPSJ)

RESUMO

O artigo tem como objetivo abordar duas obras de Marco Túlio Cícero, escritas no século I antes da era comum. Foram selecionados trechos específicos dos diálogos *De Natura Deorum* e *De Diuinatione*, em que Cícero debate a função da divinação e o papel dos áugures na religião romana e suas ramificações na arena política de Roma. Dessa maneira, o artigo irá analisar o debate religioso e filosófico realizado por Cícero nessas obras.

PALAVRAS-CHAVE: CÍCERO; DIVINAÇÃO; ÁUGURES.

ABSTRACT

The article aims to address two works by Marcus Tullius Cicero, written in the 1st century before the common era. Specific excerpts from the dialogues *De Natura Deorum* and *De Diuinatione* were selected, in which Cicero debates the function of divination and the role of augurs in roman religion and its ramifications in the political arena of Rome. In this way, the article will analyze the religious and philosophical debate carried out by Cicero in these works.

KEYWORDS: CICERO; DIVINATION; AUGURS.

Marco Túlio Cícero foi um senador, orador, filósofo, escritor e áugure romano que viveu no século I antes da era comum da República Romana. Sendo um prolífico erudito de sua época, deixou para história um vasto legado sobre seus conhecimentos que sobrevieram ao longo dos séculos. O presente artigo selecionou duas obras religiosas, o *De Natura Deorum* e o *De diuinatione*, ambos repletos de diálogos filosóficos, para analisar como a prática da divinação e o papel dos áugures era crucial para bem estar de Roma e como essa prática era utilizada no meio político. O que fica evidente, ao analisar os trechos selecionados dessas obras, é que Cícero, apesar de tecer várias críticas sobre a divinação, ainda defende a sua prática, pois acredita que seja uma ação realizada para preservar o bom funcionamento da República.

SOBRE AS OBRAS

Por volta do ano 45 AEC, Cícero começou a trabalhar em sua trilogia de ensaios sobre questões religiosas. Todos os três livros adquiriram a estrutura de um diálogo filosófico. A primeira obra foi o *De Natura Deorum*, que se preocupa com o que as divindades fazem, suas atitudes com a humanidade e como seus cultos deveriam ser praticados. O segundo livro, o *De Diuinatione*, contém importantes opiniões de Cícero sobre as práticas da divinação e como elas são diferentes das dos áugures romanos, por exemplo. O argumento do primeiro livro é essencialmente que a divinação funciona, mesmo que não possamos explicar exatamente como isso acontece (LINTOTT, 2008, p. 280). A segunda parte do livro incluí um ataque sobre a validade da divinação, criticando desde a prática do augúrio romano, o significado de sonhos e até a interpretação de oráculos (BEARD, NORTH, PRICE, p. 150). O fato de Cícero utilizar argumentos céticos não indica necessariamente que ele próprio não creditava em tais visões e nem que elas eram comuns entre a elite romana de sua época. É nessa obra que encontramos em abundância as comparações de Cícero sobre as práticas dos áugures e das divinações. Já o terceiro livro dessa trilogia religiosa foi o *De Fato*, que restou alguns fragmentos dele, no qual Cícero discute sobre o destino e o seu papel nos assuntos humanos (SANTANGELO, 2013, p. 10).

O livro *De Natura Deorum* situa-se no cenário da vila romana de C. Aurélio Cotta, que gostava de Cícero e era um adepto da academia cética e cujo oratória Cícero admirava. Cícero retrata-se visitando o local durante um festival na época dos anos 70 e a partir de seu próprio retorno da Grécia (*Nat*. 1. 15). O prefácio (1. 1-14), dirigido á Bruto, defende a importância tanto desse tema tão debatido, com base em que é a base da religião e da piedade, e da própria autoridade de Cícero como

um expositor de filosofia. Ele estudou isso desde sua juventude e sua adesão à academia cética, para quem nenhuma percepção é absolutamente verdadeira, mas, no entanto, a probabilidade é um padrão de conduta adequado, sugerirá ele, justifica-se na variedade de pontos de vista que ele está prestes a relacionar (1. 12-14). A personagem de Cícero não é mais do que um "repórter" do diálogo, um elo entre os participantes e o leitor. Os protagonistas, além de Cotta, são o epicurista C. Veleio e o estoico Q. Lucílio Balbo, homens que de outra forma nos eram quase desconhecidos (LINTOTT, 2008, p. 351).

A obra *De Diuinatione* lida justamente como a religião está inserida na sociedade romana. O livro narra um diálogo entre duas personagens históricas, Cícero e o seu irmão Quinto, ambientado em sua vila em Túsculo (SAN´TANGELO, 2015, p. 2). Publicado por volta dos anos 40 AEC, e foi seguramente finalizado após a morte de Júlio César, conforme o próprio segundo livro apresenta esse acontecimento. Trata-se de uma discussão reflexiva sobre a divinação. É uma obra estruturada a partir da oposição entre a defesa da existência e utilidade da divinação e o ataque a sua validez como disciplina.

De Diuinatione nos providencia uma seleção de opiniões sobre as práticas de divinação, ambas a favor e contra elas. Durante essa época, a divinação pública dependia dos auspícios, oráculos sibilinos[1] e harúspices e eventualmente envolvia a consulta de oráculos estrangeiros (SCHEID, 2003, p. 111). Na obra, *De Natura Deorum*, 1, 1, Cícero define a religião romana como sendo constituída de *sacra et auspicia*, que podemos traduzir como os rituais e a divinação. De modo geral, os *sacra* eram competência dos pontífices e os *auspicia,* estavam sob a jurisdição dos áugures (BELTRÃO, 2014, p. 57). A consulta divinatória[2] era considerada uma técnica humana que não consistia em uma consulta direta com as divindades, mas na recitação de um tipo de oração que revelava o consentimento divino para qualquer um que estava consultando-os (SCHEID, 2003, p. 112).

O personagem Quinto compara a divinação com a ciência da medicina herbalística, que cura, mesmo que seus expoentes sejam incapazes de explicar de forma racional o funcionamento de suas drogas (*Div*. 1. 12-13, 16) e as formas em que o comportamento das aves e dos animais pode predizer

[1] Os Livros Sibilinos eram uma coleção de versos em pergaminhos arquivada no templo de Júpiter Optimus Maximus, no Capitólio, até o princeps Augusto a transferir para o templo de Apolo (ORLIN, 2002, p. 75). Quando prodígios aconteciam e as autoridades romanas eram incapazes de aplacar a ira das divindades através de seus ritos de costume, elas consultavam então os Livros Sibilinos. Eles prescreviam rituais de diversos tipos, p. procissões, oferendas, sacrifícios e jogos. Assim como poderiam recomendar o convite de uma nova divindade para se instalar em Roma, como foi o caso de Juno Regina e outras divindades. O resultado da consulta era então anunciado e ditado para a população em forma de edito (SCHEID, 2003, p. 123).

[2] Dentre as diversas práticas divinatórias romanas havia a *omnia*, presságios que escutavam ao acaso, sendo considerados uma advertência enviada pelas divindades para guiar as pessoas. A *auspicia*, presságios que se relacionavam com a vista. Sua interpretação interessava ao indivíduo e, principalmente, a República, pois o respeito ao direito augural era condição primordial para a legitimidade de toda a iniciativa política, tanto na paz como na guerra (BUSTAMENTE, 2008, p. 1-2).

mudanças no clima e nas estações. Quinto continua a discursar sobre a divinação de áugures e harúspices (*Div*. 1. 25 - 36), oráculos gregos (*Div*. 1. 37- 38), sonhos (*Div*. 1. 39 - 63), previsões no leito da morte e outras formas de clarividência (*Div*. 1. 64- 69). Em seguida, Quinto retorna a alguns exemplos reforçadores de profecia, tanto de acordo com métodos rituais como com sinais não solicitados (*Div*. 1. 71- 108).

O diálogo de *Diuinatione* constituí um testemunho das inquietudes intelectuais da elite romana no final da República. A discussão sobre a divinação, a reflexão sobre o seu lugar na vida cívica e a referência a noções de distintas escolas filosóficas gregas estavam entre os interesses da aristocracia (CAIRO, 2015, p. 10). Como Quinto começa o seu discurso:

> Uma antiga convicção foi legada, já que desde os tempos heroicos, e confirmada pelo consenso do povo romano e de todos os povos, de que existem entre os homens certa divinação, que os gregos *mantikén* denominam, isto é, pressentimento e conhecimento das coisas futuras. Coisa magnífica e salutar, caso ainda haja alguma, pela qual a natureza mortal possa chegar perto da força dos deuses. Por isso, como nós solucionamos muitas outras questões melhor que os gregos, assim os nossos deduziram o nome dessa importantíssima atividade de *diuis*, divino, enquanto os gregos, segundo Platão declarou, a deduziram de furor *(Div*. 1. 1).

Dentro do *De Diuinatione*, a palavra *diuinatio* é definida por Quinto em 1.1: "o pressentimento e conhecimento das coisas futuras". Pouco depois, no parágrafo 1.9, ele especifica que as coisas futuras são aquelas que são consideradas fortuitas, quer dizer, aquelas que se acreditavam ser fruto do azar quando se ignora o mecanismo divino que as apresenta, que se pode conhecer mediante o procedimento da divinação. Quinto nos apresenta uma etimologia do termo, que se relaciona com *diui*, deuses, e esta origem estabeleceria o caráter divino do conhecimento adquirido através das técnicas divinatórias (CAIRO, 2015, p. 20).

Mas a divinação na Antiguidade não era percebida apenas como um meio de saber o que aconteceria no futuro, mas, principalmente, como uma forma de contato entre os seres mortais e as divindades, para assim conhecerem a vontade divina. Acreditava-se que as divindades, por meio de sinais, enviavam mensagens aos homens, tanto de forma espontânea como em resposta a uma pergunta de algum mortal, que poderia ser formulado num âmbito pessoal ou em caráter público (GRATTI, 2009, p. 9). Nesse sentido, os exemplos de Rômulo pedindo o apoio de Júpiter na época Monárquica e a tentativa de realizar o *augurium salutis* em 63 AEC são bem ilustrativos. Pode-se resumir a *diuinatio* como um método que permite uma percepção antecipada do futuro, além de ser

uma forma totalmente legítima de conhecimento, e de comunicação com os deuses (SANTANGELO, 2016, p. 15).

Há diversos métodos divinatórios como os relatados por Quinto no livro I (*Div*. 1. 12-108), e os antigos distinguiam dois gêneros de divinação, a artificial e a natural. A divinação chamada artificial era baseada em técnicas de observação e interpretação de certos fenômenos, como os auspícios. Esse é o caso dos áugures. Assim, acreditava-se que certa divindade manifesta a sua vontade e anuncia o futuro através de sinais que devem ser interpretados. Já a divinação natural ocorria quando uma divindade inspira diretamente certo indivíduo, através de profecias e sonhos principalmente (*Div*. 1. 11-12).

Certas formas de divinação eram parte integrante da religião cívica romana, o sistema altamente formalizado de práticas destinadas a garantir a cooperação divina em empreendimentos públicos. Os magistrados romanos tinham o direito e o dever de tomar os auspícios; os membros do colégio dos áugures eram indivíduos ilustres da classe dominante e o Senado rotineiramente recebia e debatia relatórios de prodígios e ocasionalmente os encaminhavam para órgãos especializados como os harúspices ou *quindecenuiri sacris faciundis* (VOLK, 2017, p. 332). Por ser um senador e ter exercido magistratura, Cícero poderia assim reivindicar automaticamente uma certa autoridade e perícia na divinação. Além disso, Cícero havia sido eleito áugure em 53 ou 52 e estava, portanto, a par do conhecimento especializado nesta disciplina.

A defesa[3] da divinação no livro I é feita principalmente pela apresentação de exemplos. De anedotas sobre as práticas divinatórias e quase não há reflexões filosóficas mais complexas a favor da divinação. Um número considerável desses exemplos é de origem romana, desde os mitos de fundação da cidade até mesmo sonhos proféticos do próprio Cícero e de seu irmão (*Div*. 1. 58 – 59). A introdução de vários exemplos romanos enfatiza um discurso a favor da divinação, pois mostra o quanto essa prática estava presente e era fundamental na vida dos antigos romanos. Já o livro II apresenta outra forma de argumentação. Se no livro I, a personagem Quinto buscava convencer através de exemplos, no livro II, a personagem Cícero se baseia em teorias filosóficas para argumentar contra a divinação e, principalmente, zombar dos argumentos de Quinto. O uso de exemplos como

[3] A estrutura do *De Diuinatione* é tipicamente neo-acadêmica e dividido em dois livros. No primeiro existe uma defesa da divinação através da personagem de Quinto, com argumentos provenientes do estoicismo. No segundo livro, esses argumentos são veementemente refutados por Cícero com demonstração de humor e sarcasmo (GRATTI, 2009, p. 23). Apesar dessa oposição que organiza a obra, ambos interlocutores encontram pontos de coincidência no que se refere a doutrina augural. Tanto Quinto como Marco afirmam a existência e utilidade dela, e no livro II, apresentam argumentos similares aos do I, mesmo quando Marco refuta as modalidades de divinação restantes (CAIRO, 2015, p. 11).

método argumentativo de preferência ao uso de uma lógica mais rigorosa nas obras filosóficas provém de suas técnicas retóricas (GRATTI, 2009, p. 29).

A historiadora Mary Beard afirma que não há como concluir pelo ceticismo de Cícero a partir do livro II e observa que, ao mesmo tempo em que Cícero se mostra contra a divinação, em outros momentos de sua produção, como o *De Legibus*, ele defende a religião tradicional. Ela enfatiza que o próprio Cícero não expressa suas conclusões no final do livro II, deixando a questão em aberto, atitude que seria própria da Academia[4]. No *De Diuinatione*, Cícero parece favorecer uma visão crítica do projeto inteiro, adotando nessa ocasião uma posição acadêmica e não estoica (RÜPKE, 2007, p. 124). Refletindo os problemas conectados aos sinais divinos durante a República tardia, no final da obra, Cícero deixa para o leitor decidir.

SOBRE OS ÁUGURES

A etimologia da palavra "áugure" é dupla, p. tradicionalmente é associada ao que podemos classificar como "observar os pássaros" (*aui* + *ger*), mas ela também é conectada com a raiz *aug*(*eo*), denotando "aumento" ou "crescimento" (ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 265, 268). Os áugures podiam agir como um grupo que representava o colégio quando seu conselho era requisitado pelo Senado, ou individualmente, em rituais privados. Como colégio, eram um corpo de especialistas cujo dever era defender a doutrina augural, descrita de várias maneiras como disciplina (*ars* e *scientia*) ou lei (*ius augurium* ou *augurale*) que governava a observação e aplicação dos auspícios na vida pública (*Nat. D*. 1. 122).

Os membros do colégio de áugures seguiam um sistema de cooptação (*cooptatio*). Segundo as evidências literárias tardias, no início da história de Roma, eles eram nomeados pelo rei, mas, na República eles mantiveram o direito de cooptação até 103 AEC, o ano da *lex Domitia* (DRIEDIGER-MURPHY. 2019, p. 72). Por esta lei foi promulgado que as vagas nos colégios sacerdotais deveriam ser preenchidas pelos votos de uma minoria das tribos, ou seja, dezessete dos trinta e cinco escolhidos por sorteio (*Leg*. 2. 7). A lei Domícia foi revogada por Sula em 81, mas novamente restaurada em 63, durante o consulado de Cícero, pelo tribuno T. Labieno, com o apoio de Júlio César (SMITH, 1875, p. 179). Os áugures eram eleitos de maneira vitalícia e, mesmo que condenados pela pena capital,

[4] A principal crítica de Cícero é dirigida para a utilização da divinação a serviço de interesses particulares. Principalmente as mudanças experimentadas em matéria religiosa nos tempos de Júlio César (CAIRO, 2015, p. 19).

nunca perdiam seu caráter sagrado. Em caso de vaga, o candidato era indicado por dois dos membros mais velhos do colégio (*Phil*. 2. 2).

De acordo com Claudia Beltrão (2013, p. 181):

> Esse colégio era um dos mais importantes colégios sacerdotais republicanos e tinha como tarefa, especialmente, a definição e manutenção das fronteiras entre o divino e o humano; se endereçava às divindades nos eixos dessas fronteiras, mediante questões que eram respondidas por sinais que precisavam ser decifrados (*decreta et responsa*), e o sistema augural ocupava um lugar destacado no governo republicano. Em outras palavras, esse colégio, vinculado a Júpiter e às ações dos magistrados nas quais pessoas e lugares eram inaugurados, tinha um papel central na categorização e na definição do espaço para fins políticos e religiosos.

Os áugures, então, aprovavam decretos por sua própria iniciativa ou, mais frequentemente, como respostas a questões colocadas pelo Senado ou pelos magistrados. Essas "respostas" muitas vezes lidavam com casos de uma falha ritual (*uitium*) que anulariam os auspícios ou com a remoção de *religio*, um obstáculo ritual para uma ação. Segundo Santangelo (2013, p. 55). os áugures individuais eram considerados especialistas (*periti*) e sacerdotes (*sacerdotes*). Eles celebravam vários ritos conhecidos como *auguria* e também, quando solicitados, realizavam as “inaugurações” de sacerdotes e templos (*inauguratio*) ou, quando necessário, eram os responsáveis pela dessacralização de lugares ou edifícios (*exauguratio*). Eles podiam ajudar os magistrados a tomar os auspícios e, em particular, um áugure tinha o direito de fazer um anúncio vinculativo (*obnuntiatio*) de presságios adversos não solicitados (oblativos) caso aparecessem, especialmente nas assembleias (*Leg*. 2.31; *Phil*. 2.79-84; SCHEID, 2003, p.135).

Estando no centro das decisões políticas, normas específicas eram aplicadas a eles (DRIEDIGER-MURPHY, 2019, p. 15-17). Dois membros da mesma família não podiam ser membros do *collegium* ao mesmo tempo, e o sacerdócio não era cancelado nem mesmo em casos de exílio. Os membros do colégio eram iguais em competência, e não eram comandados por um *augur maximus*, correspondente ao *pontifex maximus*. O termo *augur maximus* significa simplesmente o mais velho e não um sacerdote numa hierarquia superior como no caso dos pontífices (RÜPKE, 2007, p. 229). Cícero foi eleito áugure em 53 AEC e costumava dizer que tinha adquirido suas técnicas augurais através dos estudos e pela sua experiência em administrar questões da cidade (TUCKER, 1976, p. 4). No cenário republicano, os romanos podiam ser generais, sacerdotes e senadores, e muitas vezes ocupavam os três cargos simultaneamente, se tornando assim as figuras centrais da vida pública

romana. Esses indivíduos controlavam as fronteiras entre os âmbitos humano e divino, e entre a esfera pública e privada (BELTRÃO, 2003, p. 181).

E o que o *De Diuinatione* nos apresenta sobre os áugures? Quinto começa o debate sobre eles da seguinte maneira:

> Que direi sobre os áugures? Os papéis são teus, eu diria que o patrocínio dos auspícios deve ser teu. A ti, como cônsul, o áugure Ap. Cláudio anunciou, em um duvidoso augúrio de salvação, que a guerra interna seria triste e turbulenta; depois de poucos meses, a guerra foi começada e em menos dias foi por ti suspensa. Realmente, concordo plenamente com esse áugure, pois sozinho manteve, pela tradição de muitos anos, a atividade não de repisar os augúrios, mas de fazer divinações. Teus companheiros o ridicularizavam e diziam ser ele um áugure ora pisida ora sorano; para eles não parecia haver nos augúrios nenhum pressentimento ou conhecimento da verdade futura. Judicialmente afirmavam que as práticas religiosas foram imaginadas pela opinião dos ignorantes. Isso é muito diferente, pois essa habilidade não pode existir nem naqueles pastores, que Rômulo chefiou, nem no próprio Rômulo, de modo que plasmassem as imagens da religião para engano da multidão. Mas a dificuldade e o esforço de aprender levaram claramente à negligência; pois, preferem raciocinar que nos auspícios nada existe do que descobrir o que sejam (*Div*. 1. 105).

O ponto mais forte de Quinto nessa passagem é que o próprio Marco é um áugure e não pode argumentar com credibilidade contra a divinação. Na verdade, ele deveria se encarregar da "defesa" da auspicia. A resposta de Marco é extremamente interessante, p. o augúrio pode não ser visto como uma forma de divinação, o que parece ser bastante contraditório. Ele é um áugure romano, não um marso, e a divinação não faz parte de seu procedimento. Ele não é o tipo de áugure que prevê o futuro olhando para o voo dos pássaros, ou "com a observação de outros sinais". Ele diz que as ciências augurais estrangeiras são apenas superstição (*Div*. 2. 70). O dever do áugure romano é realizar um ritual e interpretar os sinais da não hostilidade dos deuses. Marco admite que originalmente se supunha que o augúrio tivesse uma dimensão divinatória, e que a ciência augural fosse capaz de prever o futuro, mas esta interpretação está agora superada e que, segundo Marco, a antiguidade errou em muitos aspectos. Marco respondeu o seu irmão assim:

> Sobre portentos já falamos até demais. Restam os auspícios e as sortes, as que são dirigidas, não as que se fundamentam na vaticinação, aquelas que, com mais verdade, dizemos oráculos; deles falaremos quando chegarmos à divinação natural. Falta também falarmos sobre os caldeus; mas vejamos primeiramente os auspícios. É difícil para o áugure a situação de contradizer. Para o marso talvez, mas facílimo para o romano. Pois nós não somos aqueles augures, que venhamos a predizer o futuro pela observação das aves e dos demais indícios. Todavia, creio que Rômulo, que fundou a cidade sob auspícios favoráveis, teve a convicção de que, na previsão dos fatos, o conhecimento residia nos augúrios [de fato, os tempos antigos erravam

> e muitas coisas], conhecimento que vemos alterado pelo uso ou por doutrina ou pelo envelhecimento. Conservam-se, porém, tanto para expectativa do povo como para os grandes benefícios da coisa pública, a tradição, a religião, a disciplina, o direito, o augúrio e a autoridade na assembleia (*Div*. 2. 70).

Marco até está correto ao afirmar que os áugures romanos não lidam com previsões sobre o futuro ao observar os auspícios. Apesar do termo "áugure romano" soar redundante já que o áugure é um tipo de sacerdote que teve sua origem em Roma, o objetivo de Cícero nessa passagem é defender que, enquanto em outras regiões existem sacerdotes que observam os auspícios para prever o futuro e que poderiam ser considerados "áugures", em Roma, os áugures não praticam tal ação. Mas mesmo assim, o áugure em Roma ainda pratica a divinação, já que a tomada dos auspícios faz parte de uma comunicação com o divino, então Marco já estaria em uma contradição nesse argumento. Além disso, ele afirma que a previsão do futuro poderia fazer parte das competências dos áugures romanos na época de Rômulo, mas que esse tipo de conhecimento se perdera ao longo dos anos. O que é um comentário bastante interessante em dois sentidos, já que enfatiza mais uma vez de que muito do que se tornou a base da religião romana teve uma influência de diversos povos da Península Itálica, além de indicar a evolução dessa mesma religião nesse período. Pois ou os áugures nunca praticaram o ato de tentar prever o futuro ou isso fazia parte de seus procedimentos ritualísticos, mas que foi cada vez mais sendo deixado de lado até não fazer mais parte de sua doutrina. Além disso, mesmo que Marco concorde com Quinto nesse ponto, ele se esquiva ao afirmar que mesmo os antigos estão suscetíveis a erros, ou seja, para Marco, os áugures não deveriam ser associados com a divinação mesmo que os argumentos demonstrem o contrário.

Cairo (2015, p. 125) afirma que muitas conclusões importantes podem ser tiradas deste parágrafo. Em primeiro lugar, a diferença fundamental entre a auspicia romana e os rituais de outros povos está claramente estabelecida. O objetivo do rito augural não é prever o futuro, mas obter a bênção das divindades em referência a um empreendimento humano. Nesse sentido, ao se referir aos tempos de Rômulo, Marco aponta que talvez naquela época se entendesse que poderia haver um certo valor preditivo nos presságios, mas essa noção foi corrigida com o passar do tempo. Marco conclui que, apesar de passível de críticas, a disciplina deve ser mantida "em persecução da opinião popular e para o grande benefício da República". Assim, evidencia-se a plena consciência da interligação entre os rituais divinatórios e o governo dos *opitimates*, p. controlar o culto oficial é controlar o poder e a defesa da religião é considerada uma obrigação civil.

