



HÉLADE

DOSSIÊ:

RELIGIÕES NO MUNDO ANTIGO

TRABALHOS DE:

ANA LÚCIA SANTOS COELHO

ANDRÉ BUENO

ATTILIO MASTROCINQUE

BRÁULIO COSTA PEREIRA

CLÁUDIA BELTRÃO DA ROSA

EDGAR LEITE

FEDERICO SANTANGELO

GILVAN VENTURA DA SILVA

GIORGIO FERRI

GREG WOOLF

JORWAN GAMA DA COSTA JUNIOR

MARÍA CECILIA COLOMBANI





HÉLADE

VOLUME 2, NÚMERO 2 - OUTUBRO DE 2016

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA (ICHF)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH)
NÚCLEO DE ESTUDOS DE REPRESENTAÇÕES E DE IMAGENS DA ANTIGUIDADE (NEREIDA)

REVISTA HÉLADE - ISSN: 1518-2541
ANO 2, VOLUME 2, NÚMERO 2
OUTUBRO DE 2016

EDITORES

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes (Editor-chefe) - Universidade Federal Fluminense (UFF)
Profa. Dra. Adriene Baron Tacla - Universidade Federal Fluminense (UFF)
Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima - Universidade Federal Fluminense (UFF)

ASSISTENTES DE EDIÇÃO

Grad. Thaís Rodrigues dos Santos - Universidade Federal Fluminense (UFF)
Grad. Geovani dos Santos Canuto - Universidade Federal Fluminense (UFF)

CONSELHO EDITORIAL

Profa. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira - Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)
Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves - Universidade Federal de Goiás (UFG)
Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)
Prof. Dr. Fábio Favarsani - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva - Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Profa. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano - Universidade de São Paulo (USP)
Profa. Dra. Monica Selvatici - Universidade Estadual de Londrina (UEL)
Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari - Universidade de Campinas (UNICAMP)

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Prof. Dr. Alvaro Hashizume Allegrette - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
Prof. Dr. Antonio Brancaglion Júnior - Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Prof. Dr. Andrés Zarankin - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Sir Barry Cunliffe - Universidade de Oxford (Inglaterra)
Profa. Dra. Elaine Hirata - Universidade de São Paulo (USP)
Dr. Elif Kaser Kayaalp - Universidade Mardin Artuklu (Turquia)
Prof. Dr. Fábio Duarte Joly - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
Prof. Dr. João Lupi - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena - Universidade Federal de Goiás (UFG)
Profa. Titular Lynette G. Mitchell - Universidade de Exeter (Inglaterra)
Profa. Dra. Márcia Severina Vasques - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Profa. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva - Universidade de São Paulo (USP)
Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP- Franca)
Profa. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos - Universidade de São Paulo (USP)
Profa. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva - Universidade de Coimbra (Portugal)
Profa. Dra. Maria Isabel d'Agostino Fleming - Universidade de São Paulo (USP)
PD Dr. Philipp W. Stockhammer - Universidade de Heidelberg (Alemanha)
Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Profa. Dra. Violaine Sebillotte Cuchet - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Professor Emérito Wolfgang Meid - Universidade de Innsbruck (Áustria)

A responsabilidade pelas opiniões emitidas, pelas informações e ideias divulgadas são exclusivas dos próprios autores.



URL: www.helade.uff.br

E-mail: revistahelade@gmail.com

Campus do Gragoatá - Rua Prof. Marcos Waldemar
de Freitas Reis, Bloco O, sala 507. Cep: 24210-201
- Niterói - RJ

SÉRIE ANTIGA

Volume 1, Número 1 - 2000
Volume 1, Número 2 - 2000
Volume 2, Número 1 - 2001
Volume 2, Número 2 - 2001
Volume 2, Número Especial - 2001
Volume 3, Número 1 - 2002
Volume 3, Número 2 - 2002
Volume 4 - 2003-2004
Volume 5 - 2005

	Seções
Editorial	p. 5
Dossiê	p. 9
Tema Livre	p. 107
Normas de Publicação	p. 133
Próximo Dossiê	p. 135

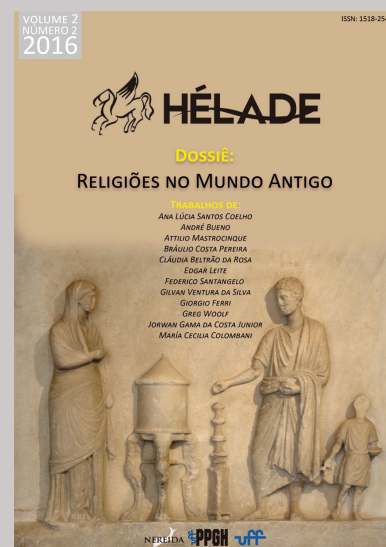


Imagem da Capa

Relevo romano (séc. I d.C.). Localização:
Glyptothek, Munich - sala 10 (Saal des Alexander).

SUMÁRIO

EDITORIAL

- 5** **RELIGIÕES NO MUNDO ANTIGO**
Claudia Beltrão da Rosa
- DOSSIÊ: RELIGIÕES NO MUNDO ANTIGO**
- 9** **LEI E ADIVINHAÇÃO NA REPÚBLICA ROMANA TARDIA**
Federico Santangelo
- 25** **OS SÁLIOS E OS ANCILIA**
Giorgio Ferri
- 35** **OCTOBER EQVVS**
Attilio Mastrocinque
- 43** **ONLY CONNECT? NETWORK ANALYSIS AND RELIGIOUS CHANGE IN THE ROMAN WORLD**
Greg Woolf
- 59** **A MENORÁ E A ÁRVORE DA VIDA**
Edgar Leite
- 66** **BUDISTAS NO MEDITERRÂNEO**
André Bueno
- 77** **LUGARES DO SAGRADO NA CIDADE PÓS-CLÁSSICA: LIBÂNIO E A REFORMA DO
PLETHRION DE ANTIOQUIA**
Gilvan Ventura da Silva
- 84** **O FESTIVAL DO RIO NAS METAMORFESES DE APULEIO: UM ARQUÉTIPO DE FESTIVAL
GRECO-ROMANO? APLICAÇÃO DE ABORDAGEM POLITÉTICA**
Bráulio Costa Pereira
- 92** **PARA ALÉM DA DICOTOMIA POLITEÍSMO X CRISTIANISMO: UM ESTUDO DE CASO
SOBRE A RELIGIÃO ROMANA EM LIVROS DIDÁTICOS BRASILEIROS**
Jorwan Gama da Costa Junior

TEMA LIVRE

108 AS MULHERES DE OVÍDIO: *PUELLAE, FEMINAE, MULIERES, DOMINAE ET AMICAE*
Ana Lucia Santos Coelho

119 TRAS LAS MARCAS DE LO FEMENINO. ESPACIOS, OBJETOS Y FUNCIONES QUE HACEN AL
COLECTIVO
María Cecilia Colombani

133 **NORMAS DE PUBLICAÇÃO**

135 **PRÓXIMO DOSSIÊ**

EDITORIAL

RELIGIÕES NO MUNDO ANTIGO

CLAUDIA BELTRÃO DA ROSA¹

As grandes religiões atuais são fenômenos antigos. Isso é válido para o judaísmo, presente em várias cidades em torno do Mediterrâneo, e para o cristianismo em suas variedades. É também válido para o islamismo, uma religião oriunda do criticismo dos antigos politeísmos e de vertentes regionais judaicas e cristãs que, como o judaísmo e o cristianismo, também incorporou material clássico em sua cultura religiosa-intelectual. E além do enquadramento estrito do Mediterrâneo, as grandes tradições religiosas atuais são também “antigas” – o hinduísmo, o budismo, ou o confucionismo, e.g.