Talvez um motivo para Cícero fazer isso esteja nessa passagem do *De Natura Deorum* em que se discute justamente sobre o perigo de tentar prever o futuro:

> Em verdade, as predições e os pressentimentos das coisas futuras o que mais afirmam aos homens, sejam expostas, mostradas, anunciadas e preditas; por essa razão, são ditas presságios, maravilhas, portentos e prodígios. Porque, se crermos ter sido tudo isso imaginado pela liberdade excessiva das fábulas, como as de Mopso, Tirésias, Anfiarau, Calcante e Heleno (realmente nem as próprias fábulas teriam admitido esses áugures, caso rejeitassem simplesmente o assunto), não comprovaremos a divindade dos deuses, nem mesmo ensinados pelos exemplos domésticos? A temeridade de P. Clódio, durante a segunda guerra púnica, em nada nos moverá, o qual certamente por brincadeira, ridicularizando os deuses, quando mandou que os pintainhos, soltos da gaiola e como não quisessem comer, fossem jogados na água para que bebessem, por que não queriam viver? Essa ridicularização, depois da derrota da esquadra, causou a si mesmo muitas lágrimas e ao povo romano uma grande derrota. Como o colega dele, L. Júnio, por acaso não perdeu a esquadra numa tempestade por não ter obedecido os auspícios? Por isso, Clódio foi condenado pelo povo e Júnio se suicidou (*Nat.* 2. 7).

Esse caso histórico sobre a tomada dos auspícios é um ótimo exemplo de como seria perigoso não respeitar as decisões divinas. Após P. Clódio ter tomado os auspícios diversas vezes através do ritual do tripúdio e ter recebido uma resposta negativa, o romano, não aceitando o resultado, impaciente em seguir sua viagem e ainda por cima matando os frangos dos auspícios, resolveu ignorar a vontade divina e teve sua esquadra arrasada por uma tempestade. O ocorrido é utilizado no debate entre os romanos como um forte argumento a favor da eficácia da divinação e da existência das divindades. Clódio estaria fadado ao fracasso por não respeitar a decisão dos auspícios? Ao que tudo indica pela tradição romana, esse era o destino óbvio, mas analisar essa questão já com o conhecimento de seu resultado a torna bem mais simples do que ela é na realidade. Por isso Cícero dedicou-se em uma obra como o *De Diuinatione p*ara questionar as confusas técnicas de divinação em Roma. Mas no próprio *De Natura Deorum* ele chega aparentemente em uma conclusão sobre essa questão:

> Os harúspices veem muitas coisas, os áugures preveem muitos fatos, muitas previsões são ditas pelos oráculos, pelos vaticínios, muitas coisas são comunicadas pelos sonhos e muitas pelos prodígios. Com essas informações, frequentemente muitas coisas foram feitas por decisão e utilidades dos homens e também muitos perigos foram afastados. Portanto, essa força ou habilidade ou natureza são proveitosas ao homem para o conhecimento das coisas futuras e não foram dadas mais ninguém pelos deuses imortais *(Nat.* 2. 163).

Esse parágrafo resume bem um dos objetivos que Cícero procura defender em sua obra. Embora ele considere a divinação, principalmente quando se trata da previsão de eventos futuros,

arriscada e muitas vezes problemática, ainda assim, Cícero reconhece a sua importância para Roma, pois ela é um procedimento que, em última análise, é utilizada para o bem da República e para garantir o seu bom funcionamento.

É interessante que o debate entre áugures sobre o qual possuímos melhor conhecimento parece ter se preocupado com a justificação teórica e filosófica abstrata da disciplina, ao invés da confusão existente sobre as práticas e interpretações específicas na vida cotidiana romana (NORTH, 1986, p. 254). Especificamente no primeiro século AEC, a controvérsia sobre se o augúrio envolvia ou não previsão, o que estimulou a produção de textos pelos áugures C. Cláudio Marcelo, Ap. Cláudio Pulcro e Cícero (SANTANGELO, 2013, p. 32; LINDERSKI, 1985, p. 230). Dependemos de Cícero para dar conta do debate, já que os textos de Marcelo e Cláudio não sobreviveram e, portanto, é impossível tirar conclusões firmes sobre seu conteúdo exato. Pelo que podemos compreender, no entanto, este foi um debate filosófico sobre o propósito original, a natureza e o alcance do sistema de augúrios, que pode ter incluído um debate sobre quais eram as regras desse sistema (*Leg*. 2. 32).

No parágrafo 2. 70 de *De Diunatione*, que citamos anteriormente, Marco admite que a disciplina é mantida por sua utilidade e benefícios. Um pouco mais adiante (*Div*. 2. 71) ele expressa sua concordância com a ideia do declínio da disciplina, dizendo que os auspícios de seu tempo não são tais, mas sim simulacros e que não há mais verdadeiros especialistas nessa arte.

> Agora pensas que os mesmos, que faziam os auspícios, não costumavam tirar os olhos do céu? Hoje, dão ordens ao pulário; esse proclama o raio terrível, o ótimo auspício que temos para tudo, menos para as assembleias. De fato, isso foi instituído por causa da administração pública, de modo que os chefes da comunidade fossem os intérpretes das assembleias, nos processos do povo, no direito das leis e na nomeação dos magistrados. No entanto, segundo os escritos de Ti. Graco, os cônsules Cipião e Fígulo renunciaram à magistratura, depois que os áugures julgaram que eles tinham sido nomeados ilegalmente. Quem nega haver uma doutrina dos áugures? Eu nego a divinação. Contudo, os harúspices são adivinhos; quando Ti. Graco os introduziu no Senado, por causa da morte súbita daquele a quem coubera, inesperadamente, a respeitável prerrogativa do voto em primeiro lugar, declararam não ter sido ele um bom interpretante (*Div*. 2. 74).

As observações de Cícero sobre o assunto na passagem de *Div*. 2.74-5 tornam o ponto especialmente claro. Na passagem em questão, Marco está respondendo a um dos eventos citados por Quinto. Parece que em 163 AEC, o cônsul e áugure Semprônio Graco inadvertidamente quebrou uma regra da disciplina (a regra que os magistrados tinham que tomar os auspícios a cada vez que cruzavam o *pomerium*). Graco então reconheceu seu erro e, por sua instigação, o colégio augural e o Senado decidiram que os cônsules eleitos na assembleia a que ele presidiu no dia de seu erro deveriam

renunciar (aparentemente agindo de acordo com a regra de que quando uma assembleia não tivesse sido realizada sob os auspícios apropriados, seus resultados eram ritualmente negativos). O interessante é como Marco reage ao orgulho de Quinto no comportamento escrupuloso de Graco e seus colegas no Senado. Marco concorda imediatamente sobre a existência dessas regras particulares e aceita que houve um acordo geral sobre elas entre os especialistas. Ele simplesmente retruca que a existência de regras no augúrio não vem ao caso, p. "Quem nega que o augúrio seja uma doutrina? Estou negando que ele possa ser uma divinação" (*Quis negat augurum disciplinam esse? Divinationem nego*). O que este exemplo mostra é que os debates romanos sobre augúrio nem sempre eram sobre como usá-los na prática (sobre se realmente teve que tomar os auspícios antes de cruzar o *pomerium*, digamos, ou sobre se poderia legitimamente realizar uma assembleia sem realizar certos rituais auspiciais de uma maneira específica. Pode ser correto ir tão longe a ponto de ler a abundância de textos republicanos tardios sobre augúrio como evidência de que, como Liebeschuetz (1979, p. 24) supõe, os princípios filosóficos e "teóricos" abrangentes da divinação de Roma eram "desesperadamente vagos".

O que aconteceu nesse caso? A resposta supostamente hostil e indignada de Graco à decisão dos harúspices também chamou a atenção, ao demonstrar a longevidade dessa vertente da polêmica romana que incitava a suspeita da disciplina etrusca em razão de ser estrangeira (ORLIN, 2010, p. 98-100). De longe, a maior parte da energia, no entanto, foi dedicada à argumentando que Graco realmente tinha algo a ganhar com seu erro. O argumento é especialmente tentador porque, como as fontes o retratam, foi Graco o único responsável por causar e divulgar o seu erro. São nos motivos de Graco que os estudiosos, portanto, concentraram sua atenção (SANTANGELO, 2013, p. 351). Sabemos que em 162 Graco era procônsul na Sardenha, e ficamos sabendo por Valério Máximo que a Córsega havia sido designada para Cipião. A explicação mais comum para o comportamento de Graco é, portanto, que ele atrasou a chegada de um cônsul na Córsega para ganhar mais liberdade na Sardenha. Uma variante dessa teoria, endossada por Wardle (1998, p. 23), é que havia inimizade entre Graco e Cipião, e que isso também pode ter inspirado a tentativa de Graco de minar o consulado de Cipião. Em ambos os casos a conclusão é que Graco usou a religião para obter um resultado que desejava por outras razões (pessoais e políticas).

No entanto, North (1967, p. 418) mostrou que nenhuma dessas teorias é particularmente convincente, e David Potter (1999, p. 130) fez a mesma observação. Em primeiro lugar, não há nenhuma evidência antiga de animosidade pessoal entre Graco e os cônsules entrantes. Em segundo lugar, North (1967, p. 417) sugeriu que a Córsega e a Sardenha podem ter sido atribuídas

separadamente nestes anos, caso em que a chegada de um novo cônsul na Córsega não deveria ter prejudicado os esforços de Graco na Sardenha. A sugestão de North é altamente provável à luz da aparente preferência nestes anos pela atribuição de novos magistrados à Córsega e mudança de magistrados para a Sardenha.

Talvez o argumento mais importante contra interpretações cínicas desta história é o qual nossas fontes antigas insistem tão fortemente precisamente na dimensão que muitos historiadores modernos ignoraram: a religiosa. O próprio Cícero faz questão de enfatizar, na voz de Balbo:

> Então Graco, conforme eu ouvia do pai, inflamado pela ira: "Por acaso, eu não fui de fato justo ao consultar, com bons auspícios, como cônsul e como áugure? Porventura vós, etruscos e bárbaros, tendes direito sobre os auspícios do povo romano e tendes o poder de ser intérpretes das assembleias do povo?" E assim andou-os então sair. Mas depois enviou da província uma carta à assembleia, dizendo que, ao ler os livros, recordou-se que havia, por erro, tomado para si a tenda dos harúspices, fato comunicado aos Cipiões, uma vez que não se lembrou de tomar os auspícios, quando tinha depois entrado no espaço sagrado por causa da questão do Senado e, da mesma forma, ao retornar pelo espaço sagrado. Por isso, os cônsules foram criados viciosamente; os áugures remetem a questão ao Senado; o Senado determinou que os cônsules abdicassem; eles abdicaram. Desses fatos procuramos exemplos mais significativos, p. um homem muito sábio e, possivelmente, eu o reconheça como o mais destacado de todos, preferiu confessar seu erro, que poderia ocultar, do que hesitar quanto à religião na República; os cônsules preferiram que depusesse imediatamente o poder supremo, do que o mantivesse contra a religião por um espaço mínimo de tempo (*Nat*. 2. 11).

Para Balbo, expondo a visão estoica da natureza dos deuses, tal comportamento provou que as divindades existiam, uma vez que a informação transmitida aos humanos através da divinação mostrou-se neste caso como precisa (DRIEDIGER-MURPHY, 2019, p. 177). Para os propósitos desse artigo, o que as observações de Balbo deixam claro é que os antigos viam a preocupação com os escrúpulos religiosos (*religio*) como a chave e a força motriz por trás das ações de Graco. O mesmo ponto é feito por Valério Máximo (1. 1-3), que exalta este caso como um exemplo altamente louvável (*laudibilior*) de "obediência religiosa" (*religiosum obsequium*). Valério não especifica a quem essa submissão e obediência é dirigida, e embora o hábito contemporâneo possa nos inclinar ao *mos maiorum* ou a lei augural, devemos também cogitar a possibilidade de que seja a obediência e submissão à vontade das divindades que está prevista aqui.

O quanto, então, um cidadão romano na vida pública sabia sobre o augúrio? O elevado número de áugures, magistrados e outros que são conhecidos por terem escrito tratados sobre a doutrina sugere que havia muitos especialistas nisso, mesmo na República tardia (DRIEDIGER-MURPHY,

2019, p. 39). A demanda por seus escritos também parece implicar a existência de um grande e interessado público leitor, o que sugere que o conhecimento augural não era tão incomum entre a elite como tendemos a presumir (RASMUSSEN, 2003, p. 154-5). Também é provável que o colégio augural tenha mantido algum tipo de registro (embora este já não sobreviva) de suas decisões oficiais em resposta às consultas do Senado, e que esse registro fosse acessível aos membros do colégio, pelo menos. A evidência mais convincente de que os áugures às vezes consultavam textos sobre sua doutrina vem da história de Ti. Graco em 162. Foi lendo certos livros (presumivelmente os augurais) que ele percebera a infração religiosa que havia cometido no ano anterior (*Nat*. 2. 11).

Qualquer que seja o grau de acesso e compreensão da elite romana dos detalhes da doutrina augural, porém, as considerações práticas sugerem que a maioria dos políticos romanos teria pelo menos um conhecimento básico de augúrio. A presença do augúrio em assuntos públicos significava que não eram apenas os sacerdotes que deveriam se envolver com a disciplina, cada magistrado precisaria saber como tomar os auspícios antes de presidir uma reunião do Senado ou uma assembleia, por exemplo, ou antes de entrar em batalha. Os magistrados tinham assistentes rituais para ajudá-los a tomar e interpretar os auspícios e às vezes esses assistentes eram áugures, outras vezes eram homens encarregados das galinhas sagradas usadas em alguns tipos de augúrios e, portanto, conhecidos como pulário (BEERDEN, 2013, p. 58). No entanto, parece razoável supor que o próprio magistrado ainda conhecesse o básico sobre como tomar os auspícios, em parte porque ele teria aprendido através da participação repetida nos rituais relevantes, e em parte porque ele poderia ser responsabilizado por interpretações errôneas, e, portanto, teria preferido evitar ser deixado à mercê de seu assistente e incapaz de questionar suas interpretações.

Quanto aos senadores que não eram áugures e não haviam sido magistrados, os debates sobre as questões augurais que surgiram no Senado teriam assegurado que eles também tivessem alguma exposição aos tipos de questões levantadas pela disciplina. Cícero revela que mesmo aqueles que se abstiveram de pesquisar a lei religiosa poderia obter algum conhecimento dela através de fontes como o *senatus consulta*, as ações dos magistrados perante o público, e reivindicações feitas em discursos em *contiones* (SCHEID, 2006, p. 19). Esse tipo de conhecimento não é, obviamente, o mesmo que estar seguindo as minúcias do augúrio, e seria irrealista supor que todos os senadores, magistrados e áugures eram igualmente bem versados na doutrina. Mas sugere que todo senador teria alguma familiaridade com aquelas regras augurais que eram relevantes para a participação política em sua época.

E quanto ao suposto declínio do conhecimento das religiões tradicionais na República Tardia? Não há como contornar o fato de que os próprios romanos afirmaram ter detectado tal mudança (*Div*. 1. 28; *Leg*. 2. 33; *Nat.* 2. 9). No entanto, há motivos para questionar essas afirmações. Romanos em todos os períodos parecem ter sentido (ou pelo menos alegado sentir) que o comportamento contemporâneo havia se afastado dos altos padrões de seus ancestrais. Sempre houve uma mistura de exagero e nostalgia em tais afirmações, tanto sobre a religião quanto sobre outros assuntos (BEARD, NORTH, PRICE, p. 1998, p. 134). Ao mesmo tempo, dado que os rituais e as leis evoluíram ao longo do tempo, é bastante provável que o conhecimento de suas práticas anteriores, de maneiras mais antigas de fazer as coisas, teria sumido. O que teria permanecido era a sensação de que a prática já foi diferente, especialmente quando novos discursos como o antiquarismo se desenvolveram e puderam documentar a mudança (NORTH, 1986, p. 254).

Nesse sentido, os romanos queixavam-se de que alguns conhecimentos religiosos perdidos pela República Tardia poderiam refletir desenvolvimentos históricos reais (WALLACE-HADRIL, 2008, p. 233). Ao mesmo tempo, algumas das informações religiosas cuja perda os escritores romanos lamentaram provavelmente diziam respeito a rituais e divindades, que deixaram de ser relevantes à medida que a religião romana evoluiu. Como North (1976, p. 12) mostrou, a evidência de mudança não é em si evidência de declínio. O mesmo ponto pode ser feito até mesmo para as passagens que mais frequentemente analisamos em conexão com um suposto declínio no conhecimento augural na República. No *De Natura Deorum*, por exemplo, Cícero (*Nat.* 2. 9) coloca na boca do personagem Balbo uma célebre denúncia da "negligência da *nobilitas*" pela qual a doutrina do augúrio foi perdida e a verdade dos auspícios é desprezada. No entanto, Balbo continua fazendo uma importante concessão, p. que alguma forma da doutrina é mantida através das práticas de sua própria época. Em outras palavras, o augúrio ainda está em uso, mas não da maneira preferida pelo narrador. Da mesma forma, Quinto, no *Diuinatione*, não lamenta a negligência religiosa de seus contemporâneos. Mas isso não o impede de afirmar que esses mesmos contemporâneos não façam nada na guerra e nada no lar sem os auspícios (*Div*. 1. 95). Em outras palavras, algumas técnicas para tomar os augúrios provavelmente caíram em desuso na República Tardia. Ao mesmo tempo, outros aspectos da disciplina ainda eram de crucial importância política nesse período. Para nossos propósitos, o que importa não é se os romanos da República Tardia conheciam todos os detalhes do augúrio como praticado em épocas anteriores, mas se eles sabiam o suficiente para concordar em como usá-los em seu próprio tempo.

Santangelo (2013, p. 35) não vê no livro II uma crítica autêntica ao funcionamento do colégio de áugures, mas sim uma amostra da complexidade do discurso teológico do século I AEC. Nos debates da época, a acusação de negligência não é de forma alguma literal. Ao contrário, constitui uma das muitas maneiras de falar sobre religião. A própria existência do debate sobre rituais e cerimônias é uma evidência religiosa irrefutável da vitalidade e interesse pela religião. Segundo Bakhouche (2002, p. 10), a crítica de Cícero é direcionada ao uso da divinação a serviço de interesses privados e Krostenko (2000, p. 384) refere-se especificamente às mudanças vividas em matéria religiosa na época de Júlio César. Ao conectar sua linhagem com a deusa Vênus e atribuir status divino a si mesmo, César consolida seu poder com base em símbolos religiosos. Como consequência, o campo da religião participa do poder ditatorial e deixa de ser patrimônio dos nobres. De acordo com Cairo (2015, p. 129), Cícero estaria evidenciando que em vez de constituir um elemento nas mãos da elite em busca do funcionamento do equilíbrio coletivo e do bem comum, a religião foi manipulada politicamente e, assim, perdeu seu propósito primordial. A negligência de que se fala no livro II seria, então, aquela que permitiu esse desvio na implementação da arte augural e os áugures são acusados de terem tornado possível essa distorção.

CONCLUSÃO

Apesar de todos os esforços de Quinto para mostrar que a divinação baseia-se na acumulação das observações, que levam a identificar os encadeamentos entre sinais e acontecimentos (*Div*. 1. 109), e para esclarecer que o sinal é uma ajuda que as divindades enviam às pessoas porque elas não são capazes de perceberem as causas do que está por vir (*Div*. 1. 127), a crítica de Marco é radical. Apenas a investigação científica das causas, que permite a explicação racional de um acontecimento (*Div*. 2. 60), pode constituir uma ciência da natureza, e não os devaneios dos estoicos, que, em nome da "simpatia universal", veem relações entre um ovo e um tesouro (*Div*. 2. 142), entre toda a natureza e um lucro pessoal (*Div*. 2. 33). Porque as leis da casualidade não são redutíveis ao destino, definido como "causa eterna em virtude da qual o passado aconteceu, o presente acontece e o futuro acontecerá" (*Div*. 1. 126), é que Cícero pode mostrar facilmente que o destino é um obstáculo para uma ciência da natureza rigorosa e para a liberdade dos mortais.

Em dois pontos, Marco explicita sua distinção entre o que seria divinação na teoria e na prática social. A propósito de uma interpretação dos presságios pelos harúspices, ele exclama: "Como se eu negasse que eles tivessem algum método! O que eu nego é a existência de divinação" (*Div*. 2. 45).

Da mesma forma, ele observa sobre o augúrio, p. “Quem nega que os áugures tenham um sistema? O que eu nego é a existência de divinação” (*Div*. 2. 74). A divinação confere grandeza, já que acontecimentos significativos seriam preditos por sinais significativos, e um mestre retórico como Cícero soube empregar esse motivo, tanto em seus discursos quanto em sua escrita. Enquanto Marco se esquiva da pergunta, parece razoável inferir que, em sua opinião, a falta de crença na divinação não é razão para alguém não a utilizar para seus próprios propósitos, assim como a disciplina dos augúrios e haruspícios existem independentemente da questão da existência da divinação.

Cícero procurou dissociar a crença na existência das divindades de todas as práticas divinatórias para melhor preservá-la (*Div*. 2. 148), e apenas duas técnicas divinatórias utilizadas oficialmente em Roma são mantidas por razões institucionais. A observação do voo dos pássaros (auspícios) e a análise das entranhas dos animais (harúspice). Como membro do colégio dos áugures, cuja função é controlar a regularidade da tomada de auspícios, Cícero deixou claro que não tencionava predizer o futuro observando as aves, mas concordava que a autoridade do colégio dos áugures, consolidada pela tradição que remontava a Rômulo, desempenhava um papel importante na condução da vida política (*Div*. 2. 70-5).

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

- Cícero. De Natura Deorum.
Disponível em, p.
Acervo digital do Latin Library, p.
http, p.//www.thelatinlibrary.com/cicero/nd.shtml (Em latim).
A Natureza dos deuses. Uberlândia, p. EDUFU, 2017. Tradução em português de Bruno Fregni Bassetto.
- Cícero. De Diuinatione.
Disponível em, p.
Acervo digital do Latin Library, p.
http, p.//www.thelatinlibrary.com/cicero/divinatione.shtml (Em latim).
A Dvinação. Uberlândia, p. EDUFU, 2017. Tradução em português de Bruno Fregni Bassetto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATKINS, J. W. *Cicero on Politics and the Limits of Reason*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2013.

BAKHOUCHE, B, Quelques reflexions sur le De divinatione de Cicéron, ou du texte au contexte‖. *L''information littéraire* 54, 2002, p. 3-12.

BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*. *v. 1 (A History); v. 2 (A Sourcebook)*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 1998.

BEARD, M. *SPQR, p. A History of Ancient Rome*. London, Profile Books LTD. 2015.

_____. Cicero and the Formation of the Latin Discourse. *JRS* 76, 1986, p. 33-46.

_____. Priesthood in the Roman Republic. In, p. _____; NORTH, J. (eds.). *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca, p. Cornell University Press, 1990.

BELTRÃO, C. A Religião na urbs. In, p. MENDES, N.M.; SILVA, G. V.(org.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro, p. Mauad X, 2006, p. 137-159.

_____. Construindo a filosofia "clássica", p. Cícero e o epicurismo. *Archai 30*, 2020.

BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (ed.) *Cicero and Roman Religion – Eight Studies.* Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2020.

BENDLIN, A. E. *Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE.* Oxford, p. Brasenose College, 1998.

BRINGMANN, K. *A History of the Roman Republic*. Cambridge, Polity Press, 2007.

BUTLER, S. *The Hands of Cicero*. New York, Routledge, 2002.

BUSTAMANTE, R. M. Auspícios e rituais de adivinhação na Roma Antiga. *Cadernos de Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (CEIA)*. Niterói, v. 1, 2008, p.149-163.

CAIRO, M. E. El debate en torno al arte augural en *De divinatione* de Cicerón. *Revista Mundo Antigo* – Ano IV, V. 4, N° 07, 2015.

_____, La invocación de los antepasados em De diuinatione y De natura deorum de Cicerón. Religio e identidade romana a fines de la república. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos,* 35, núm. 2, 2015, p. 217-234.

DRIEDIGER-MURPHY, L. G. *Roman Republic Augury, p. Freedom and Control*. Oxford University Press, 2019.

FEITOSA, P. De Natura Animi, p. *Sobre a Natureza da Alma e do Pós-vida nas Tusculanas de Cícero*. Diss. de Mestrado. Rio de Janeiro, p. UNIRIO, 2021.

FLOWER, H. *Roman Republics*. New Jersey, p. Princeton University Press, 2010.

_____. *The Cambridge Companion to Roman Republic*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2006.

GILDENHARD, I. *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero's Speeches*, Oxford, p. Oxford University Press, 2011.

GOAR, R. J. The purpose of De divinatione, *Transactions of the American Philological Association 99*, 1968, p. 241–8.

GRATTI, B. R. *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. Instituto de Estudos da Linguagem. SP, p. Unicamp. 2009.

JONES, L. *Encyclopedia of Roman Religion*. Famington Hills, p. Thonson Gale, 2005.

KROSTENKO, B. Beyond (Dis)belief, p. Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's de Divinatione. *Transactions of the American Philological Association.* Vol. 130, 2000, p. 353-391.

LEBOVITZ, A. Obstruction and Emergency in Late Republican Rome. *History of Political Thougth 36.3*, p. 419-450.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford, 1979.

LINDERSKI, J. *The Augural Law*. New York, Walter de Gruyter, 1986.

_____. Review Article, p. Watching the Birds, p. Cicero the Augur and the Augural Templa Philosophe et augure, p. Recherches sur la theorie ciceronienne de la divination by Francois Guillaumont. *Classical Philology*, Vol. 81, No. 4, 1986, p. 330-340.

_____. Cicero and Roman Divination, *PdP* 37 (1982), 12-38.

LINTOTT, A. *Cicero as Evidence, p. A Historian´s Companion.* Oxford, p. Oxford University Press, 2008.

_____. *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

MACRAE, D. *Legible Religion, p. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Cambridge, p. Cambridge-Mass, 2016.

MAY, J. Cicero, p. His Life and Career. In, p. MAY, J. (ed.) *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*. HRSG. Leiden-Boston-Köln 2002, p. 1 – 22.

MOATTI, C. *Res Publica, p. historie romaine de la chose publique*. Paris, p. Fayard, 2018.

_____. *The Birth of Critical Thinking in Republican Rome*, Cambridge, p. Cambridge University Press, 2015.

NORTH, J. A. The Limits of the "Religious" in the Late Roman Republic. *History of Religions*, Vol. 53, No. 3, 2014, p. 225-245.

OLIVEIRA, I; ROSSI, A. O Discurso religioso ciceroniano, p. perspectivas dos debates sobre a religião pública romana no século I a.C**.** *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais,* 2014.

RAWSON, E. *Cicero, p. A Portrait*. London, p. Bristol Classical Press, 1983.

_____. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. Londres, p. Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1985.

RÜPKE, J. Roman Religion. In, p. FLOWER, H. *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2014, p. 213-232.

_____.(ed.) *A Companion to Roman Religion*. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2007.

_____. Between Rationalism and Ritualism, p. On the origins of religious discourse in the late Roman Republic. *Archiv für Religionsgeschichte*, 11, 2009, p. 123-143.

_____. *Divination et décisions politiques dans la République romaine*. Cahiers du Centre Gustave Glotz, Paris, 2005.

_____. Roman Religion - Religions of Rome. In, p. RÜPKE, J. (ed.). *A companion to Roman religion*. Malden, MA/Oxford, p. Blackwell, 2007.

SAN´T ANGELO, M. E. A Divinatio na literatura romana do século I AEC. *Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo* – Volume 10/1, 2015, p. 88-99.

SANTANGELO, F. *Divination, Prediction, and the End of the Roman Republic*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2013.

_____. Lei e adivinhação na República romana tardia. *Hélade,* v.2, n.2, 2016, p. 9 - 24.

_____. *Priestly auctoritas in the Roman Republic*. CQ 63 (2013), 743–763.

SCHEID, J. *An Introduction to Roman Religion*. Edinburgh, p. Edinburgh University Press Ltd, 2003.

STEEL, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Cicero*. New York, p. Cambridge University Press, 2013.

_____. *Cicero, p. Genre and Performance in Late Republican Rome*. London, 2005.

STRUCK, P. T., *Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

TIMPANARO, S. Alcuni fraintendimenti del De divinatione, *Nuovi contribute di filologia e storia della lingua latina,* Bologna, 1994, p. 241–64.

WARDLE, D. *Cicero, p. On Divination, p. Book 1* (with translation and commentary), Oxford, 2006.

WOOLF, R. *Cicero, p. The philosophy of a Roman sceptic*. NY, p. Routledge, 2015.

WYNNE, J. P. F. *Cicero on the Philosophy of Religion, p. De Natura Deorum and De Divinatione*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2019.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

HARIOLI E ADIVINHOS PRIVADOS EM *DE DIVINATIONE* DE CÍCERO

HARIOLI AND PRIVATE DIVINERS IN CICERO'S *DE DIVINATIONE*

CLAUDIA BELTRÃO

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

RESUMO

Harioli e outros adivinhos privados são brevemente discutidos no diálogo teológico *De divinatione*, tanto por Quinto, defendendo a verdade da adivinhação, como por Marco, que argumenta contra a adivinhação profética em geral. Quinto apresenta uma imagem pejorativa dos *harioli*, enquanto Marco rejeita a veracidade da adivinhação como um todo ao debater a teologia, e a autoridade religiosa é um ponto relevante em seu argumento. Se divergem em suas posições teológicas sobre a adivinhação, ambas as personagens convergem em atacar os indivíduos que ofereciam suas habilidades divinatórias e conselhos a quem pudesse pagá-los. Considerando o *De divinatione* como uma peça central da evidência da República tardia, este artigo discute alguns aspectos do contraste entre a adivinhação pública e privada, vinculando-o às questões do conhecimento e da autoridade religiosa em Cícero.

PALAVRAS-CHAVE: RELIGIÃO ROMANA; ADIVINHAÇÃO; ADIVINHOS PRIVADOS; AUTORIDADE; CONHECIMENTO.

ABSTRACT

Harioli and other private diviners are briefly discussed in the theological dialogue *De divinatione*, both by Quintus, defending the truth of divination, and Marcus, disputing against divination. Quintus produces a pejorative image of the *harioli*. At the same time, Marcus denies the veracity of prophetic divination in his speech, in which theology and religious authority are relevant points in his argument. If they disagree in their theological positions on divination, both characters converge in attacking individuals who offered their divinatory skills and advice to anyone who could pay them. Considering the *De divinatione* as a centrepiece of evidence from the late Republic, this paper discusses some aspects of the dichotomy between public and private divination and the issues of knowledge and religious authority in Cicero.

KEYWORDS: ROMAN RELIGION; DIVINATION; PRIVATE DIVINERS; AUTHORITY; KNOWLEDGE.

De divinatione é, simultaneamente, uma via de acesso a crenças e ações significativas à época de Cícero, e uma fonte ímpar para o estudo de doutrinas filosóficas clássicas e helenísticas sobre saberes que, rigorosamente falando, escapam ao conhecimento racional. Se durante muito tempo, estudiosos se valeram deste diálogo teológico para "reconstruir" uma história da religião romana, apenas de modo secundário há exposições de crenças e práticas religiosas. Como o público de Cícero conhecia muito bem a adivinhação grega e romana e, independentemente de crer ou não, observavam seus preceitos, o diálogo traz mais alusões a essas práticas que descrições. *De divinatione* é, então, uma obra fundamental para o estudo das percepções da elite política, das controvérsias sobre as ações religiosas e para o estudo da história intelectual tardo-republicana.

Este diálogo em dois livros, que desenvolve o tema da adivinhação iniciado em *De natura deorum,*[1] encena um debate pró e contra a adivinhação entre a personagem Marco e seu irmão mais jovem, Quinto.[2] Nele é discutido um amplo espectro de questões e problemas ligados à complexidade das práticas divinatórias romanas, não restritas aos limites da adivinhação pública. No livro 1, a personagem Quinto organiza seu discurso em favor da verdade da adivinhação com base na distinção entre adivinhação natural (ou inspirada) e artificial (ou técnica),[3] mas também investe contra aqueles que praticavam a adivinhação em contextos não oficiais. No livro 2, o acadêmico Marco responde a Quinto, argumentando contra a adivinhação, e desqualifica a adivinhação profética ou inspirada em absoluto.

A adivinhação no mundo antigo era pervasiva, atingindo todos os âmbitos da vida humana, e pode ser definida como uma prática imemorial de ler e interpretar sinais divinos buscando-se o conhecimento sobre o passado, o presente e o futuro. Trata-se de um conhecimento que se localiza além dos limites da razão humana.[4] Os sinais divinos que revelavam aquilo que a razão humana não conseguia compreender podiam ser ativamente buscados através de técnicas que eram transmitidas

[1] Em *De natura deorum,* o tema da adivinhação aparece primeiro em 1.8-9, é defendido pela personagem Balbo em *Nat. D.* 2.3, 2.7-12, 2.162-163, 2.166-167, e retrucado por Cotta em *Nat. D.* 3.14, 3.19.
[2] *De divinatione* tem sido intensamente estudado nas últimas décadas. Ver, e.g., N. Denyer, *The Case against Divination: An Examination of Cicero's De Divinatione*, "PCPhS" 31, 1985, p. 1-10, M. Schofield, *Cicero for and against divination*, in "JRS" 76, 1986, p. 47-65; M. Beard, *Cicero and Divination: The formation of a Latin discourse*, in "JRS" 76, 1986, p. 33-46; B. A. Krostenko, *Beyond (dis)belief: Rhetorical form and religious symbol in Cicero's* De divinatione, in "TAPA" 130, 2000, p. 353-391; F. Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.; K. Volk, *Signs, Seers and Senators: Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus*, in J. König, G. Woolf (eds.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, 329-347, e J. P. F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion. On the Nature of the Gods and On Divination*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
[3] Cícero cita esta distinção entre *ars* e *natura* ao longo de todo o diálogo. Cf. *Div*. 1.12, 1.34, 1.37, 1.70. 1.110, 1.124, 2.26-27, 2.100.
[4] Ver os estudos sobre a antiga adivinhação reunidos V. Rosenberger (ed.), *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*, Franz Steiner, Stuttgart 2014 e, mais recentemente, L. G. Driediger-Murphy, E. Eidinow (eds.), *Ancient Divination and Experience*, Oxford University Press, Oxford 2019.

como um corpo de conhecimento seguro, ou podiam surgir diretamente a uma pessoa, como no caso da possessão divina ou dos sonhos proféticos. Trata-se de um modo de conhecer a vontade divina que traduz esse conhecimento na conduta humana, e eram praticadas várias formas de *divinatio*, que se baseavam em pressupostos diversos. A profecia – a predição do que pode ocorrer no futuro – é apenas uma das modalidades divinatórias. Ainda assim, mesmo em sonhos proféticos, há sempre um agente humano a interpretar os sinais divinos, o que nos leva a questões de identidade e autoridade. Um(a) adivinho(a) bem-sucedido(a) é a pessoa a quem se atribui autoridade na interpretação dos sinais divinos, uma pessoa qualificada na qual as demais podem confiar, mesmo sem entender como a adivinhação ocorre ou se ela não se realizar. Em outras palavras, a identidade de quem adivinha é um elemento crucial na construção da sua autoridade.[5]

Esta era uma forma de comunicação com as potências sobre-humanas muito bem documentada e assegurada por rituais públicos realizados por especialistas religiosos na Roma tardo-republicana.[6] Contudo, há apenas vestígios esparsos sobre a adivinhação por indivíduos que podiam ser contactados e remunerados para prover auxílio divinatório privado. As evidências tardo-republicanas, sobretudo literárias, revelam especialmente as percepções e experiências da elite política, criando a falsa imagem de que formas de adivinhação diferentes das oficiais eram raras na vida da população de Roma. Ao enfatizarem as ações religiosas dos colégios sacerdotais, as fontes romanas trazem poucos nomes de adivinhos privados quando comparadas, por exemplo, às evidências gregas.[7]

[5] Sobre a *auctoritas*, ver J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Les Belles Lettres, Paris 1963, esp. 255-312, fortemente baseado em Cícero. Sobre a *auctoritas* e a construção da autoridade, ver as contribuições reunidas em J. -M. David, F. Hurlet, F. (eds.), *L'*auctoritas *à Rome. Une notion constitutive de la culture politique*, Ausonius, Bordeaux 2020, especialmente Y. Berthelet, *De la difference entre* l'auctoritas *des prêtres et celle des magistrats sous la République romaine*, p. 121-143, e F. Pina Polo, *El concepto* auctoritas *y el poder en la obra de Livio,* p. 155-169.

[6] A extensão da produção acadêmica sobre a adivinhação romana não nos permite fazer justiça a todos os excelentes estudos. Para uma visão geral do tema, ver J. Rüpke, N. Belayche, *Divination romaine*, in *ThesCRA* III, 2005, p. 79-104; J. Rüpke, *New perspectives on Ancient Divination*, in V. Rosenberger (ed.) *Divination in the Ancient World*, *cit.* p. 9-19; F. Santangelo, *Divination, Prediction, cit.*; Y. Berthelet, *Gouverner avec les dieux. Auctorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste,* Les Belles Lettres, Paris 2015; J. Rüpke, *Religious Agency*, *Identity and Communication: Reflections on History and Theory of Religion*, in "Religion" 45.3, 2015, p. 344-366., esp. p. 335-337, e L. G. Driediger-Murphy, *Roman Republican Augury. Freedom and Control*, Oxford University Press, Oxford, 2019. Sobre prodígios e portentos na Roma republicana, ver S. W. Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome*, Rome, L'Erma di Bretschneider 2003. Uma referência essencial sobre os augúrios é J. Linderski, *The Augural Law'*, in "ANHR" II.16.3, 1986, p. 2146-2312. Ver também A. Lisdorf, *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times. A Cognitive Approach*, Diss. University of Copenhagen 2007.

[7] Ver, e.g., J. North, *Diviners and Divination at Rome*, in M. Beard, J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World,* Cornell University Press, Ithaca 1990, p. 51-71; J. North, *Prophet and Text in the Third Century BC*, in E. Bispham, C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experiences*, The University of Edinburgh Press, Edinburgh 2000, p. 92-107, e J. Scheid, *Les Dieux, l'État et l'Individu: Refléxions sur la religion civique à Rome*, Éd. du Seuil, Paris 2013.

Se a distinção entre adivinhação natural e artificial é fundamental no que tange à transmissão do conhecimento divino e dos saberes divinatórios, pois as técnicas divinatórias podem ser ensinadas e aprendidas, uma segunda distinção é mais consistente nos argumentos de ambas as personagens: adivinhação pública e adivinhação privada. Isso porque uma distinção rigorosa entre a adivinhação natural e a artificial é muito difícil de se estabelecer se nos ativermos à distinção teórica entre sinais solicitados e não solicitados. Vejamos um dos exemplos mais recorrentes quando se fala de adivinhação artificial: as práticas dos áugures romanos. Os áugures traçavam um determinado espaço no céu para observar o voo dos pássaros, tirando suas conclusões relativas a uma determinada demanda sobre uma ação particular, e o faziam com base em um corpo de conhecimentos acumulados pelos sacerdotes. Todavia, os áugures também interpretavam sinais divinos não solicitados, repentinos, como um raio ou um trovão. Neste caso, a distinção entre os sinais solicitados aos deuses pelos seres humanos e os sinais não solicitados, nos quais os deuses intervinham diretamente no mundo humano, é menos relevante que a formalização dos procedimentos e o caráter público da interpretação dos sacerdotes, já que, em ambos os casos, um intérprete humano é sempre requisitado para a decifração dos sinais. Este artigo, portanto, apresenta uma leitura sobre o contraste entre a adivinhação pública e privada no *De divinatione*, especialmente a profética, na qual as questões da autoridade religiosa, da transmissão do conhecimento divinatório e os contextos em que era praticado surgem como pontos relevantes para a compreensão do diálogo.

UMA VISÃO GERAL DO *DE DIVINATIONE*

No proêmio do *De divinatione,* Cicero afirma que todos os povos sempre acreditaram na adivinhação, e que esta é uma parte essencial da cultura e da política romanas. A adivinhação é recomendada pelo costume e pela lei, e muitos dos seus resultados são de difícil refutação. Em outras palavras, ela é central na tomada de decisões políticas e visa a conhecer a intenção dos deuses. Muitos filósofos a aprovam e argumentam a seu favor, mas é difícil, senão impossível, explicar racionalmente suas causas. Além disso, se há o risco de impiedade quando os sinais divinos são negligenciados, há, por outro lado, sempre o risco de superstição quando se sobrevaloriza esses sinais, como Cícero afirma ao apresentar o tema do diálogo no proêmio:

> Nam cum omnibus in rebus temeritas in adsentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime, in quo iudicandum est quantum auspiciis rebusque divinis

> religioneque tribuamus; est enim periculum, ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur.[8]
>
> Pois o erro e a temeridade ao assentir são viciosos em qualquer circunstância, mas é especialmente sobre esta questão que devemos julgar quanto crédito dar aos auspícios, aos ritos divinos e ao temor religioso. Pois há o risco de nos envolvermos tanto na fraude ímpia, se negligenciamos esses temas, ou na superstição de velhinhas, que as aceitamos.[9]

Desse modo, as práticas divinatórias são dignas de escrutínio intelectual.[10] Cícero, na passagem, explicita o viés neoacadêmico do debate que se seguirá, discutindo pró e contra as opiniões de filósofos, sem se ater a nenhuma autoridade doutrinária. A adivinhação era central não só para a religião, mas tinha uma relevância política na época de Cícero, fazendo com que o exame rigoroso do tema fosse bem-vindo.[11] Em *De natura deorum,* uma pista para a compreensão da relevância do tema da adivinhação é dada por Cotta: *omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes hapuspicesve monuerunt* ("toda a religião do povo romano é dividida em ritos e auspícios, e uma terceira parte é adicionada quando os harúspices ou os intérpretes da Sibila oferecem alguma advertência preditiva causada por portentos ou prodígios").[12] A religião romana, desse modo, envolvia vários tipos de instituições – como sacerdócios, templos, propriedades divinas –, e ações específicas como sacrifícios, preces, a tomada dos auspícios, juramentos e a expiação de prodígios, por exemplo. Nosso autor, Cícero, era um áugure e, como tal, estava envolvido na execução e manutenção de muitas dessas instituições e ações. Duas das três "partes" da divisão da religião

[8] *Div.* 1.7. É difícil obter uma boa tradução da expressão *auspiciis rebusque divinis religionique*, pois *res divina* e *religio* são termos facilmente confundíveis com seus correlatos modernos. Ver, e.g., C. Beltrão, *Considerações sobre religio em suas manifestações literárias*, in A. C. C. Lima, A. B. Tacla, *Experiências Politeístas, Cadernos do CEIA* 1, 2008, p. 77-88, e B. Nongbri, *Before Religion*: *A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven 2013, p. 15-64. Sobre *susceptis anili superstitione*, mulheres idosas eram frequentemente representadas como estereótipos da susceptibilidade e credulidade religiosas: ver C. Mowat, *Engendering the Future: Divinations and the Construction of Gender in the Late Roman Republic*, Franz Steiner, Stuttgart 2021, esp. p. 50-56.

[9] O texto e a tradução das passagens de *De divinatione* apresentadas neste artigo seguem a edição de S. Timpanaro, *Della Divinazione*, Garzanti Editore, Milano 1998, 4ª ed. e, para o livro 1, a edição de D. Wardle, *Cicero: On Divination Book 1*, Clarendon Press, Oxford 2006. Em 2017, uma boa edição universitária do *De divinatione* foi publicada pela EdUFU, com tradução em português e notas de Bruno Fregni Bassetto. Uma leitura aprofundada do *De divinatione*, contudo, deve incluir o já clássico comentário de A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Divinatione,* Wissenschafliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963 [ed. o. 1920-1923], e os recentes e atualizados C. Schultz, *A Commentary on Cicero De Divinatione I,* University of Michigan Press, Ann Arbor 2014, e A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero De Divinatione II*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2020.

[10] Ver F. Guillaumont, *Le* De Divinatione *de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Latomus, Bruxelles 2006, sobre Cícero e os debates filosóficos sobre a adivinhação. Ver também A. Setaioli, *Divinazione e arte congetturali. Quinto e Marco (e Posidonio) nel* De diuinatione *ciceroniano*, in E. Gavoille, S. Roesch (eds.), Diuina studia*. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Ausonius, Bourdeaux 2018, p. 13-28.

[11] Sobre a relevância política da adivinhação na Roma tardo-republicana, ver Santangelo, *Priestly* auctoritas *in the Roman Republic*, in "Classical Quarterly" 63, 2013, p. 743-763, Y. Berthelet, *Gouverner avec les dieux, cit*., F. Santangelo, *Divination, Prediction*, *cit*., e F. Santangelo, *Law and Divination in the Late Roman Republic*, in O. Tellegen-Couperus (ed.), *Law and Religion in the Roman Republic*, Brill, Leiden 2012, p. 31-54.

[12] *Nat. D.* 3.5.

apresentada por Cotta, portanto, incluem práticas divinatórias: os auspícios e a interpretação dos portentos e prodígios. Em suma, Roma – ou, pelo menos, a elite política romana – vivia imersa em um mundo no qual fenômenos de diversos tipos estabeleciam uma relação constante com os deuses, e questões surgiam: Podemos conhecer o futuro? O conhecimento do futuro, se existe, é uma ciência ou uma pseudociência? Existe o destino? Os deuses se ocupam de nós, seres humanos, e se comunicam conosco? O *De divinatione* amplia e aprofunda o tópico do debate entre Balbo e Cotta em *De natura deorum* sobre a adivinhação, e segue o mesmo método de exposição/defesa (livro 1) e refutação (livro 2), restringindo o debate à doutrina estoica em favor da adivinhação.[13]

No livro 1, Quinto defende as práticas divinatórias através de *eventa*, ou seja, argumentando por exemplos, principalmente a partir de um ponto de vista estoico.[14] A personagem defende a noção de que os resultados, e não as causas da adivinhação, devem guiar o escrutínio intelectual do tema.[15] Mesmo utilizando argumentos estoicos em *De divinatione*, Quinto não era estoico, mas estava intelectualmente vinculado ao peripatético Crátipo. O discurso de Quinto segue de perto uma obra perdida do estoico Posidônio, que, assim como Crátipo, era amigo de ambos os irmãos Cícero, além de fontes platônicas.[16] Trata-se, portanto, de uma personagem não estoica defendendo o discurso do estoico Balbo em *De natura deorum.*[17] Importa notar que Aristóteles, em seu tratado Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς (*Sobre a adivinhação em sonhos,* 462b14-20), estabelece que a crença na veracidade da adivinhação se funda no testemunho da experiência, sendo difícil, ou mesmo impossível, explicar racionalmente suas causas, e isso nos revela o quão intrincado era, para pensadores gregos e romanos, discutir racionalmente algo que, por seus resultados práticos, era difícil de refutar. A adivinhação era, especialmente, um suporte poderoso para a noção estoica de que tudo é regido pela providência divina e os deuses se importam com os seres humanos, enviando-lhes mensagens através de sinais ou sonhos.[18] O fundamento do método de exposição de Quinto, compreensivelmente, é que a arte

[13] A teologia epicurista, presente em *De natura deorum*, recusava totalmente a adivinhação e, por motivos óbvios, não aparece no *De divinatione.*

[14] Quinto segue noções filosóficas gregas, mas a maior parte dos seus exemplos provêm das experiências políticas e religiosas pessoais de Cícero, sua poesia e suas preferências literárias, que podem ser percebidas em outras obras teóricas e em suas cartas.