Estudar as religiões da antiguidade, contudo, é um desafio em vários sentidos e, talvez, um dos mais graves seja o fato de que, mesmo nas universidades, o estudo das sociedades antigas não é (ainda) uma prioridade no Brasil. Tal estudo nos leva a olhar para além das nossas fronteiras nacionais, culturais etc., ao passo que nos permite um acesso a um patrimônio cultural comum a vários povos atuais. É certo que esse patrimônio foi – e ainda é – objeto de disputas e conflitos identitários e, desde

pelo menos o século XIX, o patrimônio histórico e as religiões foram vinculados à identidade dos Estados e das nações, que projetaram em seus mitos fundadores aquilo que definiram como sendo sua *essência*. Nessa busca de *essências*, monumentos e documentos foram investidos de funções muito importantes – às vezes, muito perigosas – para a vida em comum.

O estudo das sociedades da antiguidade nos fornece ferramentas e instrumentos cognitivos para compreender, dentre outras, afirmações concernentes a identidades – dos outros e de nós mesmos. E o estudo das religiões desempenha um papel destacado nessa compreensão. Ele nos permite opor aos discursos sectários as “armas” da história, da filologia, da arqueologia etc., desconstruindo os mitos modernos. Permite-nos abandonar os fantasmas das origens, dos passados imaginários, desmontando interpretações tendenciosas sobre o passado. Com ele, podemos contestar e superar equívocos modernos – intencionais ou não – sobre o “milagre grego”, o “gênio romano” e coisas do tipo, bem como superar a dialética hegeliana e seus herdeiros que viam as religiões na história tendendo ao monoteísmo de tipo cristão. Os antigos gre-

¹ Profa. Associada de História Antiga da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

gos, romanos, judeus, cristãos etc. são tão distantes de nós quanto os aborígenes australianos atuais, e conhecê-los nos ajuda a desmontar os panos de fundo ideológicos de sua absoluta proximidade.

É certo que cada geração escreve sua própria história, e a história antiga de hoje é diferente das várias histórias antigas do passado. Paul Veyne, há quarenta anos, em sua Aula Inaugural no *Collège de France*, disse que a história só existe em relação às questões que nós lhe colocamos, e se perguntava quais seriam as questões que convinha fazer ao passado.² Sigamos Paul Veyne neste ponto, dada sua frequência em bibliografias de cursos de História no Brasil e, mais ainda, pela atualidade de suas declarações: para ele, o ofício do historiador comporta dois aspectos, a erudição e a conceptualização. A pesquisa em história antiga exige que lancemos mão de vários recursos da erudição *antes* que possa ser formulado um novo questionamento, uma nova problemática. A história tem em Jano bifronte seu patrono: de um lado, o trabalho metódico com a documentação; de outro, o questionamento desses documentos. De um lado, a lide com a documentação; de outro, a problemática. Manejar as técnicas de pesquisa e os conceitos, e então a antiguidade se torna cada vez menos familiar e mais estranha, fazendo-nos rever preconceitos arraigados sobre a universalidade das ideias e dos comportamentos que, lamentavelmente, ainda são frequentes, permanecendo em uso e ativos, sendo propalados nos *mass media*, nas redes sociais, em campanhas políticas, em escolas, em universidades, no momento em que assistimos a uma exacerbação da religiosidade e de conflitos de base religiosa, que ressurgem como a fênix, com um vigor renovado.

Estudos sobre os discursos e as práticas religiosas da antiguidade vêm revelando aspectos antes insuspeitados das sociedades, e as religiões demonstraram ser um objeto de pesquisa de fundamental importância para a compreensão da experiência humana no tempo e no espaço. A pesquisa antiquista já ultrapassou uma ideia de

“religião” compreendida como uma “essência trans-histórica”, existindo como um fenômeno eterno e unitário. Ao contrário, as religiões mudam com o tempo e as circunstâncias, e também muda aquilo que as pessoas entendem como sendo “religião”. As religiões, portanto, não são fixas, nem unitárias, e nem mesmo coerentes, e estão invariavelmente mudando, adaptando-se, recriando-se em realidades intersubjetivas. São fenômenos inerentemente sociais, criando experiências e significados compartilhados, práticas e imagens que são comunicadas e ensinadas. As pesquisas sobre as religiões antigas vêm se sucedendo em um ritmo acelerado nas últimas décadas graças, principalmente, ao diálogo interdisciplinar, o que permitiu a ampliação dos *corpora* documentais e, sobretudo, a reavaliação de dados e conclusões baseadas em documentos da tradição manuscrita e outros a partir de novas premissas, renovando a compreensão de temas já explorados pela historiografia sobre a antiguidade. As religiões antigas surgem sob novas luzes como elementos centrais na pesquisa e na compreensão, por exemplo, dos sistemas culturais, políticos, intelectuais e institucionais das sociedades do passado.

Ainda assim, as religiões da antiguidade formam um tema de estudo complexo *per se*, pois, seguindo-se uma das religiões atuais ou não, todos nós fomos formados – ou deformados – por dezesseis séculos de monoteísmo, e não é possível abandonar nosso mundo de compreensão e saltar simplesmente para outro. Desse modo, os contrassensos são vários e persistentes. Mas, não apenas no que tange à religião, como também em relação a outras manifestações culturais da antiguidade, é preciso ultrapassar o enquadramento do pensamento judaico-cristão. É certo que muitos estudos nos habituaram, nos últimos anos, à observação da alteridade. Mas a reiteração da necessidade da observação das categorias discursivas, religiosas e ideológicas das sociedades antigas merece ser feita, posto que o próprio desenvolvimento dos estudos sobre as práticas e os discursos religiosos da antiguidade ainda se dá pleno de ideias fundadas em “premissas monoteístas” que agem como pano de fundo de boa parte da pesquisa sobre a religião, analisando-a a partir de categorias religiosas judaico-cristãs.

² VEYNE, P. *L'inventaire des différences*. Paris: Éditions du Seuil, 1976, publicado no Brasil pela Ed. Brasiliense, em 1983, sob o título *O Inventário das Diferenças*.

Este dossiê congrega artigos de estudiosos brasileiros e estrangeiros que lidam com práticas e crenças religiosas da antiguidade, observando aspectos religiosos cruciais para a compreensão das sociedades analisadas, bem como lidam com a transformação de práticas e crenças religiosas que levaram à formação de novas fronteiras e novos conhecimentos para os grupos humanos. As religiões antigas são aqui entendidas como um *spectrum* de ações, crenças, experiências, conhecimentos e comunicações com seres e agentes super-humanos, incluindo, mas não se limitando a “deuses”, “demônios”, “anjos”, “heróis” e outras personagens transcendentais. A ritualização e as elaboradas formas de representação e apresentação dessas ações e experiências e desses seres e agentes são um tema de pesquisa atual para diversos ramos especializados em regiões, épocas, tradições e *corpora* documentais particulares.

A institucionalização da religião, assim como os papéis religiosos; a construção da religião como conhecimento; os rituais como produtos de contextos históricos e sujeitos à mudança, como testemunhos de tensões sincrônicas e/ou diacrônicas; os espaços das experiências religiosas, compartilhados por indivíduos ou grupos em santuários públicos ou privados, ou o espaço móvel dos festivais e procissões; o espaço religioso virtual da comunicação literária e os discursos intelectuais sobre a religião; os diferentes modos de apropriação das religiões, de comunicação com o “outro” invisível, representado ou epifânico; rituais e *performances* e sua relação com o corpo, em que movimentos e gestos são elementos fundamentais na percepção e estruturação de mundos religiosos; as imagens de deuses e de rituais e a criação de sentimentos e conhecimentos compartilhados, criando regimes de visualidade, são temas caros aos estudos sobre as religiões antigas, permitindo a análise de culturas religiosas criadas pelas interações interpessoais e intergrupais, pela imitação, apropriação de gestos, imagens e conhecimentos que criam comunidades fundamentadas em memórias compartilhadas, sempre sujeitas a mudanças. A intenção de reunir “religiões” diversas, especialistas, disciplinas e enfoques variados visa ao cruzamento ou à redefinição de fronteiras

disciplinares e convida ao engajamento com discussões contemporâneas nos campos da pesquisa e do ensino das religiões, da história antiga, e das ciências humanas e sociais em geral.

DOSSIÊ

Religiões no Mundo Antigo

Claudia Beltrão da Rosa (org.)