[15] *Div.* 17-33.

[16] *Div*. 1.5, 1.6, 1.11-16, 1.64, 1.70-71, 1.113, 1.125, 1.130, 2.47, 2.100, 2.107-109; *Brut*. 250. Infelizmente, as obras de Crátipo e de Posidônio não chegaram até nós. Sobre os peripatéticos Dicearco e Crátipo como apoiadores da adivinhação natural (sonhos e *oráculos*), cf. *Div*. 1.70-72, 81, 113. Sobre o método de argumentação de Quinto, ver H. Tarrant, *Recollection and Prophecy in the* De Divinatione, "Phronesis" 45.1, 2000, p. 64-76, D. Lehoux, *What Did the Romans Know? An Inquiry into Science and Worldmaking,* University of Chicago Press, Chicago and London 2012, p. 24-25, 42-45 e, mais recentemente, J. P. F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion, cit*., p. 208-220.

[17] Cf. *Div*. 2.100.

[18] Sobre o papel da adivinhação e do destino na teologia estoica, ver J. Mansfeld, *Theology*, in K. Algra *et al.*(eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 452-478, e R. J. Hankinson, *Determinism and Indeterminism*, in K. Algra *et al. cit*., p. 513-541, esp. p 534; K. Algra, *Stoic Theology*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 153-179, e

divinatória é o resultado de uma longa e milenar história de cuidadosa observação dos sinais e seus resultados. O vasto número de resultados positivos e a universalidade das práticas divinatórias são argumentos sólidos em favor de sua autenticidade. Desse modo, Quinto assume a verdade da adivinhação, assim como considera exemplos de povos estrangeiros como equivalentes – e, às vezes, superiores – aos romanos.[19]

No livro 2, Marco, o áugure acadêmico, discute a teoria estoica da adivinhação, refutando a defesa de Quinto. Já foi demonstrado que Marco responde a Quinto com argumentos da retórica forense, desacreditando a suposta base empírica da adivinhação.[20] Como Quinto argumentara mais por exemplificação que por explicações racionais, Marco trata de demonstrar que, apesar de muitos e variados, os exemplos de Quinto eram insuficientes para estabelecer a plausibilidade da adivinhação. O livro 2 radica nas críticas neoacadêmicas contra crenças estoicas, baseado explicitamente em Carnéades e Clitômaco.[21] Marco, como bom acadêmico, investe contra crenças dogmáticas, neste caso estoicas, pois o apoio incondicional à adivinhação, ou seja, a defesa de que os deuses realmente enviavam sinais aos seres humanos de diversos modos, era um estímulo substancial à superstição. Se há bons motivos para considerar a adivinhação plausível, há também outros bons motivos para considerá-la falsa. Marco defende a investigação racional para que seus leitores pudessem formar suas próprias – e ponderadas – ideias, como declara ao encerrar seu discurso com uma descrição do método neoacadêmico:

> Cum autem proprium sit Academiae iudicium sum nullum interponere, ea probare quae simillima veri videandur, confere causas et, quid in quemque sententiam dici possit, expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium andientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc conuetudinem a Socrate traditam eaque inter nos, si tibi, Quinte frater, placebit, quam saepissime utemur.[22]
>
> Como é próprio da Academia não impor qualquer julgamento, e aprovar aquilo que parece mais semelhante à verdade, conferir as causas e examinar o que pode ser dito em cada sentença, sem usar de sua autoridade a fim de deixar intacto e livre o julgamento dos ouvintes, manteremos este costume transmitido por Sócrates e entre nós, se for do teu agrado, irmão Quinto, vamos usá-lo sempre que possível.

De divinatione, então, discute *in utramque partem* a adivinhação com base em noções da filosofia grega e da ciência natural, e Cícero usa o termo latino *divinatio* como correlato do grego

T. Brennan, *The Stoics*, in G. Oppy, N. N. Trakakis (eds.), *The History of Western Philosophy of Religion*, *v. 1. Ancient Philosophy and Religion*, Routledge, London 2009, p. 105-117.

[19] Ver, e.g., *Div*. 1.25, 27-28, 37, 47. Marco responde a Quinto, e.g., em *Div.* 2.85, menosprezando a astrologia caldeia.

[20] Ver especialmente M. Schofield, *Cicero for and against divination, cit.*, B. A. Krostenko, *Beyond (dis)belief, cit.*, e J. P. F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion, cit.*, p. 222-263.

[21] Cf. *Div*. 1.7, 1.12, 1.23, 1.62, 1.109, 2.9, 2.51, 2.87, 2.97, 2.150.

[22] *Div.* 1.150.

μαντική, apontando diferenças de significado entre as experiências e os vocabulários grego e romano.[23] Mesmo que o verbo *divinare* seja encontrado em Plauto e Terêncio, o substantivo como um termo abstrato não é detectado antes de Cícero.[24] A tônica do substantivo *divinatio* é posta na comunicação com os deuses, variada e polissêmica, e não no estado físico e mental do intérprete. Cícero menciona a etimologia de μαντική proposta por Platão, mas, o termo grego é restritivo, e ainda que fosse utilizado de modo mais amplo em muitas ocasiões, rigorosamente falando remete a apenas uma parte das práticas divinatórias: a exaltação profética. O termo latino *divinatio* é mais complexo e abrangente, indicando com clareza sua relação com *di, divus, divinare*.

A categorização entre a adivinhação natural e a artificial deriva de divisões gregas que remontam, pelo menos, a Platão, que distinguiu a prática dos adivinhos inspirados em Delfos e Dodona das ações dos ornitomantes.[25] Já a adivinhação artificial, ou técnica, segue métodos estabelecidos de interpretação que revelam o significado de um signo de um modo que pode ser ensinado e aprendido. Na adivinhação natural, o sinal divino atinge o receptor humano, frequentemente dormindo ou em estado de transe, e entre os intelectuais gregos, o modo de conhecimento de indivíduos excepcionais, que escapavam à experiência comum ou à especulação racional, conseguindo afastar aquilo que se entrevia como ameaçador ou infausto parece ter sido muito valorizado. No livro 1, Quinto dá muito mais destaque à adivinhação natural, dedicando-lhe trinta e seis capítulos de seu discurso, contra nove capítulos sobre a artificial. Por sua vez, Marco, no livro 2, destaca a adivinhação artificial, com setenta e três capítulos, contra quarenta e seis sobre a adivinhação natural.[26]

Se Cícero declara no proêmio que a adivinhação é muito difundida entre os mais diversos povos, e não uma exclusividade romana, as práticas divinatórias não romanas funcionam de modo

[23] *Div*. 1.1. Cícero destaca a diferença conceitual da adivinhação romana. Ver, e.g., D. Wardle, *Cicero: On Divination Book 1*. Clarendon Ancient History Series, Oxford, 2006, p. 94 e F. Santangelo, *Divination, Prediction, cit.*, p. 47-56. Muitos estudiosos debatem se Cícero usa categorias tradicionais da adivinhação romana ou se reorganiza os exemplos para atender às exigências do debate filosófico grego. Desde A. Momigliano, *The Roman Upper Classes' Theological Efforts in the First Century BC*, in "CP" 79, 1984, p. 199-211, é reconhecido que Cícero e seus contemporâneos estavam ativamente engajados em pensar e reorganizar os modos de pensamento tradicional e, mesmo, o vocabulário. Ver também C. Moatti, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (IIe – Ier siècle avant Jesus-Christ*), Éd. du Seuil, Paris 1997 e, mais recentemente D. MacRae, *Legible Religion. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2016, e K. Volk, *The Roman Republic of Letters. Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar*, Princeton University Press, Princeton 2021.

[24] Ver J. North, *Diviners and Divination, cit.*, p. 57-58. Algumas ocorrências do verbo *divinare* anteriores a Cícero são: Plaut. *Mil.* 1257 and Ter. *Hec.* 696. Ver também *Thesaurus Linguae Latinae* 5, Teubner, Leipzig 1909, p.1613-14, 1618-19.

[25] Pl. *Phd.* 244b-d. Ver também Pl. *Ti*. 71c-72b; *Resp*. IX 571c-572c.

[26] *Div.* 1.34-71 (adivinhação natural), 1.72-81 (adivinhação técnica). Quinto destaca as profecias e os sonhos em seu discurso, enquanto Marco destaca as formas de adivinhação que requerem maior conhecimento técnico como a haruspicina, os sinais celestes, prodígios, auspícios, sortilégios e a astrologia.

diferente no debate entre os irmãos.[27] Pela lógica de seu argumento, Quinto não diferencia adivinhos romanos e estrangeiros em termos religiosos, assim como conecta práticas divinatórias estrangeiras aos romanos. Por exemplo, ao mencionar o mais famoso druida, Diviciaco, a autoridade de Quinto é o próprio Marco.[28] Entretanto, há uma diferença moral entre os exemplos romanos e os estrangeiros, assim como os exemplos gregos tendem a ser equiparados aos romanos. Por exemplo, ao antecipar uma crítica de Marco à sua posição, Quinto apela à autoridade dos gregos em relação a outros povos, ao perguntar: *age barbari vani atque fallaces. num etiam Graiorum historia mentita est?* ("Certo, os bárbaros são loucos e enganadores. Mas, a história dos gregos também não é falsificada?").[29] Não obstante, há poucas passagens no livro 2 em que o acadêmico Marco realmente nega ou duvida da veracidade dos exemplos de Quinto.[30] O que Marco faz é, efetivamente, recusar a possibilidade de se fazer inferências em favor da adivinhação com base nessas anedotas, argumentando que a aparente conexão entre a predição e seu resultado é fruto do acaso. Em outras palavras, Marco nega a possibilidade de se estabelecer qualquer relação causal baseada nesses exemplos em apoio à veracidade da adivinhação.

Quinto é aberto a práticas religiosas estrangeiras, enquanto Marco destaca a singularidade religiosa romana, definindo a adivinhação estrangeira como supersticiosa, ao passo que defende a adivinhação pública romana pelos benefícios que traz à *res publica*.[31] O Cicero mais velho rejeita as práticas divinatórias estrangeiras, mas aceita e dá um valor positivo às práticas romanas do seu tempo. Como Cícero, a personagem Marco era um áugure, e manipula os exemplos de modo a enfatizar o controle senatorial das práticas religiosas públicas como um ponto central do seu argumento. Decididamente, os augúrios eram centrais para a identidade romana e tinham um papel proeminente nos próprios relatos da fundação da cidade, da sua história e, junto com os ritos sacrificiais, eram o cerne da maioria dos ritos públicos *pro populo.* Mesmo assim, Marco observa que as crenças e práticas antigas foram aperfeiçoadas pela experiência e pela educação em muitos aspectos, ultrapassando as visões equivocadas dos antigos.[32] O áugure romano praticava o mais distinto método

[27] *Div*. 1.1-2.
[28] *Div.* 1.90.
[29] *Div.* 1.37.
[30] Marco põe em dúvida ou nega a credibilidade dos casos narrados por Quinto especificamente em *Div*. 2.58, 63, 66 e 112.
[31] É interessante contrastar as posições de Quinto e Marco sobre a adivinhação estrangeira com o *De natura deorum*, em que o epicurista Veleio e o estoico Balbo desconsideram ou menosprezam imagens divinas diferentes das fórmulas artísticas greco-romanas, enquanto Cotta, senador e pontífice, reconhece a variedade das religiões e das imagens divinas no Império romano: ver C. Beltrão, *Cicero on Foreign Religious Images and Practices,* in J. Brandão *et al.* (eds.) *Confronting Identities in the Roman Empire: Assumptions about the Other in Literary Evidence*, Bloomsbury, London 2023 (no prelo), e C. Beltrão, *Dando forma al noble sabio. Modos ciceronianos de crear desigualdades religiosas y filosóficas,* in M. Campagno *et al.*(eds.) *Desigualdades antiguas: Economía, sociedad y cultura en el Oriente Medio y el Mediterráneo*. Miño y Dávila Editores, Barcelona y Buenos Aires 2023, p. 83-104.
[32] *Div.* 2.70.

de adivinhação e não previa o futuro, ele declara com base na noção de que a arte augural apenas apontava a aprovação ou desaprovação divina para uma ação pública particular, o que devia ser mantido em prol da *res publica*. Marco, então, restringe a adivinhação romana aos *auspicia impetrativa*, buscando a aprovação divina apenas para uma ação específica. Este é um argumento nitidamente restritivo, como se pode perceber quando comparado a *De legibus* 2.21, em que um augúrio negativo é declarado como um anúncio de um futuro desastre. Mesmo assim, o argumento funciona muito bem no debate, ao distinguir as práticas romanas e estrangeiras e destacar a superioridade das primeiras.[33] Na peroração, Marco retoma este ponto, declarando que a amplamente difundida adivinhação (*fusa per gentis*) perturbou as mentes de quase todos por causa da imbecilidade humana (*hominum imbecillitatem occupavit*).[34]

SUPERSTIÇÃO E ADIVINHAÇÃO PRIVADA

A insistência de Marco na necessidade de erradicação da superstição é explícita quando ele discute a adivinhação natural ou inspirada e, especialmente, as práticas privadas.[35] É certo que mesmo as práticas divinatórias públicas romanas incluíam profecias. Vejamos um exemplo narrado por Tito Lívio: em 172 AEC, um raio atingiu os *Rostra*, em pleno *forum romanum*. O evento foi considerado um prodígio e tanto harúspices como os *decemviri sacris faciundis* – os intérpretes dos Livros Sibilinos – foram chamados pelo senado.[36] Os decênviros recomendaram ritos expiatórios e purificatórios, mas os harúspices responderam com uma profecia que fazia daquilo que foi considerado uma ameaça ao futuro de Roma em algo plenamente positivo: o raio que derrubou a coluna com os *rostra*, de fato butins de guerra subtraídos de navios inimigos vencidos que ornamentavam a plataforma dos oradores e magistrados no coração da *urbs*, era o anúncio de vitória e de expansão do império enviado por Júpiter.[37] De fato, formas de sabedoria profética são detectadas no vasto campo da adivinhação romana, sendo plenamente acatadas pela elite política republicana – desde que ocorressem no espaço público e por membros de organismos coletivos, como os colégios sacerdotais ou o próprio senado romano. A adivinhação – seja "natural" ou "artificial" – era um

[33] Sobre o tema da superioridade religiosa romana à época de Cícero, ver G. Woolf, *Foreign Gods in the Age of Cicero*, in C. Beltrão and F. Santangelo (eds.), *Cicero and Roman Religion*, Franz Steiner, Stuttgart 2020, p. 117-133, e C. Beltrão, *Cicero on Foreign Divine Images and Practices*, *cit.*
[34] *Div*. 2.148.
[35] Sobre a visão negativa romana das profecias inspiradas, ver C. Février, *De l'usage des Livres: Le decémvir, prêtre ou* uates*?* in "Latomus" 61, 2002, p. 821-841, esp. p. 839. Ver também C. Beltrão, *Considerações sobre religio*, *cit*.
[36] Em linhas gerais, as consultas aos Livros Sibilinos eram a prática pública mais próxima da adivinhação natural, mesmo assim controlada, já que as profecias da Sibila só eram consultadas quando o senado o requeria e eram interpretadas exclusivamente pelos *quindecemviri sacis faciundis*.
[37] Liv. 42.20.1.

momento crucial nas relações entre os seres humanos e os seres divinos, fundamental para a comunidade cívica como um todo.

As personagens são, então, unânimes na desqualificação das práticas divinatórias proféticas privadas. Ainda que *De divinatione* não seja um manual das práticas religiosas romanas propriamente ditas, o diálogo oferece pistas que apontam para a existência de uma tradição profética privada em Roma. Na literatura republicana há, de fato, poucas evidências, apenas menções ocasionais que revelam, principalmente, a desaprovação de seus autores à adivinhação privada.[38] Se a adivinhação natural é considerada superior por Platão, e ainda que esta distinção seja explícita em *De divinatione* 1.11, Cícero não segue este juízo de Platão. Ambas as personagens, Quinto e Marco, usam tal distinção para estruturar de modo distinto a forma de argumentar, seja pró, seja contra a adivinhação. Enquanto Quinto é favorável aos casos de adivinhação inspirada, desde que em contexto público e sem envolver ganhos financeiros, Marco nitidamente contesta a adivinhação artificial e faz breves, porém contundentes, ataques à natural. Vejamos as parcas menções das duas personagens a *harioli*, no seio de um debate sobre a possibilidade da adivinhação privada, com base nas habilidades ou dons divinos da pessoa que alega conhecer o futuro.

Harioli é um substantivo geral latino para as pessoas que profetizavam por inspiração divina, em estado de transe, ao contrário dos sacerdotes públicos romanos.[39] Em muitas ocasiões, os autores latinos não distinguiam o masculino ou feminino na forma plural do substantivo, dificultando a identificação do gênero nas menções ocasionais à adivinhação privada. Mas, mesmo que o gênero das pessoas que praticavam a adivinhação muitas vezes não seja especificado, pode-se assumir que, como habitantes da paisagem religiosa romana, homens e mulheres praticavam a adivinhação privada.[40]

[38] A famosa passagem de Catão, o Antigo, mostra que adivinhos inspirados estavam disponíveis para consultas até por um *vilicus* (*Agr*. 7.4: *Aruspicem, augurem, hariolum, Chaldaeum, nequem consuluisse velet*), e J. North, *Diviners and Divination*, *cit.*, p. 59, argumentou que, na passagem, Catão não investia contra adivinhos em geral, mas apenas ressaltava que o amo tinha que ter o controle de tudo o que ocorria em sua *villa,* chamando a atenção para a conexão entre o poder e o direito de acesso à adivinhação. Ver também F. Santangelo, *Divination, Prediction, cit.*, p. 150-168, sobre o status ambíguo dos *harioli* na Roma tardo-republicana. Sobre os métodos dos *harioli*, incluindo um dossiê das ocorrências do termo na literatura romana, ver S. Montero, *Mántica inspirada y demonología: los* harioli, in "L'Antiquité Classique" LXII, 1993, p.115-129. Sobre a distinção entre "alta" e "baixa" adivinhação na retórica da elite política romana, ver A. Bendlin, *On the Uses and Disadvantages of Divination: Oracles and their Literary Representation in the time of the Second Sophistic*, in J. North, S. R. F. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 175-250.

[39] Cf. P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1968-1982, s.v. *hariola, hariolatio, hariolor, hariolus*. Ver também J. M. Turfa, *Divining the Etruscan World: The Brontoscopic Calendar and Religions Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, esp. p. 256.

[40] Ver C. Mowat, *Engendering the Future, cit*., esp. 44-48.

Federico Santangelo, ao estudar as chamadas *wild prophecies* dos *harioli* e *vates* na literatura romana, chama a atenção para a desaprovação da adivinhação privada pela elite política da Roma republicana, e que *vates*, *hariolator*, *hariolor*, *hariolus/a* eram termos nitidamente pejorativos.[41] Uma referência essencial para o estudo dos *harioli* é Santiago Montero que argumenta que muito da reputação pejorativa desses adivinhos deve-se ao modo pelo qual revelavam o futuro, sendo representados profetizando em estado frenético.[42] Alguns exemplos bem conhecidos ocorrem no *Truculentus,* de Plauto, que diz que flagelavam uns aos outros quando em transe,[43] e na referência, em *Rhetorica ad Herennium*, a *harioli* delirantes como os *galli* de Cibele.[44] Nada mais distante da dignidade e autocontrole de um áugure romano.

Em linhas gerais, essas menções revelam estratégias de hierarquização, especialização, centralização e marginalização que caracterizam a religião pública tardo-republicana, privilegiando alguns experts religiosos em detrimento de outros, e a literatura teológica teve aí um papel relevante. No *De divinatione,* se as personagens divergem em suas posições pró e contra a adivinhação, ambas convergem em desqualificar a adivinhação privada. É relevadora uma passagem de Quinto no fim de sua argumentação, em *Div.* 1.132:

> Nunc illa testabor, non me sortilegos neque eos, qui quaestus causa hariolentur, ne psychomantia quidem, quibus Appius, amicus tuus, uti solebat, agnoscere; non habeo denique nauci Marsum augurem, non vicanos haruspices, non de circo astrologos, non Isiacos coniectores, non interpretes somniorum; non enim sunt ii aut scientia aut arte divini,
>
> > Sed superstitiosi vates inpudentesque harioli
> > Aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat,
> > Qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam
> > Quibus divitias pollicentur, ab iis drachumam ipsi petunt.
> > De his divitiis sibi deducant drachumam, reddant cetera.
>
> Atque haec quidem Ennius, qui paucis ante versibus esse deos censet, sed eos non curare opinatur, quid agat humanum genus. Ego autem, qui et curare arbitror et monere etiam ac multa praedicere, levitate, vanitate, malitia exclusa divinationem probo. Quae cum dixisset Quintus, Praeclare tu quidem, inquam, paratus ...

[41] F. Santangelo, *Divination, Prediction, cit.*, p. 149-173 (incluindo bibliografia). Se há nuances de significado nas comédias de Plauto, no *Phormio* 42, de Terêncio, Phaedria pergunta a Dorion: *Nondum mihi credis?* Dorion é curto e grosso em sua resposta: *hariolare*, indicando que não acredita em sua interlocutora. A comédia *Hariolus*, de Névio, infelizmente não chegou até nós. Ver, e.g., as menções a *hariolae* em *Rudens* 375 e 1138, de Plauto. Mais recentemente, ver D. Briquel, *Marses et* harioli *dans* l'Histoire de l'Arménie *de Moïse de Khorène: un lointain écho des pratiques divinatoires et magiques de l'Italie ancienne,* in É. Gavoille, S. Roesch (eds.), *Diuina studia, cit*., p. 79-87.
[42] S. Montero, *Mántica inspirada, cit*.
[43] Plaut. *Truc*. 62: *hariolus qui ipus se verberat.*
[44] *Rhet. Her*. 4.49.62.

> Neste momento, darei testemunho de que não reconheço os que tiram a sorte nem os que profetizam (*hariolentur*) por lucro, nem mesmo as evocações dos mortos, práticas que Ápio, teu amigo, costumava empregar. Não dou importância ao áugure marso, nem aos harúspices das estradas, nem aos astrólogos do circo, nem aos profetas de Ísis, nem aos intérpretes de sonhos, pois eles não adivinham por conhecimento ou arte divina,
>
> *Mas são vates supersticiosos e harioli impudentes*
> *Inertes ou insanos, ou a quem impera a penúria*
> *Que não sabem seu próprio caminho e o ensinam a outros*
> *A quem prometem riquezas, mas lhes exigem um dracma*
> *Dessas riquezas, que retirem seu dracma e restituam o resto.*
>
> Isso é o que diz Ênio que, poucos versos antes, afirmava que os deuses existem, mas julgava que não se ocupam do que o gênero humano faça. Mas eu penso que eles se ocupam e muito advertem e predizem, e aprovo a adivinhação, excetuando a trivialidade, a vaidade e a malícia. Quando Quinto terminou de falar, eu disse: Realmente foste muito claro e vieste bem-preparado ...

Ainda que defenda a veracidade da adivinhação natural, Quinto se afasta do papel de defensor da doutrina estoica e rejeita diferentes formas de adivinhação privada em poucas frases apresentando um breve catálogo de adivinhos privados, de necromantes a intérpretes de sonhos.[45] Para ele, essas pessoas não se baseavam em observações cuidadosas. Seus transes não eram divinos, mas se deviam à loucura ou, pior, à encenação para obter dinheiro dos incautos.