LEI E ADIVINHAÇÃO NA REPÚBLICA ROMANA TARDIA*

FEDERICO SANTANGELO¹

Tradução: Cláudia Beltrão

Resumo: Este artigo lida com as interseções entre lei e adivinhação na República romana tardia, enfocando principalmente a evidência de Cícero e alguns termos recorrentes em suas obras, notadamente *divinatio* e *prudencia*. Outros materiais comparativos farão parte da discussão, bem como a evidência de outros autores romanos, especialmente Plauto. É enfatizado um importante grau de afinidade entre lei e adivinhação e sua forte ligação com o conhecimento especializado e as respostas autorizadas.

Palavras-chave: Adivinhação, predição, lei, previsão, jurisprudência, conhecimento, República romana, Cícero.

INTRODUÇÃO

Se alguém digitar “lei de adivinhação” em um site de busca, uma série de referências a dois interessantes eventos recentes surgirá. Em 1951, um

estatuto foi aprovado pela Assembleia Geral da Carolina do Norte pelo qual era “ilegal para qualquer pessoa praticar as artes da frenologia, quiromancia, clarividência, adivinhação e outras técnicas de tipo similar nas regiões acima mencionadas”.² Em fins dos anos 90, uma coalizão de neopagãos, médiuns e autoproclamadas bruxas iniciaram uma campanha para a abolição da lei, que foi finalmente aprovada pela Assembleia Geral da Carolina do Norte em 2003, e endossada pelo Governador do Estado em 2004. Em dezembro de 2007, a Câmara do Tadjiquistão aprovou uma lei punindo aqueles que se dedicassem à feitiçaria e à cartomancia com uma multa equivalente a aproximadamente 100 euros (entre trinta e quarenta vezes o valor do salário

² Ver: http://www.oldenwilde.org/oldenwilde/gen_info/blk_rib/nclaw_info.html. Último acesso em 18/07/2016. A lei inclui uma importante exceção: ela não proíbe “a prática amadora da frenologia, quiromancia, cartomancia e clarividência em ambientes escolares ou religiosos, desde que realizados nos edifícios escolares ou religiosos.”

¹ Senior Lecturer in Ancient History. School of History, Classics and Archaeology, Newcastle University.

mínimo mensal do país). A lei teve um ativo apoio do Presidente Imomali Rakhmon, que ainda em 2007 aprovara novas leis introduzindo multas por casamentos e funerais extravagantes – uma revisão das antigas leis suntuárias, suponho, apesar de o Presidente Rakhmon tê-las apresentado como parte de um programa de combate à pobreza.³ Em 2015, “magia e bruxaria” foram criminalizadas e punidas com sentenças de até sete anos.⁴

Como se sabe, há evidências de tentativas de limitar a adivinhação com medidas legais sob a República romana também. Pensemos nos eventos de 213 AEC, quando o Senado instruiu o pretor urbano para controlar os “sacrificadores e profetas” (*sacrificuli ac uates*) ativos em Roma e uma série de textos relativos a rituais divinatórios e sacrificiais foi confiscada; ou na expulsão dos astrólogos “caldeus” em 139 AEC. A famosa passagem de Catão de que o *uilius* sob nenhuma circunstância deveria procurar o conselho do *haruspex*, do *augure* ou do *vidente caldeu*, não pertence a um contexto legal, certamente, mas fala muito sobre as armadilhas

que a adivinhação descontrolada representava para alguém na posição de Catão.⁵

Neste artigo, contudo, não tenho a intenção de desenvolver a relação entre adivinhação e lei sob o ângulo da repressão e do controle. Eu gostaria de explorar as ligações e a interação entre a adivinhação e a lei em um sentido positivo, por assim dizer, discutindo as linhas de contato entre essas duas áreas cruciais da vida intelectual romana. As afinidades entre a adivinhação e a lei têm sido amplamente exploradas pela literatura especializada em uma série de diferentes culturas, especialmente do ponto de vista antropológico. O mais conhecido exemplo é, provavelmente, o dos Azande, a população centro-africana estudada pelo antropólogo inglês Edward Evans-Pritchard nos anos 1930, que usavam métodos divinatórios na solução de disputas judiciais: acreditava-se que uma galinha podia ser o agente que transmitiria a voz dos ancestrais. Levava-se ao animal uma questão sobre um crime que supostamente ocorrera: ele era, então, alimentado com veneno; se morresse, considerava-se uma resposta afirmativa; se sobrevivesse, o contrário era verdadeiro. A performance deste ritual assegurava uma decisão legítima; como tem sido observado, as galinhas têm uma função que não é conceitualmente distinta à da lei, conferindo legitimidade a um processo decisório. (EVANS-PRITCHARD, 1937; MANSELL, THOMSON, METEYARD, 2004, p. 31-35.)

O papel de práticas divinatórias similares em decisões legais tem sido observado em outros contextos culturais. O ritual conhecido como *ordálio*, no qual o acusado enfrenta injúrias potencialmente

³ Ver: <http://uk.reuters.com/article/oddlyEnoughNews/idUKL1256765520071212>, último acesso em 18/07/2016. Cf. também a recente decisão do Supremo Tribunal Mexicano em 2 de junho de 2010, na qual “a descrição de fraude tipificada contida no Código Penal do Estado de San Luis Potosí, que pune aquele que tirar proveito inadequado de preocupações, superstições ou da ignorância do povo, por meio de alegadas invocações espirituais, adivinhações ou curas ou outros procedimentos falhos em validade técnica ou científica” é declarada constitucional (texto completo disponível em <http://sjf.scjn.gob.mx/sjfsist/Documentos/Tesis/164/164052.pdf>, último acesso em 03/09/16).

⁴ Ver: <http://en.news-4-u.ru/the-president-of-tajikistan-has-criminalized-witchcraft.html>, último acesso em 03.09.16. Cf. também a recente decisão do Supremo Tribunal Mexicano em 2 de junho de 2010, na qual “a descrição de fraude tipificada contida no Código Penal do Estado de San Luis Potosí, que pune aquele que tirar proveito inadequado de preocupações, superstições ou da ignorância do povo, por meio de alegadas invocações espirituais, adivinhações ou curas ou outros procedimentos falhos em validade técnica ou científica” é declarada constitucional (texto completo disponível em <http://sjf.scjn.gob.mx/sjfsist/Documentos/Tesis/164/164052.pdf>, último acesso em 03/09/16).

⁵ Confiscos em 213 AEC: Lívio, *Ab urbe condita* 25.1.6-12; 25.12. Expulsão dos astrólogos caldeus em 186 AEC: Valério Máximo, *Facta et dicta memorabilia* 1.3.3.; Catão, *De agricultura* 5.4: [*uilius*] *haruspices, augures, hariolum, Chaldaeum nequem consuluisse uelit*. Cf. também, para o período imperial, as diversas tentativas para proibir a consulta a astrólogos e adivinhos *de salute principis*: ver, e.g., Ulpiano, *Collatio* 15.2.3; Paulo, *Sententiae* 5.21.3; *Codex Theodosianus* 16.10.12. Para uma recente reconsideração do lugar da astrologia na sociedade romana, ver RIPAT, 2011 e SANTANGELO, 2013, p. 246-258.

fatais a fim de provar sua inocência, tem sido estudado entre os Efik, povo localizado na província da Calaba, na Nigéria, e também no Caribe (SIMMON, 1956, esp. p. 224. VAN DER VELDEN, 2008, p. 310-329).⁶ É equivocado rejeitar o ordálio como uma prática pagã, ou uma prática confinada a cenários exóticos. Ela foi amplamente atestada em toda a Europa Alto-Medieval, em que “julgamentos pelo fogo e pela água” foram um importante fator do sistema jurídico criminal (BARTLETT, 1986). Na Inglaterra, esses julgamentos foram abolidos somente em 1215, quando foram substituídos pelo advento do sistema dos júris, mas o uso de práticas divinatórias e mágicas para a detecção de criminosos continuou em contextos privados por muitos séculos.⁷