Santangelo sugeriu que a principal questão contra a adivinhação privada era que escapava do controle do senado, e ressalta que: "Quinto [...] expressa uma preocupação específica do senado: que tão importante ofício fosse prejudicado pelo envolvimento de praticantes de origem pobre e humilde".[46] E os riscos da adivinhação profética eram mais graves em tempos de perigo para Roma. Esta não era uma preocupação exclusiva de Cícero e bons exemplos são o destaque dado às profecias privadas no caso das Bacanálias em Tito Lívio e às mulheres possuídas pela divindade profetizando desgraças em Dionísio de Halicarnasso.[47] A relevância da adivinhação para a vida pública romana fazia das práticas divinatórias muito mais que um tema para a especulação teológica, mas uma questão política premente. Já Marco rejeita a crença na adivinhação, assim como desqualifica todas as práticas

[45] Quinto também abandona seu papel de defensor dos estoicos em *Div*. 2.100, e Marco reitera que não ignora o caráter não doutrinário de seu interlocutor em *Div.* 2.101.
[46] Ver F. Santangelo, *Divination and Profit in the Roman World*, in R. Evans (ed.), *Prophets and Profit. Ancient Divination and Its Reception*, Routledge, Oxon and New York 2018, p. 76-86. Ver também A. T. Nice, *Ennius or Cicero? The disreputable diviners at Cic. De Div. 1.132,* " Acta Classica" 44, 2001, p. 153-166, sobre Ênio, Cícero e adivinhos privados.
[47] Cf. Liv. 4.30.4, Dion Hal. 7.68.1-2. Ver, especialmente, R. Gordon, Superstitio, *Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE – 300 CE)*, in S. A. Smith, A. Knight (eds), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford-New York 2008, p. 72-94.

divinatórias para além da adivinhação pública romana, definindo essas pessoas como rústicas que agem *sine ratione et scientia*.[48] Vejamos o final do discurso de Marco, em *De divinatione*, 2.148-149:

> Nam, ut vere loquamur, superstitio fusa per gentis oppressit omnium fere animos atque hominum inbecillitatem occupavit. Quod et in iis libris dictum est, qui sunt de natura deorum, et hac disputatione id maxume egimus. Multum enim et nobismet ipsis et nostris profuturi videbamur, si eam funditus sustulissemus. Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri. Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae. Instat enim et urget et, quo te cumque verteris, persequitur, sive tu vatem sive tu omen audieris, sive immolaris sive avem aspexeris, si Chaldaeum, si haruspicem videris, si fulserit, si tonuerit, si tactum aliquid erit de caelo, si ostenti simile natum factumve quippiam; quorum necesse est plerumque aliquid eveniat, ut numquam liceat quieta mente consistere.
>
> A bem dizer, a superstição, difundida pelos povos, subjugou as mentes de quase todos e fomentou a imbecilidade dos homens. Falamos disso nestes livros e o mesmo em *De natura deorum.* Muito útil a nós mesmos e aos nossos se a arrancássemos pela raiz. Mas, e quero que isso seja bem entendido, eliminar a superstição não elimina a religião. Considero que é sábio preservar as instituições dos antepassados mantendo seus ritos e cerimônias, e a beleza do mundo e a ordem das coisas celestes me obrigam a reconhecer que há uma natureza excelente e eterna, que deve ser admirada e honrada pelo gênero humano. Por isso, assim como a religião deve ser propagada junto ao conhecimento da natureza, as raízes da superstição devem ser arrancadas. Pois esta urge, ameaça e te persegue onde quer que estejas, seja quando ouves um profeta ou um presságio, quando sacrificas ou observas um pássaro, se vires um caldeu [astrólogo] ou um harúspice, se relampejar, trovejar ou um raio surgir no céu, ou algo considerado um prodígio nasceu ou ocorreu. E como, necessariamente, alguns desses sinais ocorrem com frequência, ninguém que a eles dê crédito pode manter sua mente tranquila.

Marco afirma que a superstição estimula falsas crenças em todos os povos, mas o sábio preserva a religião. Ao afirmar que "há uma natureza excelente e eterna, que deve ser admirada e honrada", a personagem não usa a palavra *deus*, mas a divindade não é excluída, pois ao declarar a natureza eterna e admirável, Marco a descreve de um modo que atende às noções estoica e epicurista das divindades.[49] Mas as leis da *praestans natura* não admitem a superstição. Por fim, contrastados com os respeitáveis áugures romanos, os adivinhos desqualificados personificam uma relação distinta com o divino, excluída dos quadros institucionais romanos e disponível para quem pudesse pagá-las.

[48] *Div.* 2.26. Ver F. Santangelo, *Priestly auctoritas, cit.* sobre a combinação entre tradição, conhecimento, sabedoria e previsão para a construção da autoridade sacerdotal romana.
[49] A. R. Dyck, *A Commentary, cit.* p. 268 é preciso em apontar que, em *Div*. 2.148, Cícero apresenta uma síntese das visões epicurista e estoica sobre a *praestans natura*, ao passo que a mescla com razões sociopolíticas romanas em prol da manutenção da adivinhação pública além de qualquer razão teórica.

No *De divinatione*, os adivinhos privados não têm apenas uma má reputação; eles são incompetentes, inúteis, loucos ou desonestos. Para Cícero, a adivinhação era uma prática religiosa ritualizada, parte integrante das funções do sacerdote público e do magistrado romano como um elemento pelo qual seu poder e autoridade eram construídos.

CONCLUSÃO

O adivinho que interessa à *res publica* tem de ser a pessoa "certa", ou seja, qualificada para fazer a interpretação dos sinais divinos de modo autorizado e nos lugares corretos. Para Cícero, a pessoa certa é o sacerdote público ou o magistrado que atende aos padrões e expectativas da tradição religiosa romana, agindo no espaço público em benefício de Roma.[50]

Como Catherine Bell argumentou: "a ritualização é uma arena estratégica para a incorporação das relações de poder".[51] A autoridade religiosa é construída por várias formas e processos de interação e comunicação, nos quais marcadores de identidade, convenções e o status social têm um importante papel a desempenhar. No *De divinatione*, o debate pró e contra a adivinhação ocorre em um contexto social marcado por distinções sociais rigorosas, e Thomas Habinek foi muito preciso ao argumentar que este processo "nada mais é que um traço da autoconstrução dos romanos como mestres dos ritos de ler, escrever e transmitir [o conhecimento]".[52] O imperativo de se manter a autoridade e o conhecimento religioso, aderir à tradição e identificar-se com os valores de sua comunidade é o que resulta da observação do discurso teológico de Cícero. Em *De divinatione,* as crenças religiosas podem e devem ser objeto de investigação, mas o pensamento racional não deve invalidar a religião pública.

Em *De divinatione* 2.70, Marco esclarece as fontes da autoridade sacerdotal:

> satis multa de ostentis; auspicia restant et sortes, eae quae ducuntur, non illae quae vaticinatione funduntur, quae oracla verius dicimus; de quibus tum dicemus, cum ad naturalem divinationem venerimus. restat etiam de Chaldaeis; sed primum auspicia videamus. 'difficilis auguri locus ad contra dicendum.' Marso fortasse, sed Romano facillumus. non enim sumus ii nos augures, qui avium reliquorumve signorum observatione futura dicamus. et tamen credo Romulum, qui urbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurando scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam

[50] J. Rüpke, *Religion: Antiquity and Its Legacy*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 20.
[51] Ver C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice,* Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 170, sobre os processos de criação, significação e validação da autoridade de uma pessoa, mesmo que a ação de indivíduos seja vital para confirmar ou rejeitar os quadros institucionais.
[52] T. Habinek, *The World of Roman Song. From Ritualized Speech to Social Order*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2005, p. 221.

> videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegio auctoritas.
>
> Sobre os portentos já falamos muito. Restam os auspícios e as sortes, as que são dirigidas, não as que se baseiam em vaticínios; aquelas que, de fato, chamamos de oráculos, dos quais falaremos quando chegarmos à adivinhação natural. Resta-nos também falar sobre os caldeus, mas vejamos primeiro os auspícios. "É difícil para o áugure polemizar sobre este tópico". Para um áugure marso talvez, mas, para um romano é facílimo. Nós não somos como aqueles áugures que predizem o futuro com base na observação dos pássaros e em outros indícios. Todavia, creio que Rômulo, que fundou a cidade tomando os auspícios, acreditava que existisse uma ciência augural capaz de prever o futuro (em muitas coisas os antigos erravam), uma ciência que, como vemos, foi alterada pelo uso ou por novas doutrinas, ou pelo envelhecimento; conservaram-se, porém, tanto por causa da opinião popular como pela grande utilidade que prestam à República, a tradição, a observância dos ritos, as regras, o direito augural e a autoridade do colégio [dos áugures].

Ao afirmar a autoridade do senado e a superioridade dos colégios sacerdotais romanos em relação a todos os demais agentes religiosos, Cícero defende a adivinhação realizada por atores apropriados e controladas pelo senado. Há uma religião "correta", aquela que une as instituições tradicionais com a reflexão intelectual sobre a ciência natural, o que Cícero explicitamente defende em *De legibus* 1.58-61.[53] Marco, então, apesar de refutar as validades da argumentação de Quinto, aprova uma série de ações religiosas e rituais: sacrifícios, augúrios, a consulta aos harúspices no caso de portentos públicos, o que faz da performance religiosa uma ação piedosa e racional, afastando a superstição.

[53] Ver, e.g., D. Lehoux, *What Did the Romans Know?*, *cit*, p. 39, : "a *religio* emerge da cuidadosa e erudita contemplação da natureza, e é deste conhecimento que o *sapiens* obtém sua autoridade política e moral".

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

O DISCURSO RELIGIOSO COMO LEGITIMADOR DO IMPÉRIO: ASSÍRIA (ASSUR) E ROMA (JÚPITER)

THE RELIGIOUS DISCOURSE AS LEGITIMIZER OF EMPIRE: ASSYRIA (ASSHUR) AND ROME (JUPITER)

LUIZ ALEXANDRE SOLANO ROSSI
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR)

RESUMO

O poder militar é essencial em guerras de conquista; não se expande um império sem o poder dar armas. Todavia, no mundo antigo o poder militar se apresentava como se fosse gêmeo do discurso religioso. A linguagem religiosa cria um substrato legitimador a fim de que as ações imperiais sejam vistas como naturais, civilizatórias e eternas. O império assume uma dimensão religiosa e reivindica, por causa disso, um sentido de transcendência e de onipotência. Assíria e Roma são duplamente visualizados, ou seja, desde cima e desde baixo com o objetivo de compreender como eles foram destinados e determinados a governar o mundo todo como se fosse algo natural e universal e, ao mesmo tempo, desejado pelos deuses.

PALAVRAS-CHAVE: HISTÓRIA ANTIGA; RELIGIÃO; POLÍTICA; ASSÍRIA; IMPÉRIO.

ABSTRACT

Military power is essential in wars of conquest; one cannot expand an empire without the power to give arms. However, in the ancient world military power presented itself as if it were twinned with religious discourse. Religious language creates a legitimizing substratum so that imperial actions are seen as natural, civilizing, and eternal. The empire assumes a religious dimension and claims, because of this, a sense of transcendence and omnipotence. Assyria and Rome are doubly visualized, that is, from above and from below with the aim of understanding how they were destined and determined to rule the whole world as if it were something natural and universal and, at the same time, willed by the gods.

KEYWORDS: ANCIENT HISTORY; RELIGION; POLITICS; ASSYRIA; EMPIRE.

INTRODUÇÃO

A linguagem não é um produto inocente da realidade. Poder-se-ia dizer que a linguagem constrói a realidade ou, pelo menos, uma representação da realidade que ajuda a definir a maneira como as coisas são. No entanto, é necessário esclarecer que ao falar de discurso estou utilizando a definição de Júlia Miranda que chama de "discurso não qualquer fragmento de linguagem, mas toda combinação de gestos, palavras (escritas ou não) e imagens que implicam uma ação, que diz alguma coisa sobre algo e que é reconhecida como portadora de sentido no interior de uma comunidade de linguagem" (MIRANDA, 1999, p. 23). E Sheridan, por sua vez, afirma (1990, p. 214) que "o discurso transmite, produz e reforça o poder; ao mesmo tempo em que o mina, o expõe e pode mesmo bloqueá-lo".

A construção da realidade procurada nesse artigo se relaciona como o mundo dos reis e dos deuses. Reis são fabricados e, portanto, existe por trás deles uma construção artificial que promove sua imagem pública. Seja na Assíria ou em Roma, o rei é escolhido por uma graça divina e não por seus próprios méritos, devendo representá-lo na Terra, isto é, ele não é um representante, em primeiro plano, de seus súditos, mas de Deus. Por isso, o rei é divinizado, passando a ter, além de seu corpo humano mortal, um corpo simbólico e místico imortal, seu corpo político; e, por consequência, se apresentará como o pai da justiça que, significativamente quer dizer que sua vontade é a lei e, além disso, a terra passa a ser considerada seu patrimônio pessoal para fazer dela a extensão de seu reino e, por ser seu patrimônio, fazer nela o que quiser. No âmbito religioso, procuro em Orlandi um possível significado para representação do poder:

> Como a relação com o sagrado revela, entre outros fatores, a relação do homem com o poder, no caso, com o poder absoluto, a ilusão da reversibilidade toma apoio na vontade de poder. Essa vontade aponta para a ultrapassagem das determinações (basicamente de tempo e espaço): ir além do visível, do determinado, daquilo que é aprisionamento, limite. Ter poder é ultrapassar. E ter poder divino é ultrapassar tudo, é não ter limite nenhum, é ser completo. (ORLANDI, 1987, p. 43).

Assim, o poder intrinsicamente ligado à religião, produz um fenômeno característico que, segundo Ramírez (1991, p. 10), poderia ser descrito como segue: "o militarismo faz uso do fenômeno religioso para conseguir seus fins, também a religião, em determinadas circunstâncias, assume características militares". E para Rossi (2020, p. 70-71), o auxílio divino era constante e sempre certo no projeto expansionista dos reis assírios. Os próprios deuses participavam nas batalhas, caminhando à frente e garantindo a vitória. Numa palavra, os reis assírios sempre desfrutaram da proteção dos deuses em suas ações bélicas. Dessa forma, os deuses sempre puderam dispor da lealdade assíria para

dar execução a uma guerra, o que sempre se revelaram dispostos. Fales é categórico ao propor a maneira pela qual os impérios assírio e romano poderiam ser pesquisados, ou seja, através de uma mistura de imperialismo e religiosidade. De fato, tratava-se de uma configuração única na Antiguidade, pelo menos até o Império de Augusto, que reproduziu parcialmente seus mecanismos fundamentais.

> Nem bons nem maus em si mesmos, de acordo com os cânones redutivos de uma historiografia moralista, os assírios deveriam ser julgados simplesmente como "os melhores no que faziam", graças ao vínculo orgânico que unia o Cosmos e o deus nacional, o deus nacional e o Estado, o Estado e a ação militar, a ação militar e o discurso ideológico da conquista (FALES, 2010, p. 94).

A fabricação de uma imagem real pública e imperial proporciona ao rei um enorme controle e manipulação do poder. A criação dessa imagem real ilumina a relação entre aquele que exerce o poder e aqueles que por ele são governados. A fabricação da imagem do rei, portanto, possui íntima relação com a mecânica do poder, seja ele político e ou econômico. É justamente através desse tripé caracterizado como poder, política e economia que poderemos, com mais clareza, interpretar e entender um determinado rei e perceber que as relações de poder têm essencialmente por base uma relação de força estabelecida.

O IMPÉRIO QUE NASCE DAS MÃOS DE ASSUR

Na Mesopotâmia o rei e a divindade são realidades que se aproximam simbioticamente; terra e céu são realidades pensadas simultaneamente e, porque não dizer que a realidade terrena se apresenta como se fosse um reflexo da realidade celestial, ou seja, o que acontece no céu é reproduzido na terra. O rei, divinizado, além de seu corpo mortal, assume um corpo simbólico a partir do qual exercerá seu poder. De forma específica, na Assíria, a ideia de poder se encontra sempre próximo da convivência com as divindades. O rei é a própria imagem de um poder sacralizado e absoluto legitimado pela proteção divina. O rei e seus deuses se encontravam em permanente diálogo. Assim, o rei poderia ser compreendido como um hermeneuta da vontade dos deuses ao representar a realeza divina no plano terrestre. Holloway salienta que para trazer o mundo sob o domínio do deus Assur não se exigia a aplicação do culto à divindade, mas, sim, submissão à soberania do seu representante, ou seja, o rei e estar consciente da existência de Assur (2002, p. 74). A percepção dos assírios, nesse sentido, era a de que cumpriam uma missão divina atribuída pela própria divindade. Exatamente por essa razão que Rossi (2020, p. 56) sublinha que diferentemente dos soberanos de

vários povos, o rei assírio não se qualificava como "pastor do povo", mas sim como "vingador do deus Assur", como fúria devastadora, como férreo dono e senhor das gentes. E a respeito especificamente de Tiglat-Pileser I, Palma registra que ele lutava com as armas de Assur e que, por isso, sua superioridade militar estava assegurada. Teria sido com a ajuda dos deuses que ele "construiu o seu domínio, numa batalha sem tréguas que as divindades lhe ordenaram e na qual estiveram empenhadas por forma a garantir um total sucesso" (2002, p. 57). Também é possível observar o conceito de realeza absoluta de Assur no ritual de coroação do último grande rei assírio Assurbanipal (668-626 a.e.c):

> Assur é rei - realmente Assur é rei. Assurbanipal é o representante de Assur, a criatura de suas mãos. Que os grandes deuses deem estabilidade a seu reinado, que protejam a vida de Assurbanipal, rei da Assíria. Que seu reinado seja renovado e que eles consolidem seu trono real para sempre (apud FALES, 2010, p. 78).

No imaginário religioso do antigo Oriente Próximo "aquilo que está no alto" funda e justifica "o que está abaixo". O mundo terrestre encaixa-se perfeitamente no mundo celeste e isso proporciona um particular significado ao antropomorfismo divino. Porém, a característica prevalecente deste paralelismo é a existência de um elemento intermediário, espécie de prisma que projeta o céu entre os homens e reflete a terra aos olhos dos deuses: o monarca. Um tema corrente no primeiro milênio nos ensina assim: "no céu e sobre a terra, deus e o rei fazem rigorosamente o mesmo gesto. O que lá se ata, aqui também se ata". Assim, o imaginário passa a designar o que é criado a partir da apresentação do conhecimento como universal e inevitável. E, nas palavras de Lopez, o imaginário é percebido como uma amostra inflexível de que a realidade é neutra e, consequentemente, "torna tal realidade invisível à crítica" (2011, p. 62).

A guerra feita pelo rei era ordenada pela divindade e, por conta disso, tratava-se de uma guerra onde a participação dos deuses era efetiva. Assim, os reis não lutavam sozinhos, mas com as poderosas armas de Assur e desfrutavam do apoio dos grande e terríveis deuses em suas campanhas. Assim, deve-se compreender a força bélica não somente como um mecanismo para desencorajar e esmagar revoltas ou para exercer domínio extraterritorial, mas, também como uma expressão simbólica, política e religiosa. Estamos, portanto, diante de uma narrativa teológica que proclamava que a Assíria havia sido escolhida pelos deuses para governar um império sem fim, ou seja, os quatro cantos da terra. Percebe-se, assim, que o império assume uma dimensão religiosa e reivindica, por causa disso, um sentido de transcendência, de onipotência que, por isso mesmo, dado seu caráter de onipotência, sempre será considerado uma ameaça final à liberdade humana. O próprio Fales (2010)

evidencia que no campo de batalha, para garantir que o rei estivesse em plena posse de suas qualidades heroicas, o favor divino era demonstrado por meio da intervenção direta do deus Assur e de outras divindades quando elas eram invocadas.

A percepção dos assírios é a de que cumpriam uma designação e/ou missão divina, ou seja, uma missão atribuída pela própria divindade. Liverani (2016, p. 680) nos possibilita uma melhor compreensão da teologia subjacente ao movimento expansionista do império assírio nos seguintes termos:

> No momento em que, no plano físico, os assírios realizam suas obras de conquista territorial, de submissão de outros povos à sua vontade, de centralização obrigada das forças de trabalho e de recursos econômicos, declaram que o que estão fazendo é uma obra de civilização necessária e meritória, de colonização do mundo, de unificação de todos sob o único poder legítimo, em nome dos deuses assírios, como conclusão da obra de criação e de ordenação cósmica iniciada pelos próprios deuses. Quando as fronteiras do império assírio coincidirem com os confins extremos do mundo, quando todos os recursos forem dirigidos para o centro, quando todos os homens forem submetidos à única realeza legítima, só então a criação se completará e o mundo será perfeito.

A construção de um único poder é compreendida como a continuação de uma ordem cósmica iniciada pelos deuses e que encontrará seu fim apenas e tão somente quando a submissão de todos os povos se completar. O império assírio, portanto, se apresentaria como co-criador do mundo conhecido e, por consequência, a conquista e submissão dos outros povos representaria não o império da violência, mas, sim, a reorganização do caos primigênio. O rei é um agente necessário para estabelecer a ordem, estando, pois, entre a esfera física e transcendental é o ordenador do cosmos. E Fales novamente assegura:

> Pode-se dizer que ao lado da ideologia real oficial dominante, que apresentava a figura do rei como um "elo" cósmico entre os deuses e a humanidade, existia uma "veia" ideológica segundo a qual o rei assírio era, pelo menos em parte, investido dos atributos e prerrogativas da divindade (2010, p. 85).

Os “Anais de Senaqueribe” nos apresentam, por sua vez, um retrato vibrante da consciência do rei que expressa o vínculo de poder, de conquista e de religião no mandatário do país:

> Senaqueribe, o grande rei, o poderoso rei, rei do universo, rei da Assíria, rei dos quatro cantos da terra; o sábio pastor, favorito dos grandes deuses, guardião do direito, amante da justiça; aquele que dá apoio e vem para ajudar o necessitado, que muda seus pensamentos para atos piedosos; perfeito herói; poderoso homem; o primeiro entre todos os príncipes; o deus Assur, a grande montanha, uma realeza inigualável me confiou, e acima de todos aqueles que moram em palácios, tornou

> poderosa minhas armas, toda a humanidade ele trouxe submissa aos meus pés (LUCKENHILL, 2005, p. 23).

Há, como expresso no texto acima, uma consciência real de que ele somente poderia manter todos os adjetivos nominados por causa da presença divina ao seu lado, ou seja, toda a representação real dependeria unicamente da relação transcendental do rei com sua divindade.

ROMA: A ESCOLHIDA POR JÚPITER

Que desde o início os romanos estabeleceram seu império pela força superior das armas, é inegável. O conceito de Império, de acordo com Miguez (2012, p.18) nasceu e se consolidou em Roma ao se conjugar dois importantes fatores, a saber: uma explícita busca pela totalidade, isto é, a inclusão de todo o mundo habitado em uma só conformação política e uma conjunção de diferentes fatores de seu poder em um projeto único. A totalidade, dessa forma, estaria irremediavelmente ligada ao poder bélico que caminhava *pari passu* ao som das botas das famosas legiões romanas. No entanto, Brunt (2004, p. 33) acrescenta uma nova informação que complementa a anterior. Para ele a maior novidade da atitude romana com respeito ao império era a firme crença de ser um império universal desejado pelos deuses. Dessa forma, ponto básico para a construção de uma teologia imperial era a reivindicação de que Roma governasse seu império porque os deuses desejavam que Roma governasse o mundo. Percebe-se, assim, que o Império assumia uma dimensão religiosa e reivindicava, por causa disso, um sentido de transcendência e de onipotência.