Voltando a contextos anteriores e completamente diferentes, na China do século III AEC, a interação entre lei e adivinhação surge em situações muito interessantes. Os túmulos de oficiais escavados em Yunmeng e Baoshan mostraram que textos legais desempenharam um papel no ritual funerário, e que, de fato, esses textos eram parte do material que supostamente acompanhava o morto à sua nova vida. Eles podiam incluir um grupo de regras sobre a conduta oficial ou sobre temas como a manutenção do registro público. O material descoberto no túmulo de Baoshan inclui alguns textos divinatórios, que têm a ver com procedimentos de exorcismos e purificação: o adivinho age como um médico, ou, de fato, como um juiz, identificando o espírito que estava causando uma doença e estabelecendo sua relação com o paciente. Um texto do túmulo Yunmeng lida com técnicas divinatórias que capacitam a apanhar um ladrão; aparentemente, o momento em que um crime ocorreu podia revelar algo sobre a identidade do agressor (LEWIS, 2007, p. 227-230). Uma recente obra sobre o Tibete do século VIII EC mostra que as decisões legais frequentemente envolviam o uso de cleromancia. O uso de dados ou dos manuais de adivinhação em contextos legais é bem atestado neste período e era um ele-

mento essencial do complexo sistema legal e burocrático. O uso dos dados podia ter um papel central nos processos de decisão: magistrados os utilizavam como um instrumento para legitimar suas decisões ao atribuí-las a poderes superiores (DOTSON, 2007, esp. p. 29-32). Contudo, é interessante que regras claras estabeleciam quando os dados podiam ser usados ou não: uma vez que um contrato entre duas partes fora concluído, a cleromancia não podia ser usada em uma disputa legal (DOTSON, 2007, p. 40). Como no caso de várias sociedades, a adivinhação só faz sentido no interior de um quadro específico de regras e restrições. As premissas conceituais dessas práticas são claras: ao delegar a solução de uma controvérsia legal a um procedimento divinatório o apoio divino é solicitado e o resultado do processo é integralmente legitimado (ROSENSTEIN, 1995; STEWART, 1998).

Outro aspecto da relação entre adivinhação e lei vem à tona em um ritual divinatório conhecido como *namburbi*, bem atestado no antigo Oriente Próximo; grande parte das evidências deste ritual vem da biblioteca do rei Assurbanipal (685 – c. 627 AEC), em Nínive. *Namburbis* eram baseados na premissa de que presságios são sinais da ira dos deuses, que eram enviados aos homens, exigindo uma resposta ritual apropriada. Os deuses então julgavam a adequação dessa resposta, como um tribunal o faria. A pessoa que recebera o sinal hostil se apresentava diante do tribunal dos deuses, pedindo-lhes que evitassem o destino que lhe fora atribuído. Se o ritual fosse bem sucedido, os deuses evitariam a punição prevista no presságio. Os rituais de extispicina tem um perfil similar: a tarefa do adivinho é estabelecer um veredito, endereçando-se aos deuses e pedindo-lhes para dar um veredito no caso em discussão. A terminologia usada em contextos divinatórios é a mesma utilizada em contextos judiciais seculares. Shamash, o Deus Sol, que tinha um papel central em uma série de consultas divinatórias, é chamado “o senhor do veredito” e “Juiz do Céu e da Terra” (MAUL, 1999). A adivinhação é um instrumento que permite a produção de julgamentos divinos e provê um quadro no qual a lei divina é estabelecida.

O desenvolvimento da jurisprudência romana e a complexidade do contexto social no qual ela se formou são, em muitos aspectos, não comparáveis

⁶ Agradeço ao Dr. Van der Velden pelas discussões e apoio prático.

⁷ Ver BAKER, 1990, p.5-6, 578-579. Sobre o fim das ordálias na Europa em geral, ver BARTLETT, 1986, p. 34-102; sobre desenvolvimentos posteriores, o ponto de partida é THOMAS, 1971, esp. p. 252-264.

aos exemplos que foram discutidos até aqui. Vale a pena mencionar brevemente um caso isolado: uma passagem de Ulpiano mostra que quando um astrólogo ou um adivinho ilegal (*qui aliquem illicitam divinationem pollicetur*) alegava que alguém era culpado de roubo, era passível de ser punido no caso de a alegação ser incorreta (embora eles não pudessem ser processados por difamação sob o edito pretoriano).⁸ Contudo, a afinidade epistemológica entre a adivinhação e a lei merece ser explorada no contexto da Roma republicana também, por várias razões. Em primeiro lugar, tanto a adivinhação quanto a lei foram constituintes importantes da vida intelectual romana, e ambas tiveram um desenvolvimento excepcional, especialmente entre os séculos II e I AEC. A contribuição que tiveram no desenvolvimento da cultura romana e, de fato, na coesão do império, foi verdadeiramente notável. Com efeito, pode ser dito que o lugar da adivinhação e da lei na sociedade e na cultura romanas não é comparável em outros contextos e foi o resultado de desenvolvimentos típicos de, e peculiares a, Roma. Elas não têm qualquer paralelo em qualquer outra sociedade antiga, e são um importante aspecto do legado romano. Em segundo lugar, a adivinhação e a lei merecem ser discutidas em associação porque ambas foram muito importantes para a prática e o exercício do poder na República: ambas lidaram com questões do poder, influenciaram e dirigiram as escolhas das elites, e estiveram profundamente engajadas com as mudanças que o próprio conceito de poder sofreu nos últimos dois séculos da República. Em terceiro lugar, a adivinhação e a lei eram ambas profundamente afetadas pelas alterações na cultura romana neste mesmo período. Foram ambas afetadas pela emergência de discursos profissionais competidores entre os séculos II e I AEC. Desenvolvimentos tão diversos quando a emergência da

jurisprudência romana, a crescente influência dos harúspices nos negócios políticos romanos, a chegada das teorias gramaticais helenísticas a Roma, a ascensão da literatura antiquária e geográfica, e mesmo a iniciativa estatal que levou à elaboração do novo *corpus* dos Livros Sibílicos após o incêndio de 83 AEC são, todos, aspectos das mudanças culturais complexas que ocorreram nas últimas décadas da República. Esses processos levaram a uma considerável extensão do escopo do debate intelectual romano e, por outro lado, à emergência de novos ramos do conhecimento especializado. Em quarto lugar, tanto adivinhos quanto advogados, em Roma e alhures, expressavam usualmente seus conhecimentos através de sentenças de experts e respostas – em latim, *responsa*. Essas eram uma forma específica de aconselhamento especializado, o qual podia ser específico e genérico, particular e universal, intrusivo e não vinculante, dependendo da ocasião, do clima e do contexto nos quais eram praticadas e produzidas.⁹ Finalmente, e talvez mais significativamente, a lei e a adivinhação eram, ambas, formas de controle do futuro ou, de fato, tentativas de assegurar tal controle.¹⁰ Eram, ambas, formas específicas e especializadas de predição.

⁹ Sobre o lugar dos *responsa* na cultura tardo-republicana ver RAWSON, 1985, p. 201-206, e SCHIESARO, 2007, p. 62-90, 71-73.

¹⁰ Cf. Cícero, *De legibus* 1.19: *itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere, eamque rem illi Graeco putant nomine nomon suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo. nam ut illi aequitatis, sic nos delectus vim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est iuris exordium. ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula* (E então eles acreditam que a lei é a inteligência, cuja função natural é comandar a conduta correta e proibir os erros. Eles pensam que esta qualidade deriva seu nome em grego da ideia de garantir a cada um o que é seu, e na nossa linguagem isso foi nomeado a partir da ideia de escolha. Pois assim como eles atribuíram a ideia de equidade à palavra lei, nós lhes demos a de escolha, embora ambas as ideias se apliquem adequadamente à lei. Agora, se isso é correto, como penso que é em geral, então a origem da justiça deve ser encontrada na lei, pois a lei é uma força natural; ela é a mente e a razão do homem inteligente, o padrão pelo qual justiça e injustiça são medidas; trad. Clinton W. Keynes, modificada). Ver as valiosas observações sobre a analogia entre jurisprudência e ciência augural em HARRIES, 2006, p. 166-168.