As pesquisas realizadas por Carter (2001, p. 133, 2006, p. 24) e Brunt (2004, p. 34) recolheram uma série de relatos que permitem visualizar e ratificar narrativas teológicas que fundamentam o nascimento do império. Na impossibilidade de enumerá-los, cito os seguintes:

1) Virgílio, Cícero e Políbio referem-se ao alcance do império romano nos seguintes termos: “domínio sem limites de espaço ou de tempo”, “como que regesse todos os povos em todo o *orbis terrarum*” e “todo ou virtualmente todo o *oikoumene*, por suas partes conhecidas, achava-se sob o domínio romano”;

2) Um governador romano, o representante do poder econômico e militar de Roma, anuncia ao líder de uma tribo germânica que “todos os homens tinham que se curvar ao comando dos melhores; isso tinha sido decretado pelos deuses a quem imploravam que, com o povo romano, descansassem as decisões sobre o que dar e o que levar”;

3) Em louvor ao imperador Trajano, Plínio – o Jovem – chama os deuses de "os guardiões e defensores de nosso império" e ora a Júpiter pela "segurança de nosso príncipe" visto que "segurança e felicidade humana depende de sua segurança";

4) Flávio Josefo, ao escrever na iminência da guerra judaica, declara que "a fortuna transferiu seus favores" para Roma e que "sem a ajuda de Deus tão vasto império jamais teria sido construído. Ele vai mais longe ainda ao exortar Jerusalém a se entregar a Roma, argumentando "eu Deus estava do lado de Roma" e que "vocês estão guerreando não somente contra os romanos, mas, também, contra Deus";

5) E, finalmente, trazem à luz um registro de Sêneca recordando uma declaração de Nero: "Eu, de todos os mortais, encontrei favor dos céus e fui escolhido na terra para servir como vigário dos deuses? Eu sou o árbitro da vida e da morte para as nações".

Três ideias teológicas são sugeridas por Carter (2006, p. 83) que podem funcionar como verdadeiros impulsionadores a fim de legitimar o poder do império romano:

a) os deuses escolheram Roma;

b) Roma e seu imperador são agentes do governo, vontade e presença de Deus entre os seres humanos;

c) Roma manifesta as bênçãos dos deuses – segurança, paz, justiça, fidelidade, fertilidade – entre aqueles que se submetem ao governo de Roma. Nesse sentido, a submissão ao poder imperial seria considerada sinal de benção pois, submeter-se a Roma significaria submeter-se ao desejo dos deuses e, consequentemente, participar de suas bênçãos.

Observa-se que a ideologia imperial romana da conquista e governo sem fim é ordenado pelo divino sobre todas as nações. E, de acordo com Lopez, "os romanos personificaram as nações usando corpos femininos" (2011, p. 71) a fim de solidificar a diferenciação da realidade do seu governo como "natural, inevitável e universal" (2011, p. 71).

A teologia imperial alegava que os deuses, especialmente Júpiter, tinham escolhido Roma e seus imperadores para governar o mundo e manifestar o desejo e as bênçãos de Deus entre as nações. Estas mensagens eram afirmadas através de celebrações cívicas de vitórias, da cunhagem de moedas, construções, festivais, poetas, escritores, etc. Em Pagola (2011, p. 32) podemos observar a força simbólica do avanço imperial:

> Quando um povo era conquistado após uma violenta campanha militar, a "vitória" era celebrada de maneira especialmente solene. O general vitorioso encabeçava uma procissão cívico-religiosa que percorria as ruas de Roma: as pessoas podiam contemplar não só os ricos espólios da guerra, mas também os reis e generais derrotados, que desfilavam acorrentados, para ser depois executados ritualmente. Devia ficar patente o poder militar dos vencedores e a humilhante derrota dos vencidos. A glória destas conquistas ficava perpetuada depois nas inscrições dos edifícios, nas moedas, na literatura, nos monumentos e, sobretudo, nos arcos de triunfo erguidos em todo o Império. Os povos subjugados não deviam esquecer que estavam sob o Império de Roma. A estátua do imperador, erigida junto às estátuas dos deuses tradicionais, recordava-o a todos. Sua presença em templos e espaços públicos das cidades convidava os povos a prestar-lhe culto como a seu verdadeiro "senhor".

E não podemos deixar de considerar que o imperador era considerado como o agente dos deuses para transmitir seus favores e benefícios para o povo. O imperador Vespasiano é um bom exemplo dos dons recebidos dos deuses e que deveriam ser transmitidos ao povo (ROSSI, p. 145, 2018): Boa fortuna (*Fortuna redux*), esperança (*Spes*), sucesso (*Bonus Eventus*), prosperidade (*Felicitas*), segurança para o povo romano (*Securitas Populi Romani*), guardião (*tutela*), plenitude (*Annona*), fidelidade (*Fides*), bem-estar (*Salus*), honra (*Honor*), coragem na batalha ou virtude (*Virtus*), harmonia social (*Concordia*), paz (*Pax*). Roma é, definitivamente, a nação escolhida. E, por causa disso, como bem expressa Lopez (2011, p. 78):

> O destino de todas as nações, de acordo com o imaginário romano, é ser desvendado e encontrado, conquistado e incorporado na família romana através da violência militar e da diplomacia, como também a subsequente escravatura e morte. Esse é o mandato divino da nação-mestre escolhida por Júpiter e à qual foi dado o império sem fim e sem limites no tempo e no espaço.

A subjugação do mundo inteiro por Roma era frequentemente simbolizada pela imagem do globo, que começava a aparecer nas moedas no final da República. Horsley (2003, p. 22) é categórico ao afirmar que a 'globalização' constituía uma das principais mensagens das "Realizações do Divino Augusto através do qual ele sujeitou o mundo ao governo do povo romano". E, diante das realizações e reivindicações do divino Augusto, Horsley conclui, afirmando: "o poder político-militar do império também significava sujeição econômica dos povos conquistados". Estamos, historicamente, no contexto da paz romana (*pax Romana*). WENGST (1991, p. 23) descreve-a da seguinte maneira:

> A *pax Romana* foi resultado produzido a ferro e fogo e mediante o uso, sem escrúpulos, de todos os meios de luta do Estado, de uma disputa inimiga com o mundo inteiro, que se apoiava numa arte de Estado coercitiva e através da qual, em cada caso concreto, houvera a vontade ilimitada da defesa do próprio proveito. A pax romana, que em teoria é uma relação de direito entre dois parceiros, é, na realidade, uma ordem de dominação; Roma é o parceiro, que a partir de si mesmo,

> ordena a relação e propõe as condições. Para o não romano, pax significava a confirmação da submissão a Roma, por meio de contrato que implorava, simultaneamente, a proteção de Roma contra os ataques de outros povos estrangeiros.

Todavia, o caminho que levava à era dourada e de paz não podia ser realizado sem o uso da força e da violência. Não havia uma estrada que conduzia diretamente a esse destino. A nova era para uma sociedade militar de orientação imperial caminhava ao lado, pari passo, à perpetuação da guerra. É possível afirmar que a *pax* Romana estava fundada na conquista e na guerra. Horsley (2004, p. 27) esclarece o conceito de paz dizendo que se tratava de uma *pax* no sentido romano, ou seja, um pacto depois da conquista e acrescenta que "os romanos mantinham a pax Romana pelo terror" (1987, p. 47). Lopez, por sua vez, relaciona a paz com a produção de vítimas da seguinte maneira:

> Representando visualmente os povos conquistados e aqueles a quem os romanos tinham uma missão divina de civilizar como vítimas necessárias à paz, a dominação do mundo era naturalizada e justificada. Os romanos afirmavam a paz por meio da vitória como sendo predestinada e eterna (2011, p. 82).

Não é possível minimizar o período da dominação romana. Nela encontramos o cenário apropriado para a emergência de lutas, guerrilhas e sublevações populares contínuas. A Palestina, como um dos muitos exemplos que poderíamos utilizar como território ocupado, poderia ser descrita como um dos maiores focos de rebeldia contra a expansão imperial romana. Seria ainda possível acrescentar que na Palestina do primeiro século a situação econômica da população encontrava-se em queda vertiginosa, refletindo na deterioração da qualidade de vida. As pessoas mais vulneráveis viviam cercadas pela instabilidade e pela penúria. Horsley (1987, p. 29) em seu livro, *Jesus and the Spiral of Violence*, descreve que a violência na região era "institucionalizada" porque havia sido determinada pela conquista imperial. Ele afirma que os romanos possuíam uma ideologia autolegitimadora de "defender seus amigos e aliados" e de levar "civilização" e "paz" para o resto do mundo. Todavia, a conquista imperial era marcada pelo uso abusivo da violência, atingindo populações inteiras seja pelo assassinato ou pela escravidão.

A força militar e poder divino apresentavam-se, portanto, como os dois lados da mesma moeda. Juntos teciam tanto um exército invencível quanto um império que não tinha fim. Não havia, na mais pura expressão da verdade, como disseminar a pax Romana sem a ação militar dos exércitos em marcha. Harrison (2011, p. 63) nos ajuda a compreender as pretensões romanas: "a propaganda imperial retratou o principado de Augusto como o ápice da Providência na história universal da humanidade".

É sintomático as expressões de poder produzidas pelo império. Em 9 a.C. Otaviano, devidamente denominado de Augusto, visitou a cidade de Priene, localizada na Ásia Menor. Uma inscrição em pedra feita por ocasião de sua visita à cidade registra (apud Pinero, 2008, 27):

> A divina Providência, que ordenou todas as coisas, interessando-se por nossas vidas, dispôs a ordem mais perfeita, outorgando-nos Augusto, a quem dotou de virtude divina para que fosse benfeitor da humanidade. E o enviou como nosso salvador e para nossos descendentes, de modo que acabasse com a guerra e colocasse em ordem todas as coisas, ultrapassando em bondade a todos a todos os benfeitores anteriores... Visto que o nascimento do deus Augusto foi o começo de uma boa nova (*evangelio*) para o mundo, acontecida por sua causa.

Estamos, portanto, diante de uma narrativa teológica que proclamava que Roma havia sido escolhida pelos deuses, fundamentalmente por Júpiter, para governar um império sem fim. O destino de todas as nações seria o de ser encontrado, conquistado e incorporado à família romana ainda o processo acontecesse por meio da violência militar. Roma trazia em si um mandato divino de nação-mestre escolhida por Júpiter e do qual não seria possível renunciar. E Palma (2001, p. 38) resume a simbiose entre reis e deuses da seguinte forma: "O rei é a imagem de um poder legitimado pela proteção divina, logo, sacralizado, absoluto. O rei e os deuses estão em permanente diálogo, porquanto, o primeiro é intérprete da vontade dos segundos representando a realeza divina no plano terrestre, revelando a ação volitiva das divindades na história dos homens".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Romanos e assírios foram destinados e determinados a governar o mundo todo como se fosse algo natural e universal e, ao mesmo tempo, desejado pelos deuses. É possível perceber em meio ao avanço implacável dos exércitos em marcha, não somente o som dos pés dos soldados em contato com o solo, mas, também, uma narrativa teológica que unifica os desejos dos céus com a terra ou, mais propriamente, os desejos da terra com os desejos do céu.

Aquilo que está no alto e o que está abaixo se relacionam como se fossem a mesma imagem. Na verdade, o que está abaixo é o mais acabado reflexo do que está no alto. Por isso, tudo quanto caracteriza o que está no alto, tais como transcendência, onipotência, eternidade, universalidade, poder incomparável também se encontra no rei que vive como se uma divindade fosse.

A busca pela totalidade desenvolvia assimetria entre grupos e países conquistados e produzia, simultaneamente, uma homogeneização identitária em que os processos de sentido dos povos

conquistados eram desconstruídos. Assíria e Roma, como epicentros hegemônicos de sentido, impõem-se como matriz antropológica onde a diversidade, característica de todos os agentes sociais, é inviabilizada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUNT, P. A. Laus imperii. In: HORSLEY, R. A (Org.). *Paulo e o Império*. São Paulo: Paulus, 2004.

FALES, Frederick Mario. *Guerre et Paix en Assyrie*. Religion et Impérialism. Paris: CERF, 2010.

HARRISON, James R. *Paul and the Imperial Authorities at Tessalonica and Rome*. A Study in the Conflict of Ideology. Chicago: Mohr Siebeck, 2011.

HOLLOWAY, Steven W. *Assur is King! Assur is King!:* religion in the exercise of power in the Neo-Assyrian Empire. Leiden: Brill, 2001.

HORSLEY, R. A. *Jesus and the Spiral of Violence*. San Francisco: Harper & Row, 1987.

HORSLEY, R. A. *Jesus and Empire*. The Kingdom of God and the New World Disorder. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente*. História, Sociedade e Economia. São Paulo: Edusp, 2016

LOPEZ, Davina C. *Paulo para os conquistados*. Reimaginando a missão de Paulo. São Paulo: Paulus, 2011.

LUCKENHILL, Daniel D. *The Annals of Sennacherib*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2005

MIRANDA, J. *Carisma, sociedade e política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

ORLANDI, E. P. (Org.) *Palavra, fé, poder*. São Paulo: Pontes Editora, 1987.

PALMA, Maria de Lurdes. *Poder e imagem*. A idealização do rei na historiografia assíria: de Samsi-Adad I a Tiglat-pileser: Patrimonia: Cascais, 2021

RAMIREZ, Dagoberto. Militarismo y religion en el pueblo. *Ribla*: Revista de Interpretacion Biblica Latino-Americana, Santiago de Chile, n. 8, p. 7-13, 1991.

ROSSI, Luiz Alexandre S. *Cultura militar e de violência no mundo antigo*. São Paulo: Recriar, 2020.

ROSSI, Luiz Alexandre S**.** A fabricação da imagem pública dos reis mesopotâmicos: a divindade por trás do poder**.** *Revista Caminhando*, v. 26, p. 1-15, jan./dez. 2021.

SHERIDAN, A. *Discours, sexualité et pouvoir*. Bruxelles: Pierre Mardaga Editeur, 1990.

WENGST, C. *Pax Romana*: pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

MEMÓRIAS E MATERIALIDADES DO TEMPO. UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE DOCUMENTOS TEXTUAIS E MATERIAIS SOBRE O BATISMO DE JESUS POR JOÃO, O BATISTA

MEMORIES AND MATERIALITIES OF TIME. A COMPARATIVE STUDY OF TEXTUAL AND MATERIAL DOCUMENTS ON THE BAPTISM OF JESUS BY JOHN THE BAPTIST

ANDRÉ LEONARDO CHEVITARESE
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
DANIEL BRASIL JUSTI
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)

RESUMO

Há um interessante processo histórico que transformou um fato histórico constrangedor – o batismo de Jesus por João, o Batista –, em uma narrativa domesticada, consolidada a partir do terceiro quartel do século III. Enquanto as narrativas textuais do século I buscavam dar conta dos possíveis constrangimentos trazidos por uma incômoda lembrança contida na memória do batismo de Jesus (especialmente aquela relacionada ao arrependimento dos pecados), a ação da autoproclamada ortodoxia cristã, a partir do século II, foi o de garantir a sua domesticação, transformando o batismo de João num ritual que significava a morte e o renascimento para uma nova vida cristã.

PALAVRAS-CHAVE: PALEOCRISTIANISMO; JOÃO O BATISTA; JESUS; BATISMO.

ABSTRACT

There is an interesting historical process that transformed an embarrassing historical fact – the baptism of Jesus by John the Baptist –, into a domesticated narrative, consolidated from the third quarter of the third century onwards. While the textual narratives of the 1st century sought to deal with the possible constraints brought about by an uncomfortable memory contained in the memory of the baptism of Jesus (especially that related to the repentance of sins), the action of the self-proclaimed Christian orthodoxy, from the 2nd century onwards, was that of guaranteeing its domestication, transforming John's baptism into a ritual which signified death and rebirth into a new Christian life.

KEYWORDS: PALEOCHRISTIANITY; JOHN THE BAPTIST; JESUS; BAPTISM.

1. QUESTÕES INICIAIS E INTRODUÇÃO DA PROBLEMÁTICA

Não há como se esquivar de uma problemática recorrente para estudiosos e/ou religiosos de tipo cristão como uma questão recorrente a busca pelas imagens e contextos visuais sobre o Movimento de Jesus com Jesus, os Movimentos de Jesus sem Jesus e outros eventos correlatos. Por outro lado, parece haver uma predominância significativa (e incômoda) das informações textuais sobre as imagéticas ou materiais. Trata-se de um problema metodológico que precisa ser enfrentado. A documentação histórica e, como resultado, o conhecimento histórico daí produzido, tende a ser parcial e incompleto se tomados como única evidência as fontes textuais. A cultura material, portanto, significa um importante *corpus* que pode, ou não, informar sobre determinados episódios em consonância com a documentação textual. Fazer esse enfrentamento é tarefa importantíssima na agenda científica acadêmica.

Os momentos de representação imagética dos eventos/fenômenos ligados aos cristianismos podem envolver os períodos (i) das mais antigas representações, naquele momento que chamamos de paleocristianismos (entre os séculos I e III, onde a separação entre o que são Judaísmos, Cristianismos e Politeísmos é absolutamente opaca)[1]; (ii) o período de consolidação da autoproclamada ortodoxia (tomando como referência Constantino e o Concílio de Nicéia em 325 e a oficialização do cristianismo como religião oficial do Império com Teodósio, em 380), portanto, majoritariamente, o século IV; (iii) e outros períodos como uma primeira Idade Média (séculos V-VIII) tendo as representações ganhado outros contornos, sobretudo com aquelas de crucificação ou onde o elemento "cruz" é mais visível e significativo; períodos posteriores de maior consolidação da cristandade, levando-se em conta aí, a reforma iconoclasta do oitavo século, o Cisma Oriente/Ocidente do século XI, Reforma Protestante do século XVI e Renascimento até os impactos de uma produção racializada[2] e aquele período mais contemporâneo (finas do século XIX em diante) com o advento do cinema[3].

[1] Finney (1994: 104-132) apresenta argumentos interessantes para essa "invisibilidade" dos paleocristãos. Segundo ele, os "cristãos" não tinham distinção de idioma, nacionalidade, seus ritos de entrada em grupos eclesiásticos eram restritos e estavam plenamente adaptados ao ambiente greco-romano, de sorte que a distinção desse pequeno grupo era imperceptível. Menciona ideias como *ethnos* e cultura, apontando que um elemento central – a cultura material – se existiu, se perdeu. Mais à frente, pp.146ss aponta como a crise do III século no Império romano foi um momento apropriado para o surgimento dessa distinção que defende nas páginas precedentes. A "adaptação seletiva" que grupos paleocristãos teriam empreendido no desenvolvimento de sua própria iconografia estabelece interfaces importantes com os judaísmos já estabelecidos pela adoção de figuras como Isaque, Jonas, Moisés, etc.. FINNEY, Paul Corby. The invisible God: The Earliest Christians on Art. Oxford University Press, 1994.

[2] Sobre essa temática, cf. CHEVITARESE, A. L. e JUSTI, Daniel Brasil. O Jesus Ariano. O imaginário e as concepções historiográficas do Jesus Histórico na Alemanha Nazista. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 15, n. 45, pp. 188-205, 2017.

[3] Para uma leitura sistematizada do primeiro momento das representações de Jesus no cinema, ver CHEVITARESE, A. L. Jesus no Cinema. Um balanço histórico e cinematográfico entre 1905 e 1927. Rio de Janeiro: Kliné Editora, 2013. pp. 8-46.

No período que chamamos de paleocristianismos reside grandes controvérsias, muitos interesses, até mesmo de curiosidades, mas também algumas distinções tão necessárias quanto mais originárias, esse período envolve os séculos I-III. Para o caso do século I, o Movimento de Jesus com Jesus e os Movimentos de Jesus sem Jesus são ínfimos em expressão. Se algo foi produzido imageticamente daí, se perdeu. Para o caso do século II, os Movimentos de Jesus sem Jesus ainda eram inexpressivos em tamanho diante da totalidade de outras experiências religiosas contemporâneas; os aderentes a essa ideia sequer tinham pontos de referência textual na imensa maioria das partes do território romano, pois o conjunto de materiais textuais que posteriormente viriam a compor o cânon neotestamentário sequer conheceram suas versões finais; a circulação de textos em uma sociedade majoritariamente iletrada era (quase) nulo.

Marco Minúcio Félix, em *Otávio* 29:6, muito próximo à Apologia de Tertuliano (este escrito no ano 197) respondia a críticas de que as representações de cruzes não deveriam ser adoradas (BALCH[4], 2003:107). A referência é citada por Robin Margaret Jansen que, inclusive, também cita Tertuliano, em *Contra Marcião* 3:22, onde há a recomendação que se trace o símbolo da cruz na fronte em todas as ações da vida cotidiana (BALCH, 2003:107, nota 92). Isso pode apontar para um indício interessante sobre a produção de imagens com teor próximo aos cristianismos em finais do século II.

Para o caso do século III, então, há grande difusão de representações imagéticas, sobretudo em contextos – ou suportes materiais – consistentes a ponto de sobreviver à ação do tempo. Essas representações ganham tanto espaços públicos[5], quanto contextos funerários e cotidianos. Para esses dois últimos casos, o material que segue neste artigo evidenciará seus usos com alguns exemplos para análise.

2. A APRESENTAÇÃO DO *CORPUS* TEXTUAL SOBRE JESUS E JOÃO, O BATISTA

Quando se coloca a questão sobre os vestígios mais antigos sobre Jesus (e não de Jesus!), indiscutivelmente deve-se apontar para registros de memória sobre Jesus nos textos, assim chamados, cristãos. Esses são os artefatos mais antigos que se referem a Jesus de maneira inequívoca. Alguns

[4] BALCH, David L. and OSIEK, Carolyn (Ed.). Families in Context. An interdisciplinary dialogue. William B. Eerdmans Publiching Company and Grand Rapids: Michigan / Cambridge, 2003.

[5] Um trabalho que apresenta esse contexto imagético pode ser encontrado em CHEVITARESE, A. L. e JUSTI Daniel Brasil. Jesus e a mulher samaritana. O Evangelho do Discípulo que Jesus amava e as Experiências Cotidianas no Mediterrâneo. In: GARCÍA SÁNCHEZ, Manel y GARRAFFONI, Renata Senna (Ed.). Mujeres, género y estúdios clásicos: um diálogo entre España y Brasil = Mulheres, gênero e estudos clássicos: um diálogo entre Espanha e Brasil. Universitat de Barcelona Edicions e Editora UFPR: Barcelona e Londrina, 2019. pp. 321-334.

outros suportes materiais corolários podem ser referências indiretas a seres humanos que viveram na Judeia do século I, mas as camadas textuais que nos restaram são o primeiro passo.

Portanto, cumpre aqui dispor dessas camadas textuais que se referem ao batismo de Jesus operado por João, o Batista, com a ressalva de que Paulo (e suas sete cartas autênticas ainda no século I) silencia sobre esse episódio (ver Tabela I):

TABELA I. PASSAGENS RELACIONADAS AO BATISMO DE JESUS POR JOÃO, O BATISTA.

Referências[6]	Texto
Ev.Heb. 2	Jesus sai das águas, o "Espírito Santo" desce sobre ele, se mantém nele e diz que desde os profetas aguarda o momento em que poderia habitar em Jesus.
Mc 1:9-11	Jesus vem de Nazaré e é batizado por João no rio Jordão; quando sai da água, Jesus vê o céu se abrindo e o "Espírito" desce sobre ele em forma de pomba.
Mt 3:13-17	Jesus vem da Galiléia para ser batizado por João no rio Jordão; João se opõe ao ato de Jesus; Jesus insiste e é batizado; ao sair da água, os céus se abrem e o "Espírito de Deus" desce sobre ele em forma de pomba; uma voz do céu diz: "este é meu filho amado, nele me comprazo".
Lc 3:21-22	"Todo o povo" estava sendo batizado, inclusive Jesus; e quando ele estava "orando o céu se abriu" e o "Espírito Santo" desceu sobre ele "em forma corpórea" como uma pomba; uma voz do céu diz "este é meu filho amado em quem me comprazo"
Ev.Naz. 2	A mãe de Jesus diz a ele e seus irmãos para que todos fossem até João, o Batista pois seriam batizados como remissão de pecados; Jesus disse a seguir: "onde eu pequei para que se justifique meu batismo por ele?"; e termina com o reconhecimento da parte de Jesus que aquilo que dissera era uma ignorância (ou o pecado da ignorância)
Ev.Eb. 3[7]	O povo estava sendo batizado e Jesus foi também ao local; quando sai das águas, o céus se abriram e ele viu o "Espírito Santo" em forma de pomba que desceu sobre e entrou nele; uma voz veio do céu: "este é meu filho amado, nele me comprazo"; uma grande luz rodeou o local e João perguntou quem Jesus era, novamente a voz que veio do céu disse: "este é meu filho amado, nele me comprazo"; João se ajoelhou diante dele e implorou para ser batizado, mas Jesus disse a ele que aceitasse a situação, pois era necessário que toda profecia deveria ser cumprida.
Jo 1:32-34	João, o Batista disse que vira o "Espírito" descer sobre Jesus como pomba e repousar sobre ele; João afirma não conhecer Jesus, mas disse que fora ordenado a batizar com água, porém sobre aquele que descesse e repousasse o "Espírito", este, então, seria o que batiza com o "Espírito Santo"; João disse que viu todas essas coisas e testemunha que Jesus é o Filho de Deus.
In. Esm 1,1	Jesus foi batizado por João para que se cumprisse "toda justiça".

[6] CROSSAN, J. D. O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1994. pp. 475-476; CHEVITARESE, A. L. Jesus no Cinema. Um balanço histórico e cinematográfico entre 1905 e 1927. Rio de Janeiro: Kliné Editora, 2013. pp. 8-46. p. 161. Todas as referências bíblicas neste texto constam em Bíblia de Jerusalém. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

[7] Na obra consultada, o passo em que é mencionado o episódio do batismo é o 3, ver SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Ed.). New Testament Apocrypha. Gospels and Related Writings. Vol. 1. James Clark & Co. and Westminster Jhon Knox Press: Louisville / London, 2003. p.169.

In. Ef. 18:2	Jesus foi gerado e batizado em água para que a purificasse.
1 Jo 5:6-8	Jesus veio ao mundo por meio de água e sangue; o "Espírito testifica", o "Espírito é a verdade"; no céu "o Pai, a Palavra e o Espírito Santo são um"; na terra "o Espírito, a água e o sangue são um".

Crossan (1994:465-486), apresenta um inventário da tradição de Jesus através da estratificação cronológica e de testemunhos independentes, apresentados na tabela I. Para o caso em tela, do batismo de Jesus, há três categorias de testemunhos independentes:

(i) Evangelho dos Hebreus;

(ii) Os testemunhos estão subdivididos em cinco momentos: (ii.1) Mc 1:9-11; Mt 3:13-17; Lc 3:21-22; (ii.2) Evangelho dos Nazarenos; (ii.3) Evangelho dos Ebionitas; (ii.4) Evangelho de João; e, (ii.5) Carta de Inácio aos Esmirnenses; e

(iii) Carta de Inácio aos Efésios.

A inserção de 1Jo 5:6-8 no quadro é uma iniciativa nossa em apontar para uma camada mais tardia que busca conferir sentido teológico sistemático à incômoda ideia de um Jesus batizado.

Convém, ainda, mencionar que a passagem de 1Jo 5:7-8 aparece apenas em edições posteriores à *Vulgata* e manuscritos gregos minúsculos bem tardios, adicionalmente, no período moderno, após a terceira edição do Novo Testamento grego de Erasmo, passou a fazer parte de edições mais recentes do Novo Testamento. O texto de 1Jo 5:6, todavia, parece ser contemporâneo à redação final do Evangelho de João (KOESTER[8], 2005: 211-212).

Implica, portanto, concluir: (a) há uma atestação triplamente independente do episódio do batismo; e, (b) no interior do segundo grupo de testemunhos há dependência entre os cinco relatos. As camadas evoluem no sentido de consolidar uma ideia sobre o Jesus batizado (ver Tabela II):

TABELA II. PROCESSO DE CONSOLIDAÇÃO DA NARRATIVA DE JESUS BATIZADO POR JOÃO, O BATISTA.

Blocos	Referências	Camadas que se acumulam
1	Ev.Heb. 2	Saída das águas | Presença do "Espírito Santo"
	Mc 1, 9-11	Geografia de Jesus e João | céu se abre | pomba
2	Mt 3, 13-17	Jesus resiste ao batismo | há uma voz que vem do céu
	Lc 3, 21-22	Todo o povo está sendo batizado por João

[8] KOESTER, H. Introdução ao Novo Testamento. 2 Volumes. São Paulo: Paulus, 2005.

	Ev.Naz. 2	Batismo como remissão de pecados | Jesus questiona, pois não se vê como pecador, embora admita ser esse o pecado
	Ev.Eb. 3	Uma grande luz aparece no ambiente[9] | João implora para ser batizado por Jesus
	Jo 1,32-34	Jesus é quem batiza com o Espírito Santo, João só com água
	In. Esm 1,1	Toda "justiça" deve ser cumprida, inclusive o batismo
3	In. Ef. 18,2	Jesus gerado e batizado em água para purificação
4	1 Jo 5,6-8	"Espírito" é o agente metafísico que legitima o processo

A representação gráfica acima, destaca, em cada linha, uma "etapa" da construção da relação entre Jesus, João, o Batista e o episódio do batismo. Nesse processo deve ser bem entendido que ele apresenta as singularidades de cada narrativa textual. Se tomarmos como referência os 4 blocos propostos, nota-se, em cada passo, a construção particular sobre o que se deve "ler" naquele episódio. Não é um processo cumulativo, pois os 3 primeiros blocos são independentes. Apenas no interior do segundo bloco é possível ver como cada autor escolhe evidenciar alguns dados e silenciar sobre outros. A sistematização também envolve a percepção de cada um dos cristianismos que tratou da temática, seja pela repetição, acumulação ou singularidade dos registros.

A leitura desse material parece sugerir três aspectos históricos ligados ao Jesus histórico propriamente dito: (i) Jesus estaria de acordo com a pregação de João, sobretudo com a necessidade de conversão e batismo para remissão de pecados; (ii) os primeiros seguidores de Jesus vieram do círculo bastante próximo de João Batista; e, (iii) uma das primeiras ações dos discípulos de Jesus foi batizar, mesmo que houvesse uma controvérsia em torno do tema (Jo 3:22-4:1 e sua interpolação grosseira em Jo 4:2).

Esse cenário quer indicar que Jesus pertencia, inicialmente, ao círculo mais próximo de João, sendo ele um discípulo do Batista, e não o contrário. Implica dizer, a principal figura messiânica que domina o cenário judaico do final dos anos vinte e primeira metade dos anos trinta do século I é João Batista e não Jesus. O seu carisma e a sua autoridade, junto às camadas populares judaicas, o tornaram uma ameaça real aos poderes constituídos. A memória construída após a sua morte era de tal ordem impactante que entre o final do século I e primeira metade do século II, o Batista ainda era objeto de intensa discussão dentro e fora dos círculos cristãos.

Pode-se afirmar, com muita segurança, que uma das principais tarefas enfrentadas pelos mais antigos evangelistas cristãos foi o de tornar João seguro e confiável aos Movimento de Jesus sem

[9] Essa cena parece ter sido inspiração para um entalhe em marfim do século VI e.c. em que a mão de Deus e a pomba, no céu, estão rodeadas por contornos de luz brilhante. Uma figura angélica (?) ou a mãe de Jesus (?) articula a ideia com Ev. Naz. 2. Embora haja alguma identidade nesses textos, Jesus ser representado como criança afasta a representação das narrativas canônicas.

Jesus; foi o de fazê-lo palatável às antigas comunidades cristãs; foi o de domesticá-lo, posto que ele estava, a partir daquele momento em diante, subordinado para sempre à figura de Jesus, não apenas aos antigos, como também aos atuais seguidores do Nazareno.

3. A APRESENTAÇÃO DO *CORPUS* MATERIAL SOBRE JESUS E JOÃO, O BATISTA

Da mesma maneira em que se construíram camadas, ao longo do tempo, nas versões textuais do episódio do batismo de Jesus, do ponto de vista metodológico do trato da documentação e construção do conhecimento histórico, é mister investigar como as recepções dessas narrativas se materializaram em imagens a partir de distintos suportes materiais. A seguir, alguns são apresentados sinteticamente.

3.1: A informação em suportes materiais de uso cotidiano (gemas, selos, pingentes, camafeus, etc): esse grupo de materiais, apresentado aqui em dois exemplos, se trata de imagens gravadas em rocha e metal, respectivamente. Para o primeiro caso, se trata de um pingente, usado comumente em cordões ao redor do pescoço. Trata-se de um material bastante cotidiano e, dentre outras características, com propriedades mágicas[10], para além daquela ornamental.

[10] Sobre o uso mágico de amuletos, pingentes, gemas, etc., cf. CHEVITARESE, A. L. Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: Ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2007; JUSTI, D. B. Paulo de Tarso como Homem Divino (THĚIŌS ANĒR): paleocristianismo no Mediterrâneo antigo. Rio de Janeiro: Autografia, 2015.



Imagem 1: Cena de batismo de Jesus por João Batista

Descrição (Beazley [11], 2018): O batismo. Jesus de pé no Rio Jordão e seu batismo por João, enquanto o Espírito Santo em forma de pomba desce[12].

Localização: New York, Metropolitan Museum, inv. 31.123. Rocky crystal, 28 x 19 mm.

O catálogo apresenta uma descrição bastante sumarizada do pingente. Para além das informações repletas de filtros de leitura (e já sabemos que advém do senso comum de leitura textual do material exposto acima) há outros elementos que demandam mais detalhamento. O catálogo estabelece uma datação aproximada entre os séculos III-VI. Jensen[13] (2011:87) aponta para a raridade dessas representações imagéticas e como elas foram evoluindo em forma e detalhes a partir de desdobramentos de concepções teológicas sobre o batismo. A proveniência é genericamente apontada como as regiões da Síria-Palestina. Do ponto de vista da literalidade da leitura do material é possível observar:

(i) ao redor do pingente, é possível notar 4 presilhas que fazem a aderência entre a rocha cristalizada e o material de suporte (ver os círculos amarelos);

[11] BEAZLEY. Late Antique, Early Christian and Jewish gems: 3rd and 4th centuries – inscriptions. 2018. Disponível em: https://www.beazley.ox.ac.uk/gems/styles/late-antique/default.htm.
[12] Tradução pessoal de: The Baptism. Jesus stands in the River Jordan and is baptized by John, while the Holy Spirit in the form of a dove descends.
[13] JENSEN, Robin M. Living Water. Images, Symbols and Settings of Early Christian Baptism. Leiden and Boston: Brill Academic Pub, 2011.

(ii) a seta amarela aponta, no quadrante superior esquerdo da imagem, uma pomba com a cabeça voltada para baixo, isso quer indicar um movimento de cima (céu) para baixo (onde está uma pessoa);

(iii) ainda no quadrante superior esquerdo da imagem há uma cruz (ver quadrado em amarelo);

(iv) ao centro da imagem, há duas figuras humanas; a maior delas – não há dúvidas de que é mesmo João Batista – está voltado para a esquerda, as duas mãos impostas sobre a cabeça da figura humana menor, traja uma veste amarrada na altura da cintura e é imberbe; a outra figura humana – a cabeça aureolada indica ser Jesus – também está voltado para a esquerda e, dada a proporção entre as duas figuras humanas, Jesus é representado como uma criança[14]. Essa é, conclusivamente, uma particularidade que esse tipo de material apresenta (JENSEN, 2011: 88).

(v) aos pés de Jesus e João Batista, bem como ao fundo, há traços indicando estarem no rio.

Algumas observações adicionais implicam em assumir que se trata de um material muito mais raro do que aqueles em contexto funerário, mas chama a atenção o fato de ser um objeto de uso cotidiano, a cruz aparece no contexto do batismo, ou seja, isso revela um processo de elaboração teológica mais intenso (BALCH, 2003:107ss; JENSEN, 2011: 87ss) e o fato de Jesus ser representado como uma criança. A pomba, cruz e auréola em Jesus, mas não no Batista (!) querem indicar uma evidente centralidade no elemento teológico que desqualificam João e colocam Jesus em nítido protagonismo.

3.2: A informação em suportes materiais de uso cotidiano (gemas, selos, pingentes, camafeus, etc): a imagem a seguir é uma gravação em pedra sárdio, de datação incerta (FINNEY[15], 2017:160-161), que pode ter sido usada como anel/selo/gema decorativa.

[14] Finney (2017: 158) aventa a hipótese de que as representações de Jesus como criança podem estar ligadas à noção de rito iniciático. No entanto, nas representações imagéticas apresentar Jesus como criança aponta para um momento diferente da vida dele em que começa seu ministério público, como fazem crer os Evangelhos canônicos. Nas figuras 1 a 5 do verbete de Finney, a representação é de Jesus como criança, mas não deixa de apontar essa aparente contradição entre informações de textos evangélicos e iconografia. FINNEY, Paul Corby. Baptism: Iconography. In: _____ (Ed.). The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology. Volume 1 A-J. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

[15] FINNEY, Paul Corby. Baptism: Iconography. In: _____ (Ed.). The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology. Volume 1 A-J. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.



IMAGEM 2: CENA DE BATISMO DE JESUS POR JOÃO BATISTA

Descrição (Beazley, 2018): O batismo de Jesus[16].

Localização: Oxford (Fortnum 71). Cornelian, 14 x 11 mm.

Novamente, o catálogo disposto em Beazley é econômico na descrição. A descrição de imagem é a que segue:

(i) as duas figuras humanas estão dentro da água; as pernas estão submersas abaixo da altura dos joelhos (FINNEY, 2017: 160);

(ii) a figura humana menor é identificada como Jesus pela presença da pomba em cima de sua cabeça; ele está em posição orante (FINNEY, 2017: 160);

(iii) João Batista, adulto, impõe as duas mãos sobre o menino, no entanto, elas não estão sobre a cabeça de Jesus, mas sobre os seus ombros.

A literatura admite ineditismo da representação e uma singularidade marcante na representação da cena. É digno de destaque, mais uma vez, que Jesus é uma criança, pois é menor na imagem, imberbe e outras representações indicam esse contexto de entendimento de uma criança. Em outras representações a criança Jesus também aparece nu (FINNEY, 2017: 159-160).

[16] Tradução pessoal de: The Baptism of Jesus.

3.3: A informação em suportes materiais em contexto funerário.

Sarcófago de Santa Maria Antica, Roma, datado do ano 275, construído em mármore com veios brancos.



Imagem 3. Entre outras representações de histórias pertencentes ao ciclo de Jonas, orante, bom pastor, encontra-se o batismo de Jesus por João, o Batista (Testini[17], 1966).

A descrição de imagem é a que segue:

(i) as duas figuras humanas estão em ambiente aquoso; os pés e parte da canela de um deles está imerso, enquanto o outro está sobre pedras;

(ii) a figura humana menor é identificada como Jesus pela presença da pomba;

(iii) João Batista, adulto, impõe uma de suas mãos sobre Jesus.

Ao menos do ponto de vista imagético, o esquema que apresenta o batismo de Jesus está plenamente consolidado, com a representação de quatro elementos constitutivos: João, o Batista; Jesus; pomba (Espírito Santo); elemento aquoso, simbolizando o Rio Jordão. Trata-se de uma representação rara em sarcófagos cristãos. Aqui também Jesus foi representado como uma criança.

[17] TESTINI, P. Le Catacombe e Gli Antichi Cimiteri Cristiani in Roma. Bologna, Capelli editore, 1966.

4. COMENTÁRIOS CONCLUSIVOS

A documentação textual e material apresentam informações distintas e, ao longo do tempo, buscaram harmonizar-se e dirimir as eventuais divergências. Há um discurso vencedor e uma percepção, sobretudo imagética, que consolida uma informação que nasce na pluralidade de percepções, mas assenta-se numa pretensa singularidade que silencia as divergências da autoproclamada ortodoxia.

O percurso metodológico empreendido por este texto quer indicar uma proposta de enfrentamento da questão de reconstrução das experiências paleocristãs ou dos movimentos de Jesus sem Jesus nos primeiros séculos da Era Comum. De imediato, convém considerar as duas tipologias de documentação com distintos suportes materiais: textual e imagética. Não se deve perder de vista a imensa maioria de não letrados na Bacia Mediterrânica em contexto temporal aqui já enunciado. Bem como, não se pode subestimar a produção escrita, uma vez que ela é resultado de intensas e longas elaborações teológicas que visam inculcar ideias e valores.

Hobsbawm[18] (2008:9), por "tradição inventada", afirma que

> se entende um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

É de se admitir, como já exposto no presente texto, que as referências de cultura material ganham suas representações bem mais tardiamente em relação aos documentos que construíram tal compreensão teológica. Ou, como pensamos, seria melhor falar em domesticação dos fenômenos históricos nos termos de uma ideia controlada pela autoproclamada ortodoxia. Assim, a reprodução de passagens que narram o episódio do batismo, cumprem esse papel de ritualizar simbolicamente os valores e normas de comportamento através da repetição para que a ligação com o passado apropriado seja então efetivada.

Por fim, continua Hobsbawm (2008:9), sobre a expressão "tradição inventada":

> O termo "tradição inventada" é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as "tradições" realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo (...) e se estabeleceram com enorme rapidez.

[18] HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

As tabelas I e II foram eficazes nesse sentido, qual seja, de demonstrar que os testemunhos independentes de produção textual e reflexão para a formatação de uma "teologia da história", gradativamente, domesticasse a incômoda memória de (i) um candidato messiânico batizado (a Torá nunca "previu" que "seu Messias" deveria se confessar pecador e/ou adotar o rito de remissão; e, (ii) a vinculação de Jesus a um movimento carismático popular anteriormente ao próprio movimento que viria após sua execução pelas autoridades romanas.

Assim, como não chegou até o tempo presente nenhuma representação imagética sobre esse episódio entre os séculos I e II (quiçá III), é plausível supor que as memórias e recensões escritas na Bacia Mediterrânica conformaram a noção de um batismo de Jesus repleto de filtros de leitura. Ou até mesmo supor (com maior grau de dificuldade de demonstração, é bem verdade) que essas representações imagéticas foram espontâneas, sem guardar relação de dependência com os demais testemunhos. Para este último caso, no entanto, o argumento de autoridade ou a mera retórica são os caminhos possíveis – muito conhecidos, aliás, em tempos de mídias sociais.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

RAO, RICCARDO (DIR.). *LES GRANDS OFFICIERS DANS LES TERRITOIRES ANGEVINS* - I GRANDI UFFICIALI NEI TERRITORI ANGIOINI. ROMA: EFR, 2016.

RESENHA DE LIVRO

ANDREI MARCELO DA ROSA
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

***

Os diversos territórios heterogêneos que foram dominados pelos angevinos entre os séculos XIII e XIV na Europa têm sido estudados de novas formas nas últimas décadas pelos pesquisadores da Idade Média[1]. É isso que afirma Riccardo Rao na introdução do livro *Les Grands Officiers dans les territoires angevins - I Grandi Ufficiali nei territori angioini*. Trata-se de uma coletânea, organizada por Rao em 2016, com contribuições de diversos historiadores sobre a organização administrativa dos domínios angevinos a partir do estudo dos chamados "grandes oficiais". Estes funcionários atuaram no Reino de Sicília-Nápoles, norte da Itália, condados de Anjou, Maine, Provença e Forcalquier, Ducado de Durazzo, Reino da Hungria, Principado de Tarento e Principado da Moreia.

O livro é um dos resultados do projeto ANR EUROPANGE, uma associação entre diferentes universidades e instituições da França, da Itália e da Hungria[2]. Os participantes da coletânea, que escreveram 15 textos para o livro, são associados a algum desses centros de pesquisa. Antes dos

[1] RAO, Riccardo. "Introduzione. I grandi ufficiali nei territori angioini: dal bilancio storiografico alle prospettive di ricerca". In: RAO, Riccardo (dir.). *Les grands officiers dans les territoires angevins* - I grandi ufficiali nei territori angioini. Roma: EFR, 2016, não paginado.

[2] É possível visualizar a página do projeto, bem como o banco de dados construído entre 2014 e 2018, neste link: ANR EUROPANGE. Disponível em: https://angevine-europe.huma-num.fr/ea/en/europange-presentation. Acesso em 20 de junho de 2023. Participam do projeto: a Universidade de Saint Étienne, Escola Francesa de Roma, Universidade da Campania Luigi Vanvitelli, Universidade de Bérgamo, Universidade de Salerno, Centro de Pesquisa em Humanidades da Academia de Ciências Húngara, Universidade de Moncton, Universidade de Angers, Universidade de Aix-Marseille, Universidade de Lîmes e, finalmente, o Instituto Nacional de Ciências Aplicadas de Lyon.

capítulos, somos apresentados ao projeto e à base de dados, bem como ao ímpeto da escrita desta coletânea, em três textos introdutórios. Em seguida, Serena Morelli escreve um capítulo realizando um balanço historiográfico sobre a questão dos grandes oficiais do Reino de Sicília-Nápoles. Depois, Rosanna Lamboglia reflete sobre o cargo de grande almirante no Reino. Andreas Kiesewetter introduz a questão da periferia angevina, tratando do Principado de Tarento e o ducado de Durazzo. Thierry Pécout trata sobre os senescais de Provença e Forcalquier entre 1246 e 1343. Jean-Luc Bonnaud, utilizando o mesmo recorte geográfico, trabalha com os juízes maiores. Isabelle Mathieu leva a reflexão sobre os grandes oficiais para Anjou e Maine. Então, Riccardo Rao trabalha com os senescais e outros grandes oficiais no norte da Itália. Gabriele Taddei localiza sua reflexão também na Itália, mas na região da Tuscia. Bem como Paolo Grillo, porém focado na atuação dos grandes oficiais em guerras durante o reinado de Roberto (1309 – 1343). Já Isabelle Ortega desloca suas análises sobre os grandes oficiais para o território do Principado da Moreia, na Grécia. Enikő Csukovits reflete o Reino da Hungria. Por fim, coube a Jean-Paul Boyer realizar um balanço de todas as contribuições aqui citadas, na conclusão do livro.

No quadro das atividades do projeto eles desenvolveram, entre 2014 e 2018, um banco de dados prosopográfico para o estudo da construção política da dinastia angevina nos territórios dominados por ela, através da atuação dos grandes oficiais na administração. É através da análise desses dados que a obra aqui resenhada se desenvolve. Localizando o ímpeto de realização dessa empreitada em uma longa tradição de estudos sobre os angevinos pela Escola Francesa de Roma, os autores e autoras argumentam, nos dois textos iniciais, que estudar essa organização administrativa às vezes integrada, às vezes conflitante, permite refletir sobre um processo de reorganização que não apenas os domínios angevinos vivenciaram, mas também outras organizações políticas europeias, ainda que em níveis diferentes. Na palavra dos autores:

Gostaríamos de nos debruçar, em particular, sobre um tipo específico de construção política que nos parece ser um excelente observatório destes processos: aquela que se desenvolve à escala regional, ultrapassando qualquer possível unidade cultural e linguística, e que coloca novos desafios ao soberano e aos seus agentes em termos de administração das pessoas e das coisas. Estas construções político-institucionais espacialmente dissociadas, que não são redutíveis nem a impérios (porque assentes na afirmação da noção de soberania), nem a processos de colonização (que imporiam

o modelo de um centro e de uma periferia), nem a simples uniões pessoais, não resultaram, de facto, num legado duradouro em termos de Estados-nação surgidos na época moderna e contemporânea.[3]

Refletir, então, sobre uma construção político-institucional específica daquele contexto, diferente dos estados modernos e contemporâneos, mas também diferente do senso comum sobre o período, dominado pelas relações feudais. Ao basear essa reflexão no tratamento de dados informatizado, o projeto encontra sua potência pois, além de fortalecer a própria argumentação ao tratar uma quantidade enorme de dados - o sistema conta com informações sobre 8357 oficiais - mostra as possibilidades de trabalhos da área de história em conjunto com a informática.

Falou-se muito em "grandes oficiais" então, antes de seguir adiante, é importante delimitar de que maneira a obra entende este conceito. Em diversos capítulos, como os de Riccardo Rao e Serena Morelli, debate-se sobre as diferentes maneiras que esse termo foi empregado durante o período analisado, mas também pela historiografia que o analisa. Serena Morelli afirma que os grandes oficiais são cargos de alta responsabilidade, tendo por objetivo básico garantir o funcionamento administrativo dos territórios. Para o Reino de Sicília-Nápoles, segundo a historiografia tradicional, os grandes oficiais são: grande juiz, senescal, condestável, protonotário, logoteta, grande camareiro, grande almirante e grande chanceler[4].