⁸ *Digesta* 47.10.15.13 (Ulpiano 77 *ad ed.*): *si quis astrologus vel qui aliquem illicitam divinationem pollicetur consultus aliquem furem dixisset, qui non erat, iniuriarum cum eo agi non potest, sed constitutiones eos tenent* (Se algum astrólogo ou alguém oferecendo outra forma de clarividência ilícita, ao ser consultado, disser que outro alguém é um ladrão quando não o é, não haverá ação on injúria contra ele, mas ele é responsabilizado segundo os termos dos decretos imperiais, trad. baseada em Joseph A. C. Thomas). Sobre esta passagem, ver FÖGEN, 1993, p. 57-58.

Com este pano de fundo, pretendo me concentrar em três problemas neste artigo. Primeiro, eu lidarei com o debate tardo-republicano sobre a relação entre augúrio e adivinhação, que pode ser entendido como parte de uma reflexão mais ampla sobre a lei augural. Em segundo lugar, discutirei alguns usos da palavra *diuinitio* em um contexto legal, tentando considerar como as fronteiras entre adivinhação e lei foram debatidas e definidas entre os séculos II e I AEC. Por fim, explorarei os conceitos de *prudentia* e *prudens*, cuja relação com as esferas divinatória e legal exige uma análise mais aprofundada.

AUGÚRIO VS ADIVINHAÇÃO?

Começamos pelo Livro 1 do *De divinatione* de Cícero. Qualquer que seja o viés escolhido para a interpretação do diálogo (e devo confessar que sou parte de uma minoria que o vê como uma séria crítica da adivinhação e de sua função pervasiva na política e na sociedade romana), é incontroverso que a polemica entre Quinto e Marco se torna às vezes bastante agressiva.¹¹ O ponto mais forte de Quinto é que o próprio Marco é um áugure e não pode defender o caso contra a adivinhação com credibilidade (1.105). De fato, ele deveria fazer a “defesa” dos *auspicia: auspiciorum patricinium*.¹² A resposta de Marco é extremamente interessante: o augúrio não deve ser visto como uma forma de adi-

vinhação. Ele é um áugure romano, não um áugure marso, e a adivinhação não é parte de sua competência. Ele não é o tipo de áugure que prediz o futuro pela observação do voo dos pássaros, ou “pela observação de outros signos” (2.70); mais tarde, ele diz que as antigas ciências augurais eram apenas superstição.¹³ A tarefa do áugure é realizar um ritual e interpretar os signos de não hostilidade dos deuses. Marco admite que originalmente o augúrio fosse visto como tendo uma dimensão divinatória, e que a ciência augural era capaz de predizer o futuro, mas esta interpretação fora então superada – a antiguidade estava errada em muitos aspectos, diz Marco.

O conhecimento augural tinha como objeto o ritual, não a predição: este é um fator crucial de diferenciação deste conhecimento da disciplina etrusca. Nós precisamos observar o desenvolvimento da adivinhação pública em Roma, incluindo a ascensão dos harúspices ao centro da arena política romana e seu crescente sucesso no século II AEC: foi a partir da sua ascensão que encontramos profecias explícitas e detalhadas se tornando parte do discurso público.¹⁴ Marco advoga que o augúrio é baseado

¹¹ Estou, portanto, mais inclinado a seguir LINDERSKI, 1982, e TIMPANARO, 1994, que BEARD, 1986, e SCHOFIELD, 1986; ver SANTANGELO, 2013, p. 10-36. Quinto repetidamente acusa Marco de ser inconsistente em relação à adivinhação: *De divinatione* 1.12.19 (prodígios anunciando a conspiração de Catilina) – resposta em 2.20.46; *De divinatione* 1.28.59 (um sonho com Mário) – resposta em 2.67.140; *De divinatione* 1.32.68 (sua reação ao presságio antes de Farsália) – resposta em 2.55.114. Para uma diferente interpretação da polêmica entre Quinto e Marco, ver SCHULTZ. 2009, p. 202-205.

¹² Cícero, *De divinatione* 1.47.105 [fala de Quinto]: *quid de auguribus loquar? tuae partes sunt, tuum, inquam, auspiciorum patrociniū debet esse* (Porque eu preciso falar dos áugures? Este é o teu círculo, digo, e a defesa dos auspícios tem de ser tua). Scheid (1987-1989, p. 127-128) destaca que algumas características do *de divinatione* remetem à oratória judicial: o uso do termo *quaestio* é significativo neste ponto, e esta ocorrência de *patrociniū* também.

¹³ Cícero, *De divinatione* 2.70 [fala de Marco]: *‘difficilis auguri locus ad contra dicendum.’ Marso fortasse, sed Romano facillimum. non enim sumus ii nos augures, qui avium reliquorumue signorum observatione futura dicamus. et tamen credo Romulum, qui urbem auspiciato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurando scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam uidemus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegio auctoritas.* (“Argumentar contra os auspícios é uma tarefa difícil, você diz, para um áugure fazer”. Sim, para um marso, talvez; mas muito fácil para um romano. Pois nós, áugures romanos, não somos o mesmo tipo de áugures que preveem o futuro pela observação do voo dos pássaros e outros signos. E, também, acredito que Rômulo, que fundou a cidade pelos auspícios, acreditava que o augúrio era uma arte útil para prever as coisas que virão, pois os antigos tinham visões equivocadas em muitos assuntos; mas nós percebemos que a arte sofreu mudanças, devido à experiência, educação, ou ao longo lapso de tempo. Contudo, por respeito à opinião das massas e por causa do grande serviço ao Estado, as práticas augurais, a disciplina, os ritos religiosos, as leis e a autoridade do colégio augural foram mantidos).

¹⁴ Os *vates* que atuavam na Roma republicana também produziam profecias, mas elas raramente eram reconhecidas ou incluídas no quadro institucional da adivinhação pública: cf. a notável exceção dos *carmina Marciana*, em Lívio, *Ab urbe condita* 25.12. Ver SANTANGELO, 2013, p. 149-173.

em um grupo diferente de práticas. Os áugures interpretam signos augurais, que são avisos, ou signos de que uma ação é permitida pelos deuses. Eles não revelam o veredito do destino, nem antecipam o resultado de qualquer ação.

Esta passagem é apenas um momento em um debate técnico vívido e complexo. Cícero desenvolve o tópico de modo aprofundado em uma obra em que supostamente se dedicou ao problema, um tratado *De auguriis*.¹⁵ Cícero não se refere a ele em *De divinatione*, e a discussão sobre a ciência augural é encerrada por uma breve promessa de lidar com o problema de modo aprofundado em outra ocasião; isso provavelmente significa que o tratado ainda não tinha sido publicado em 44 AEC, ou mesmo que ainda não tinha sido escrito. De todo modo, é certo que Cícero estava reunindo informações detalhadas sobre o tópico ainda em 50, durante seu governo na Cilícia, quando escreveu a seu companheiro áugure Ápio Claudio Pulcro solicitando que lhe enviasse uma cópia de sua obra sobre o augurato.¹⁶

O resultado desta pesquisa pode ser encontrado em uma importante passagem do *De legibus* (2.32-33), quando Ático diz explicitamente que alguns membros do colégio augural pensavam que os auspícios existiam somente para o bem da República, enquanto outros afirmavam que eles estavam em pé de igualdade com a adivinhação (*disciplina vestra quase divinare videatur posse*).¹⁷

¹⁵ Evidências para o *De auguriis* de Cícero: Cícero, **De divinatione** 2.76; Cícero, **Ad familiares** 3.9.3. no tocante à literatura tardo-republicana sobre os augúrios e os auspícios ver HARRIES, 2006, p. 164-166.

¹⁶ Cícero, **De divinatione** 2.74-75; **Ad familiares** 3.9.3 (escrita em Laodiceia, em 50 AEC). Cícero já tinha recebido o que parece ser a primeira parte da obra em junho de 51 AEC (*illo libro augurali*), que lhe era dedicada: **Ad familiares** 3.4.1.