Esses cargos são trabalhados tradicionalmente como categorias imutáveis, dotados da mesma importância e função praticamente por todo o período de dominação angevina. Entretanto, em cada um dos capítulos, percebe-se como tanto as atribuições quanto o prestígio de cada cargo se modificam não apenas no tempo, mas também em cada um dos locais de presença angevina. Nesse sentido, enquanto o senescal da Provença acumulava diversas prerrogativas e era a instância suprema na ausência do soberano[5], seu contraparte do Piemonte e na Lombardia estava em uma posição muito mais instável, combinando com a própria fraca inserção angevina nessas localidades[6]. Sendo assim, a coletânea contribui com o campo de estudo dos angevinos, bem como das organizações políticas

[3] PÉCOUT, Thierry; BONNAUD, Jean-Luc; CSUKOVITS, Enikő; MATHIEU, Isabelle; MORELLI, Serena Morelli; RAO, Riccardo. "Europange: les processus de rassemblements politiques. L'exemple de l'Europe angevine (XIIIe-XVe siècle)". In: RAO, Riccardo (dir.). *Les grands officiers dans les territoires angevins* - I grandi ufficiali nei territori angioini. Roma: EFR, 2016, não paginado. Tradução do autor.
[4] MORELLI, Serena. "« Il furioso contagio delle genealogie ». Spunti di storia politica e amministrativa per lo studio dei grandi ufficiali del regno". In: op. cit., não paginado.
[5] PÉCOUT, Thierry. "La construction d'un office. Le sénéchalat des comtés de Provence et Forcalquier entre 1246 et 1343". In: RAO, Riccardo (dir.). *Les grands officiers dans les territoires angevins* - I grandi ufficiali nei territori angioini. Roma: EFR, 2016, não paginado.
[6] RAO, Riccardo. "I siniscalchi e i grandi ufficiali angioini di Piemonte e Lombardia". In: op. cit., não paginado.

nos séculos XIII e XIV, ao complexificar a forma como aqueles cargos, também políticos, eram compreendidos e apropriados por quem os detinha ou possuía o poder de investi-los a alguém.

No sentido do que foi apontado, Andreas Kiesewetter afirma que "foi sempre a pessoa que conferiu prestígio ao cargo, e não o contrário"[7]. O leitor é convidado, então, a refletir sobre a inserção dos grandes oficiais na administração política sem recair em essencialismos. Enquanto em determinado contexto um cargo como o de grande almirante pode possuir prestígio, porém não de forma imutável no espaço e no tempo, em outros ele se transforma apenas em um cargo honorífico sem grandes poderes.

A inserção angevina não se deu apenas no sul da Itália e na Provença, e a coletânea deixa isso evidente já na introdução dos trabalhos. Enquanto as produções historiográficas sobre a dinastia tendem a concentrar a análise no Reino de Sicília-Nápoles e no condado da Provença, uma vasta gama de territórios é escanteada. Há uma explicação simples para essa preferência: maior volume documental. Mesmo com o incêndio nos arquivos da Chancelaria Angevina em 1943, ato final de uma série de tragédias que foram paulatinamente reduzindo a quantidade de fontes sobre o domínio angevino no Reino no passar dos séculos, a experiência administrativa dos Angevinos ainda é uma das mais documentadas, junto com os arquivos dos condes da Provença. Portanto, a construção do banco de dados EUROPANGE se fortalece ainda mais como uma empreitada histórica de armazenamento e tratamento de fontes, visto que não privilegia apenas essas experiências com maior número de fontes, mas também a chamada "periferia angevina".

É na análise dessa "periferia" que o livro encontra outro de seus pontos fortes. Ao comparar as experiências administrativas de tais localidades com as fontes napolitanas e provençais, é possível compreender com maior facilidade as evidências do que os contribuintes chamam de uma experiência política em vias de complexificação, porém não imutável e também não necessariamente estável. Isabelle Ortega mostra como no Principado da Moreia, entre os séculos XIII e XIV, a nobreza local parecia estar em uma posição de cooperação com os governantes angevinos[8], enquanto Riccardo Rao mostra que no norte da Itália a questão era muito mais delicada, em que esses governantes se encontravam no meio de disputas entre as grandes famílias locais[9].

[7] KIESEWETTER, Andreas. "I grandi ufficiali e le periferie del regno. I dirigenti della cancelleria dei principi di Taranto e dei duchi di Durazzo (ca. 1305-1380)". In: op. cit., não paginado.
[8] ORTEGA, Isabelle. "Les officiers angevins au regard des nobles moréotes (XIIIe-XIVe siècles)". In: RAO, Riccardo (dir.). *Les grands officiers dans les territoires angevins* - I grandi ufficiali nei territori angioini. Roma: EFR, 2016, não paginado.
[9] RAO, Riccardo. "I siniscalchi e i grandi ufficiali angioini di Piemonte e Lombardia". In: op. cit., não paginado.

Destaca-se também o trabalho de Andreas Kiesewetter sobre o Principado de Tarento e o ducado de Durazzo[10]. O historiador evidencia que os governantes de tais localidades - o príncipe de Tarento e o duque de Durazzo - costumavam residir na capital angevina de Nápoles, visitando seus domínios poucas vezes. Isso desenvolveu uma espécie de "napolitanização" da administração desses locais, em que a maior parte dos oficiais recrutados para administrar o principado e o ducado eram originários de Nápoles. Além disso, o Principado de Tarento se desenvolveu, principalmente, a partir da administração de Filipe II (1364–1373), como praticamente um "estado dentro de um estado", já que, apesar de subordinado ao Reino de Sicília-Nápoles, visto que estava dentro do mesmo, foi se tornando aos poucos uma administração quase que independente. O mesmo não ocorre com Durazzo, mostrando novamente a importância de uma análise contextual e comparada das localidades angevinas.

Apesar de inúmeras diferenciações, para além das apontadas até o momento, Jean-Paul Boyer aponta, já na conclusão da obra, um movimento semelhante nessa reorganização dos territórios: a busca por uma administração que dê conta de governar os territórios mesmo na ausência do soberano, centralizada na definição da atuação dos diferentes grandes oficiais[11]. Mesmo localidades separadas *de jur*e do reino de Sicília-Nápoles, como o Reino da Hungria, apontam para uma lógica semelhante. Outros territórios, como os condados de Anjou, Maine, Provença e Forcalquier, apesar de responderem a outras entidades políticas maiores, como o Império Germânico ou o Reino da França, sofreram inúmeras influências desse movimento, visto que seus governantes tendiam a ser os próprios reis de Sicília-Nápoles. É crucial considerar, e a obra explicita isso muito bem, que apesar dessa tendência semelhante, os graus de implementação e sucesso dessa empreitada variou consideravelmente de um local para o outro, produzindo assim essas diferenças regionais.

A obra *Les Grands Officiers dans les territoires angevins - I Grandi Ufficiali nei territori angioini* aponta, então, para um futuro dos estudos sobre a dominação angevina. Enquanto centrada num encontro entre a história e a informática, permite novas possibilidades de análise não apenas para este assunto, mas para os trabalhos de história como um todo. Para os angevinos, permite um acesso centralizado de fontes antes de difícil acesso não apenas pela escassez, mas pelo grande espaçamento geográfico. A forma como a análise dos temas tratados na coletânea se deu permite visualizar a potência de um trabalho em conjunto entre estudiosos e estudiosas de todas as partes dessa expansão angevina iniciada no sul da França e que chegou, no seu auge, ao sul da Grécia. Esse

[10] KIESEWETTER, Andreas. "I grandi ufficiali e le periferie del regno. I dirigenti della cancelleria dei principi di Taranto e dei duchi di Durazzo (ca. 1305-1380)". In: op. cit., não paginado.
[11] BOYER, Jean-Paul. "Conclusions. Définir une haute administration au Moyen Âge tardif". In: op. cit., não paginado.

movimento ao leste influenciou novas formas de organização administrativa não apenas nos territórios em si, mas, como a obra conclui, na Europa como um todo.

Esse trabalho combinado entre áreas, apesar de importante para o encadeamento dos capítulos e para as próprias considerações finais do projeto, não aparece o suficiente no decorrer da obra, ficando restrito aos dois primeiros capítulos já mencionados. Isso deixa a sensação para o leitor de que o sistema é apenas um efeito colateral do projeto, e não uma ferramenta crucial para o seu desenvolvimento. Assim, seria de grande valor enriquecedor para o livro se, durante o tratamento dos dados específicos de cada assunto tratado, o historiador ou historiadora responsável por ele explicitasse de que forma o sistema EUROPANGE se relaciona com o que está sendo explicado. De tal maneira, permitiria uma aproximação ainda maior entre a história e a informática, em um contexto em que essas áreas cada vez mais têm superado a visão, outrora muito comum, de que seriam irreconciliáveis.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

CORDO RUSSO, LUCIANA (TRAD.). *MABINOGION:* RELATOS GALESES MEDIEVALES. SANTIAGO: LOM, 2019, 284P.

RESENHA DE LIVRO

MATHEUS DE PAULA CAMPOS[1]
Universidade Federal de Goiás (UFG)

***

No âmbito dos Estudos Medievais brasileiros, as pesquisas dedicadas ao espaço insular do atlântico norte antigo e medieval não ganhavam tanta notoriedade, sobretudo pela barreira linguística e a dificuldade em se acessar materiais e fontes sem tradução ou edição crítica em língua portuguesa ou espanhola. Contudo, com a criação de grupos de estudos e pesquisas e a publicação de bibliografias e traduções de documentos, o mundo das ilhas nortenhas tem galgado espaço cada vez maior, sobretudo nos ambientes de pós-graduação. Apesar disso, muitos materiais ainda não são acessíveis.

Dentro dos estudos insulares no Brasil, o País de Gales conta com pouquíssimas pesquisas e, novamente, um dos motivos para isso é a indisponibilidade dos documentos às pesquisadoras e aos pesquisadores brasileiros. O conjunto de textos medievais galeses *Mabinogion* é uma das coletâneas mais conhecidas do contexto da Gales medieval, sendo primeiramente traduzido do galês médio para o inglês no século XIX por Charlotte Guest. Tal tradução tornou os textos galeses disponíveis à audiência anglófona e, a partir dela, outras edições inglesas foram produzidas ao longo dos séculos XX e XXI.

Para as línguas latinas, não havia traduções diretas dessa coleção, contando-se apenas com traduções de traduções inglesas. Em língua portuguesa e no Brasil, até o momento, não há uma

[1] Licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (EFPH/PUC Goiás) Mestre em Letras e Linguística/Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás (PPGLL/FL/UFG).

tradução dos textos em conjunto[2], pois, como mencionado, as versões originais e os conhecimentos do galês médio são praticamente impossíveis[3]. Em espanhol, também não era possível encontrar traduções feitas diretamente dos textos originais, havendo apenas uma versão, na Espanha, de traduções inglesas.

A situação em língua espanhola mudou quando, em 2019, a professora doutora Luciana Cordo Russo, da Argentina, publicou sua versão dos textos, sendo a primeira tradução direta do galês médio para uma língua latina, o espanhol neste caso, nomeada como *Mabinogion: Relatos Galeses Medievales*[4]. Como a professora demonstra em sua introdução, o termo *mabinogion* para nomear esse conjunto de texto é um equívoco, pois eles não funcionam como uma coleção orgânica de contos, provindo de contextos temporais e espaciais diversos e manifestando diferentes tradições textuais distintas (CORDO RUSSO, 2019, p. 11).

Os contos são encontrados em dois manuscritos galeses dos séculos XIV e XV, os *Livros Branco de Rhydderch* e *Vermelho de Hergest*, sendo que as estórias que formam de fato um conjunto são as *Quatro Ramas do Mabinogi* (*Pedair Cainc Mabinogi*), que são assim chamadas, pois se nomeiam dessa forma ao fim dos textos, embora *Mabinogion* aparecendo na *Primeira Rama* (CORDO RUSSO, 2019, p. 12). Conforme as evidências dos manuscritos medievais, *mabinogi* teria sentido de um relato da infância ou dos feitos da juventude de uma determinada personagem, algo reforçado pelo fato de textos utilizarem o termo para narrar as histórias da juventude do rei Llywarch ap Iorwerth ou contarem a infância de Jesus (CORDO RUSSO, 2019, p. 12). Mas Cordo Russo ainda propõe:

> [...] é possível que *mabinogi* tenha tido um significado mais restrito como "história da juventude" e que com o passar do tempo seu significado tenha sido ampliado para "história, narração tradicional", perdendo especificidade. Com isso, ganhou

[2] Em 2022, a tradução do conto *Cyfranc Lludd a Llefelys* ou *A Aventura de Lludd e Llefelys*, do galês médio para o português, foi publicada na revista eletrônica *Brathair*: CAMPOS, Matheus. Tradução d'A Aventura de Lludd e Llefelys (*Cyfranc Lludd a Llefelys*), Séculos XIII E XIV. *Brathair,* São Luís, v. 22, n. 1, p. 223-235, 2022. Disponível em: https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/2745.

[3] As gramáticas do galês médio estão publicadas em inglês e oficialmente disponíveis em lojas estrangeiras. Os textos galeses estão virtualmente disponíveis em dois formatos: transcrição dos manuscritos no site Welsh Prose (http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk/en/ms-home.php?ms=Pen4 e http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk/en/ms-home.php?ms=Jesus111) mantido pela Cardiff University; e digitalização dos manuscritos no site National Library of Wales (https://www.library.wales/discover-learn/digital-exhibitions/manuscripts/the-middle-ages/white-book-of-rhydderch#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-359%2C0%2C4797%2C4079) e no site Digital Bodleian (https://iiif.bodleian.ox.ac.uk/iiif/viewer/?iiif-content=https://iiif.bodleian.ox.ac.uk/iiif/manifest/9bf187bf-f862-4453-bc4f-851f6d3948af.json#?c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-6098%2C-419%2C16870%2C8355).

[4] MABINOGION: Relatos Galeses Medievales. Trad.: Luciana Cordo Russo. Santiago: LOM, 2019.

> vida nova como referência ao saber tradicional transmitido por esses contos, tão celebrados em múltiplos depoimentos [...][5] (CORDO RUSSO, 2019, p. 12).

A tradutora ainda observa que a ideia de *mabinogi* está vinculada à de *ramas*, *cainc*, "[...] no sentido de parte de um todo, que seria a árvore, uma ideia que pressupõe que as histórias estão realmente relacionadas"[6] (LLOYD-MORGAN, 1996 apud CORDO RUSSO, 2019, p. 14). Algumas pesquisas veriam as ramas como um ciclo, narrativas focadas em um ponto, Pryderi no caso do *Mabinogi*, algo como um "fio de novelo", em que as estórias só teriam sentido completo quando vistas em conjunto (CORDO RUSSO, 2019, p. 14). Como referido, Pryderi seria a conexão entre as *Quatro Ramas*, mas isto é muito tênue, pois o personagem nasce na *Primeira* e morre na *Quarta*, às vezes sendo apenas mencionado nos textos. Poderia se ver nisso aquela espécie de ciclo mitológico, com alguns estudos procurando reconstruir mitos originais por meio das histórias. Contudo, como a própria Cordo Russo coloca, mesmo que a ação ocorra em um passado anterior ao Cristianismo e conte com vários episódios fantásticos, as histórias ancoram-se no presente do público medieval, "[...] do interesse pela onomástica para explicar e povoar a paisagem com significados para tematizar problemas reais relacionados ao comportamento humano"[7] (CORDO RUSSO, 2019, p. 15). Assim, o *Mabinogion* é mítico no sentido que essas narrativas

> [...] suscitam e resolvem preocupações da sociedade medieval, sobretudo porque colocam as personagens em situações liminares que apresentam um leque de possibilidades e decisões que lhes permitem dialogar com o público e oferecem um modelo de boa conduta sobre a qual refletir[8] (CORDO RUSSO, 2019, p. 15).

Assim, na *Primeira Rama*, Pwyll, príncipe de Dyfed, vê uma figura cavalgando em um ritmo lento e envia seus homens para descobrir quem é, porém, por mais rápido que a perseguissem, não a alcançavam. O próprio Pwyll vai ao encalço da figura, a alcançando. Ela é a princesa Rhiannon, que, mesmo prometida a outro, ama Pwyll. Na noite do banquete de núpcias, Gwal, antigo pretende da princesa, engana Pwyll e rearranja o casamento original. Contudo, após um ano, Rhiannon e Pwyll tramam contra Gwal e reestabelecem a união da princesa e do príncipe de Gwynedd. Assim, Rhiannon dá luz a Pryderi, que desaparece misteriosamente, sendo a mãe acusada de devorar o próprio filho,

[5] Tradução própria. Em espanhol: "[...] es posible que *mabinogi* haya tenido una significación más acotada como «historia de juventud» y que con el trascurso del tiempo su sentido se haya ampliado a «historia, narración tradicional», perdiendo especificidad. Como resultado, cobró una nueva vida en tanto referencia al saber tradicional transmitido por estos cuentos, tan celebrado en múltiples testimonios […]".
[6] Tradução própria. Em espanhol: "[...] en el sentido de parte de un todo, que sería el árbol, idea que presupone que los relatos están efectivamente relacionados".
[7] Tradução própria. Em espanhol: "[...] desde el interés onomástico por explicar y poblar de significados el paisaje hasta tematizar problemas reales relativos al comportamiento humano".
[8] Tradução própria. Em espanhol: "[…]plantean y resuelven inquietudes de la sociedad medieval, sobre todo porque ubican a los personajes en situaciones liminales que despliegan un abanico de posibilidades y decisiones que permiten entablar un diálogo con el público y ofrecer un modelo de buena conducta sobre el cual reflexionar".

punida por isso. Na realidade, o bebê foi magicamente deixado com Teyrnon, servo de Pryderi, que, após criar o menino, o leva ao príncipe, libertando Rhiannon de sua punição.

Na *Segunda Rama*, uma aliança entre Gales e Irlanda foi estabelecida pelo casamento da princesa galesa Branwen com o rei irlandês Matholwch. Contudo, um dos irmãos de Branwen mutilou os cavalos de Matholwch e, como compensação, o gigante Bendigeidfran, rei da Grã-Bretanha e irmão da princesa, deu o Caldeirão do Renascimento ao rei irlandês, objeto que traz à vida os mortos que lá forem colocados, mas sem poder falar novamente. Porém, os nobres da Irlanda não esqueceram o ocorrido e punem Branwen, que clama pela ajuda de Bendigeidfran. Uma guerra é travada entre galeses e irlandeses, culminando na destruição das duas ilhas e com apenas sete sobreviventes de Gales, um deles sendo a cabeça de Bendigeidfran que continuou viva após ser separada do corpo. Ao retornarem à Grã-Bretanha, Branwen morre ao se culpar pela catástrofe e os outros, após quase noventa anos, lembram-se das dores da guerra e tentam recuperar a Ilha da Grã-Bretanha.

Na *Terceira Rama*, lemos que Rhiannon é punida por desprezar Gwal, seu primeiro pretendente, na *Primeira Rama*. Assim, ela e Pryderi somem misteriosamente após uma bruma descer sob o reino. Manawyddan e Cigfa, os únicos que restaram no reino, capturam um rato que, ao final, era uma mulher grávida metamorfoseada em roedor, pois vários deles destruíam as plantações de Manawyddan. Descobre-se ao fim, que o desaparecimento de mãe e filho e os ratos eram a punição, enviado por um mago, justamente por Rhiannon tramar contra Gwal e casar-se com Pwyll.

Na *Quarta Rama*, Gwydion e Gilfaethwy tramam para que este estupre a donzela de seu tio, o mago e rei Math. Ao descobrir isso, os sobrinhos são seguidamente metamorfoseados em animais como punição. Assim, Gwydion leva sua irmã como donzela virgem ao rei, contudo, ela dá luz à uma criança diante do rei. Além disso, um pequeno objeto cai de entre suas pernas, tornando-se o guerreiro Lleu. Gwydion e Math criam uma mulher de flores para o jovem, Blodeuedd. Todavia, ela se apaixona por outro homem e, juntos, tentam assassinar Lleu. Por isso, Blodeuedd é transformada em coruja, sendo odiada e atacada pelos outros pássaros.

A Aventura de Lludd e Llefelys é um texto relacionado à obra latina de Geoffrey de Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, do século XII. Ela conta de três pragas que acometeram a Grã-Bretanha durante o reinado de Lludd: a chegada dos *Coraniaid*, povo que escuta qualquer conversa, até um sussurro; o grito da primeira noite de maio, em decorrência da luta de dois dragões; e o sumiço do banquete da corte, pois um mago adormece o séquito e rouba a comida. Assim, Lludd parte em busca

do conselho de Llefelys, seu irmão e rei da França, para livrar o reino dos tormentos que ali chegaram. Ele elimina os *Coraniaid*, enterra os dragões e confronta o mago.

No *Sonho do Imperador Maxen*, lemos que este imperador romano, durante uma caçada dormiu e sonhou que atravessava mares e ilhas maravilhosas, chegando à Grã-Bretanha onde encontrou uma bela donzela, por quem se apaixonou. Maxen desejava apenas sonhar para encontrar a donzela. O imperador, após enviar mensageiros que retornaram sem resposta, partiu em busca da moça, chegando à Ilha. Ele a conquistou, encontrou a donzela, Elen, e com ela. Enquanto isso, outro imperador foi nomeado em Roma, ao que Maxen retornou a Roma e toma o Império para si.

Em *Culhwch e Olwen*, a prosa arturiana mais antiga, Culhwch deve cumprir quarenta tarefas impossíveis para se casar com Olwen, filha do gigante Ysbaddaden. Assim, o jovem procura seu primo, o imperador Artur, chefe dos príncipes da Ilha da Grã-Bretanha, para ajudar-lhe a realizar os trabalhos impostos a ele. De bom grado, Arthur reúne seus homens e todos os exércitos da Ilha de forma a auxiliar o primo. Destaca-se a perseguição ao javali sobrenatural Twrch Trwyth, que mata guerreiros e parentes de Arthur, este que toma frente do próprio combate à criatura. O *Sonho de Rhonabwy*, na contramão do conto anterior, mostra uma faceta diferente das narrativas arturianas, apresentando um Arthur esvaziado de poder e autoridade, que não deseja entrar em combate e que prefere jogar jogos de tabuleiro a se preocupar com seus guerreiros que estão mortos por corvos.

Fechando as narrativas arturianas do *Mabinogion*, temos os três romances: *Peredur Filho de Efrog*, *O Conto da Dama do Poço* e *Geraint Filho de Erbin*, com contrapartidas francesas, sendo: *Perceval*, *Yvain* e *Erec et Enide*, todos de Chrétien de Troyes. Todas têm como plano de fundo a corte de Arthur na Grã-Bretanha, tendo cavaleiros do rei como protagonistas das estórias. Elas narram o encontro dos guerreiros com feiticeiras, serpentes, animais enormes, gigantes, tiranos. Assim, após distantes por um tempo da corte arturiana, os cavaleiros retornam tendo provado seu valor por sua bravura e proeza em armas. Cordo Russo aponta que, nos últimos anos, tem-se acredita que os contos galeses são produtos de processos complexos de reescrita a apropriação dos textos franceses e, portanto, "[...] podem ser consideradas traduções medievais que buscam acomodar seus textos de origem às demandas do público nativo e às tradições literárias atuais, bem como às suas convenções narrativas"[9] (CORDO RUSSO, 2019, p. 19).

Além do texto, Cordo Russo insere mapas explicativos da geografia do *Mabinogion*, guias de pronúncias de letras e nomes do galês médio, bem como uma longa introdução apresentando os

[9] Tradução própria. Em espanhol: "[...] pueden ser considerados como traducciones medievales que buscan acomodar sus textos-fuente a las demandas del público nativo y a las tradiciones literarias vigentes, así como a sus convenciones narrativas".

contextos dos contos e seu processo de tradução dos manuscritos originais. O trabalho de Cordo Russo, portanto, tem importante valor dentro os Estudos Medievais sul-americanos ao apresentar ao público uma tradução em língua latina de textos que, por anos, só puderam ser acessados em traduções inglesas ou traduções de traduções.