¹⁷ Cícero, **De legibus** 2.32-33. Ático: *sed est in conlegio vestro inter Marcellum et Appium optimos augures magna dissensio— nam eorum ego in libros incidi—, cum alteri placeat auspicia ista ad utilitatem esse rei publicae composita, alteri disciplina vestra quase divinari videatur posse. hac tu de re quaero quid sentias. Marcus: egone? divinationem, quam Graeci mantiken appellant, esse sentio, et huius hanc ipsam partem quae est in avibus ceterisque signis (quod) disciplinae nostrae. si enim deos esse concedimus, eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi, et posse nobis signa re-*

A resposta de Cícero é complexa, e parece, à primeira vista, estar em desacordo com o ponto de vista expresso no *De divinatione*, 2: a adivinhação existe, e observar o voo dos pássaros é um de seus aspectos, e uma das prerrogativas do augúrio. Contudo, a ciência augural (*disciplina et ars augurum*) sofreu um claro declínio através dos séculos — *et vetustate et neglegentia*. No entanto, o augúrio já não tem uma função divinatória, a despeito do que seu companheiro áugure Ápio pensava, apesar de esta ainda ser usada, a despeito do que Marcelo,

rum futurarum ostendere, non video cur esse divinationem negem. sunt autem ea quae posui, ex quibus id quod volumus efficitur et cogitur. Iam vero permultorum exemplorum et nostra est plena res publica et omnia regna omnesque populi cunctaeque gentes, (ex) augurum praedictis multa incredibiliter vera cecidisse ... nec vero Romulus noster auspicato urbem condidisset, neque Atti Navi nomen memoria floreret tam diu, nisi omnes hi multa ad veritatem admirabilia dixissent. sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et neglegentia. ita neque illi adsentior qui hanc scientiam negat umquam in nostro collegio fuisse, neque illi qui esse etiam nunc putat. quae mihi videtur apud maiores fuisse duplex, ut ad rei publicae tempus non numquam, ad agendi consilium saepissime pertineret (Ático: ...mas há um grande desacordo em nosso colégio entre Marcelo e Ápio, ambos excelentes áugures; pois eu consulte seus livros e percebi que um pensa que os auspícios foram inventados para a utilidade do Estado, enquanto o outro pensa que sua arte é realmente capaz de adivinhação em algum grau. Eu gostaria de saber tua opinião sobre esta questão. Marco: Minha opinião? Parece-me que uma arte da adivinhação, chamada mantike pelos gregos, realmente existe, e que um ramo dela é esta arte particular que lida com a observação dos pássaros e outros signos — este ramo pertence à nossa romana ciência dos augúrios. Pois se admitimos que os deuses existam, e que o universo é regido por sua vontade, que eles estão atentos à raça humana, e que eles têm o poder de nos dar indicações sobre eventos futuros, então eu não vejo nenhuma razão para negar a existência da adivinhação... Além disso, os registros da nossa República, assim como os registros de todos os reinos, povos e raças, são plenos de múltiplas instâncias de maravilhosa confirmação das predições dos áugures sobre eventos subsequentes... Nem teria sido o caso de nosso próprio Rômulo tomar os auspícios antes de fundar Roma, nem o nome de Atio Navio seria rememorado todos esses anos, nem todas essas pessoas teriam feito profecias de notável acordo com a verdade. Mas, não há dúvida de que esta arte e ciência dos áugures tenham agora deixado de existir por conta da passagem do tempo e da negligência dos homens. Assim, eu não posso concordar com Marcelo, que nega que esta arte nunca foi possuída por nosso colégio, nem eu subscrevo a opinião de Ápio de que nós ainda a possuímos. O que creio é que entre nossos ancestrais ela teve um duplo uso, sendo às vezes empregada em crises políticas, mas, com mais frequência na decisão do curso de uma ação. Trad. de Clinton W. Keyes, modificada).

outro membro do colégio, acreditava. A contradição com o *De divinatione* não é muito profunda, afinal. Cícero claramente diz que não está envolvido em práticas divinatórias; a interpretação do augúrio no passado é apenas parcialmente significativa, e se ajusta bem com a celebração da Roma primitiva que é típica do *De legibus*. Em segundo lugar, o escopo geral e o propósito do *De legibus* deve ser considerado. Trata-se de uma obra que se propõe a estabelecer uma série de princípios, regras e instituições para uma comunidade ideal; Cícero pensa que o augurato é uma instituição valiosa, e precisa justificar sua existência usando argumentos mais positivos do que os que utiliza no *de divinatione*. A declaração em favor da existência da adivinhação não é, então, surpreendente. O *De legibus* é uma obra na qual o tema do consenso e da concórdia é forçosamente marcado, como é esperado no caso de uma obra que pretende estabelecer regras gerais; neste contexto não é surpreendente que Cícero escolhesse não criar uma questão discordante, provendo um elogio genérico à adivinhação. Além disso, não se deve esquecer que não há evidência de que o *De legibus* tenha sido publicado enquanto Cícero estava vivo, enquanto já evidências de que o *De divinatione* o foi. O que é frequentemente interpretado como uma contradição na visão ciceroniana do augúrio não foi percebida como tal por seus contemporâneos, e isso deve ser visto, afinal, como um desenvolvimento tardio da abordagem de Cícero ao problema. Os anos que separam o início da composição do *De legibus* da composição do *De divinatione* foram extremamente intensos para Cícero, e tiveram um grande impacto sobre ele. Daí a diferença de abordagem.

DIVINATIO

Não é surpreendente que Cícero faça amplo uso da palavra *divinatio* no *de divinatione*¹⁸. Mais importante ainda, ele fornece uma definição do que a palavra significa neste contexto no próprio início do livro 1: *divinationem, quam Graeci*

mantiken appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum.¹⁹ Em grande medida, o que nós entendemos por adivinhação romana ainda se baseia nesta definição, e este é um resultado da construção ciceroniana da *divinatio*. Muito da ambiguidade que encontramos nas ocorrências anteriores do termo *divinatio* na obra de Cícero é reduzida, e mesmo neutralizada por esta definição. Antes de tudo, um paralelo grego é claramente produzido: *mantike*, a arte dos adivinhos e videntes gregos. A relação etimológica e conceitual entre adivinhação e os deuses não é atendida pelo paralelo e não está em pauta. A adivinhação é um método que permite uma percepção antecipada do futuro: *praesensio* não implica o uso de categorias lógicas. Mas seria redutor confiná-la a esta esfera. A adivinhação é também uma forma totalmente legítima de conhecimento: ela é uma *scientia*.

A história do substantivo *divinatio* é instrutiva. Ele não é detectada antes de Cícero, e sua presença em autores pós-ciceronianos é um tanto esporádica, o que certamente não reflete o lugar que a adivinhação teve na cultura romana. O verbo *divinare* parece já em Plauto, em um contexto realmente instrutivo. Pirgopolinices está escondido em um quarto e Acrotelêucio reconhece sua presença ao notar seu cheiro no quarto. O *miles gloriosus* diz para si mesmo (Mil, 1257): *quia me amat, propterea Venus fecit eam ut divinaret*. A habilidade de adivinhar deriva de uma forma de inspiração divina: mesmo em um contexto cômico, o conceito básico que sustenta o ato de adivinhar é enunciado com clareza. É visível,

¹⁹ Cicero, **De divinatione** 1.1: *vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci mantiken appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum. magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere* (“Há uma antiga crença, proveniente dos tempos míticos e firmemente estabelecida pelo acordo geral do povo romano e de todas as nações, que algum tipo de adivinhação existe entre os homens; isto é o que os gregos chamam *mantike* – isto é, a clarividência e o conhecimento dos eventos futuros. Ela é uma coisa realmente esplêndida e útil – se tal faculdade existe – desde que por ela os mortais podem se aproximar do poder dos deuses”, trad. baseada em William A. Falconer).

¹⁸ Ver SANTANGELO, 2013, p. 47-56.

ao mesmo tempo, que o verbo *divinare* já tinha também dois sentidos: ele podia ser usado para se referir a uma adivinhação divinamente inspirada, que podia também ser profética, ou podia simplesmente se referir a uma suposição muito hábil. Não devemos nos restringir ao uso ocasional de *divinare* no contexto cômico; por outro lado, deve-se notar que o sentido complexo do verbo já era claro para Plauto, e seguramente para sua audiência. Não podemos dizer até que ponto essa percepção já levava a algum tipo de reflexão crítica sobre o escopo e os limites da adivinhação.

O sentido de *divinare* como “fazer uma previsão difícil” aparece em uma passagem da *Hecyra* de Terêncio: *plane hic divinat* (696: “é claro que ele prevê corretamente”). Ocorre também em uma passagem de Cícero no *Pro Quinctio*, seu primeiro discurso preservado, no qual ele ataca o modo pelo qual Névio prevê as intenções de Quinctio: “Em que momento, Névio, você pensa que Quinctio deveria ser defendido em sua ausência, ou como? Então, quando você pediu licença para tomar posse de seus bens? Ninguém estava presente, pois ninguém poderia imaginar (*neque enim quisquam divinare poterat*) que você iria fazer este pedido; nem diz respeito a ninguém objetar que o que o pretor decidiu não deve ser feito absolutamente, mas deve ser feito de acordo com seu edito”.²⁰ Neste caso, há uma ênfase diferente no uso do termo – quase um toque mordaz. Ninguém poderia razoavelmente adivinhar as intenções de Névio; somente um adivinho poderia tê-lo feito.

No contexto legal *divinare* podia ter uma clara conotação negativa. No *Pro Plancio*, Cícero acusa

seu adversário Laterensis por se recusar a ter um julgamento diante de um grupo de juízes que poderia expressar um parecer fundamentado sobre o caso. Os juízes que ouviram o caso eram homens de uma tribo diferente, e não podiam chegar a um julgamento plenamente fundamentado, porque eles não estavam a par de todas as circunstâncias do caso: eles teriam de lançar mão de um método divinatório, em vez de usar as informações que homens em sua posição necessitavam para chegar a um parecer fundamentado. A frase é muito forte: *cur denique se divinare malueris quam eos qui scient iudicare?*²¹ Parece que em um contexto judicial a habilidade de “conjeturar” é considerada uma suposição irracional. Há outras passagens nas quais Cícero explora a fronteira fluida entre conjectura e adivinhação: ele o faz no *Pro Cluentio* e, mais claramente, no *De inventione*, em uma passagem na qual discute os limites da *ratiocinatio* (‘raciocínio’, ‘inferência lógica’) e a interpretação de textos legais mal redigidos.²²

A palavra *divinatio* era também um termo legal específico: ela era usada para definir um tipo particular de discurso judiciário, que era pronunciado por um potencial acusador diante do júri, a fim de provar suas credenciais e ser designado como acusador em um caso. Somente uma *divinatio* sobreviveu, a *Divinatio in Q. Caecilium*, um discurso que Cícero pronunciou antes do julgamento de Verres, no qual ele atacou o questor de Verres, Q. Cecílio, e apresentou um sumário dos crimes de Cecílio e de Verres, além de uma descrição de suas próprias credenciais. Suetônio ainda teve acesso à *divinatio* que César pronunciou em 77 AEC a fim de conseguir ser o acusador de Cn. Cornélio Dolabella (cos. 81 AEC), um antigo governador da Macedônia que foi acusado de uma série de ofensas contra os provinciais; de acordo com o biógrafo, uma parte significativa do discurso era derivada do famoso discurso de

²⁰ Cícero, *Pro Quinctio* 19.60-61: *quo tempore existimas oportuisse, Naevi, absentem Quinctium defendi aut quo modo? tum cum postulabas ut bona possideres? nemo adfuit; neque enim quisquam divinare poterat te postulaturum, neque quemquam attinebat id recusare quod praetor non fieri, sed ex edicto suo fieri iubebat* (‘Em que momento, Névio, você acha que Quinctio deveria ter sido defendido em sua ausência, e como? Então, quando você estava pedindo licença para tomar posse dos bens dele? Ninguém estava presente, pois ninguém poderia imaginar (*divinare*) que você faria tal demanda; a ninguém tampouco cabe objetar que o que o pretor ordenou não seja absolutamente feito, mas sim fazer o que deve ser feito de acordo com seu edito. Trad. baseada em Charles D. Yonge).

²¹ Cícero, *Pro Plancio* 28.46: “por que você prefere aqueles que procedem com base em conjecturas (*divinare*), em vez daqueles homens que podem decidir com base no conhecimento da verdade?” (Trad. baseada em Charles D. Yonge).

²² Cícero, *Pro Cluentio* 97 e 131. Cícero, *De inventione* 2.50. Ver também Cícero, *Pro Roscio Amerino* 96; *Pro Tullio* 50; *Pro Rabirio* 1.2.

César Estrabão para o povo de Sardes.²³ Não é surpreendente que a *divinatio* fosse fortemente calçada em discursos anteriores: não eram provas materiais que estavam sendo discutidas no caso, mas a habilidade retórica do candidato a acusador.

Apesar de não termos muitas evidências deste tipo de discurso, temos um bom número de tentativas de se definir o que era a *divinatio*, e de explicar a etimologia da palavra. O ponto de partida é a breve referência de Quintiliano às *divinatione*, na qual ele menciona a *cause célèbre* de Cícero e sua abordagem direta do discurso. Na visão de Cícero, o principal objetivo de um discurso *de accusatore constituendo* (sobre a designação do acusador) deve ser provar que um dado acusador é a escolha mais adequada para o grupo que está movendo a acusação, e o menos desejável para o acusado.²⁴ Quintiliano segue uma linha diferente, e argumenta que os objetivos principais devem ser distintos: por que alguém está apto para agir como acusador em um caso determinado; se ele pode ser o mais forte patrono de um caso específico; se ele agiria como um acusador honesto. Neste caso, a discussão da *divinatio* é integralmente desenvolvida do ponto de vista do júri que deve escolher o acusador; os aspectos incertos desta decisão são enfatizados.

Mais significativo para nossos propósitos, Aulo Gélcio traz algumas especulações documentadas sobre a etimologia da palavra.²⁵ De acordo com a

obra *De origine vocabulorum* de Gávio Basso, o termo deriva da natureza do julgamento que era esperado dos jurados: eles tinham que adivinhar qual a melhor escolha a fazer. Gélcio observa que esta definição é parcialmente correta, pois a evidência na qual os jurados podiam apoiar sua decisão era tão escassa que sua decisão podia ser comparada a

*constituendo accusatore quaeritur iudiciumque super ea re redditur, cuinam potissimum ex duobus pluribusve accusatio subscriptiove in reum permittatur, ea res atque iudicium cognitio 'divinatio' appellatur. id vocabulum quam ob causam ita factum sit, quaeri solet. Gavius Bassus in tertio librorum, quos de origine vocabulorum composuit: 'divinatio' inquit 'iudicium appellatur, quoniam divinet quodammodo iudex oportet, quam sententiam sese ferre par sit.' nimis quidem est in uerbis Gavi Bassi ratio imperfecta uel magis inops et ieiuna. sed videtur tamen significare velle idcirco dici 'divinationem', quod in aliis quidem causis iudex ea, quae didicit quaeque argumentis vel testibus demonstrata sunt, sequi solet, in hac autem re, cum eligendus accusator est, parva admodum et exilia sunt, quibus moveri iudex possit, et propterea, quoniam magis ad accusandum idoneus sit, quasi divinandum est. hoc Bassus. sed alii quidam divinationem' esse appellatam putant, quoniam, cum accusator et reus duae res quasi cognatae coniunctaeque sint neque utra sine altera constare possit, in hoc tamen genere causae reus quidem iam est, sed accusator nondum est, et idcirco, quod adhuc usque deest et latet, divinatione supplendum est, quisnam sit accusator futurus (A razão apontada por Gávio Basso para chamar *divinario* a certo tipo de inquérito judicial, e as explicações que outros deram sobre o mesmo termo. Quando o inquérito visa à escolha do acusador, e o julgamento se desenrola sobre a questão de a qual das duas ou mais pessoas a acusação de um réu, ou uma parte da acusação, deve ser confiada, este processo e exame pelos jurados é chamado *divinatio*. O motivo para o uso deste termo é tema de discussões frequentes. Gávio Basso, no terceiro livro de sua obra *Sobre a origem das palavras*, diz: "Este tipo de julgamento é chamado *divinatio* porque o jurado deve, de certo modo, adivinhar que veredito é o melhor a dar". A explicação dada nessas frases de Gávio Basso está longe de ser completa, ou melhor, é inadequada e frágil. Mas, ao menos ele parece ter tentado mostrar que *divinatio* é usada porque em outros julgamentos costuma ocorrer que o jurado seja influenciado pelo que ele ouve e pelo que é demonstrado por provas ou por testemunhas; mas, neste caso, quando um acusador precisa ser designado, as considerações que podem influenciar um jurado são muito frágeis e escassas, e por isso ele deve, por assim dizer, "adivinhar" que homem é o mais apto a fazer a acusação. Assim pensa Basso. Mas alguns outros pensam que a *divinatio* é assim chamada porque, como acusador e acusado são dois elementos que são, como o são, relacionados e conectados, então nenhum pode existir sem o outro, nesta forma de julgamento, enquanto já há um acusado, não há ainda um acusador – e assim o fator que está faltando e é desconhecido – designadamente que homem será o acusador – pode ser fornecido pela adivinhação. Trad. baseada em John C. Rolfe). Cf. o verbete *divinatio* em MALTBY, 1991, p. 192-193.*

²³ Suetônio, *Divus Julius* 55. 2. Sobre o julgamento de Dolabella, ver GRUEN. (1966), p. 387-389.

²⁴ Quintiliano, *De institutione oratoria* 7.4.33: *de accusatore constituendo, quae iudicia divinationes uocantur: in quo genere Cicero quidem, qui mandantibus sociis Verrem deferebat, hac usus est divisione: spectandum a quo maxime agi velit ii quorum de ultione quaeritur, a quo minime velit is qui accusatur* (Há casos que concernem à indicação de um acusador, que são conhecidos como *divinatione*. Neste sentido, Cícero, que estava processando Verres no interesse de nossos aliados sicilianos, adota a seguinte divisão – em termos que o principal ponto a considerar é por quem aqueles que buscam a reparação dos erros que constituem o objeto em julgamento preferem ser representados, e por quem o acusado menos desejaria ser representado (trad. baseada em Harold E. Butler).

²⁵ Gélcio, *Noctes Atticae* 2.4.1: *quam ob causam Gavius Bassus genus quodam iudicii 'divinationem' appellari scripsit; et quam alii causam eiusdem vocabuli dixerint. cum de*

um ato divinatório. Ele acrescenta, contudo, que a palavra *divinatio* poderia ter uma origem diferente: desde que o acusador e o acusado são, ambos, partes integrantes do julgamento, e um não pode existir sem o outro, na fase que precede o julgamento a figura do acusador, que ainda não fora designada, tem de ser estabelecida pela adivinhação – imaginando-se que o acusador esteja realmente no local.

O Pseudo-Ascônio apresenta uma definição muito mais direta, e seguramente mais interessante.²⁶ De acordo com o comentador anônimo, que fornece algumas observações introdutórias sobre a *Divinatio in Q. Caecilium* que abre o *corpus* das *Verrinas*, a *divinatio* é um subgênero particular da oratória. Ele então lista algumas teorias sobre a etimologia da palavra, que são, de fato, relevantes para a interpretação do próprio exercício. Stangl pode estar certo ao notar que a natureza da obra do Pseudo-Ascônio é compilatória, mas é precisamente a esta disposição de registrar definições diferentes que devemos a menção dessas teorias (STANGL, 1909, p. 12). Segundo algumas, que seguem uma linha muito próxima à de Gávio Basso e de Gélio, o discurso era um exercício de adivinhação, porque ele tinha de ser uma especulação fundamentada sobre o futuro desenvolvimento do julgamento, e sobre a pessoa a quem deveria ser confiada a acusação. Segundo outros, a ênfase estava nos juízes. A palavra supostamente derivava do fato de que os juízes deveriam ouvir os pleiteantes a acusador do caso sem que tivessem proferido o juramento, de

modo a estarem aptos a tomar uma decisão livre sobre eles. A natureza divinatória deste exercício é confirmada pelo uso do verbo *prasentire*: de acordo com a definição operação de Cícero no início do *De divinatione*, a *divinatio* é uma *praedictio* (predição) e uma *praesensio* (pressentimento) das coisas que geralmente consideradas fortuitas. Um terceiro grupo de intérpretes concorda em um aspecto importante, segundo o qual a etimologia da palavra deriva da natureza da tarefa dos juízes: eles tinham a difícil tarefa de decidir quem seria o melhor acusador, apesar de não terem qualquer evidência prévia sobre o caso. Eles eram obrigados a se basearem nos argumentos dos oradores, e não podiam basear seu julgamento em qualquer outra coisa senão nisso. Nesse sentido seu exercício é comparável a uma forma de adivinhação. Não é inverossímil ver um tom negativo em relação à adivinhação nesta definição. De todo modo, torna-se claro que o papel do adivinho e o do juiz são vistos, segundo esta definição, como práticas bastante distintas. É suposto que o juiz se apoie em evidências sólidas; o adivinho não. Talvez não devêssemos prosseguir esta abordagem de modo aprofundado; já vimos uma série de exemplos para o uso do sentido geral da adivinhação. Contudo, é importante notar que a analogia entre o adivinho e o juiz tem sido detectada em várias culturas, e tem sido frequentemente estudada na literatura antropológica. Não temos evidências de que ela foi explicitamente feita por um intelectual romano, exceto nesta definição da *divinatio*.

O contraste entre a definição operatória que Cícero apresenta no início do *De divinatione* e a passagem do *Pro Plancio* em que o conhecimento dos adivinhos é explicitamente oposto ao conhecimento daquele que tem um conhecimento fundamentado de um caso dificilmente seria mais forte. A acentuada diferença dos contextos explica a aparente contradição; não faz sentido tentar resolvê-la. Ela é, no mínimo, um sinal claro da complexidade do sentido desta palavra, e da variedade de contextos nos quais ela foi utilizada: ele variava entre uma vaga referência à adivinhação, mais ou menos fundamentada, até a especulação livre e à experiência divinatória.

²⁶ Pseudo-Ascônio, 186 Stangl: *divinatio dicitur haec oratio, quia non de facto quaeritur et coniectura, sed de futuro, quae est divinatio, uter debeat accusare. alii ideo putant divinatio-nem dici, quod iniurati iudices in hac causa sedeant, ut, quod velint, praesentire de utroque possint; alii, quod res agatur sine testibus, et sine tabulis, et his remotis, argumenta sola sequantur iudices, et quasi divincent* (Este discurso é chamado *divinatio* porque ele procede por conjecturas e não lida com fatos, mas ele lida com o futuro, pois decide quem deve liderar o processo. Outros pensam que ele é chamado *divinatio* porque os juízes lidam com o caso sem ter feito um juramento, e isso para que sejam capazes de formar uma impressão sobre ambos os acusadores. Outros argumentam que, uma vez que a questão é discutida sem testemunhas e sem provas escritas, e na verdade de modo apartado deste tipo de material, os juízes se apoiam somente nos argumentos, e quase adivinham).

PRUDENTIA, PRUDENS E PRUDENTES

O conceito de *prudentia* é, em muitos aspectos, limítrofe ao de *divinatio*.²⁷ As ocorrências de *prudentia* é muito mais frequente que o de *divinatio*: em Cícero é detectado 126 vezes. Há óbvias razões para isso: *prudentia* é um conceito filosófico, uma das virtudes mais significativas, e uma qualidade pessoal, que se aplica muito bem ao domínio político. Ela pode ser também um sinônimo para inteligência, ou sabedoria. Com sua usual agudeza na identificação de paralelos gregos para conceitos latinos, Cícero observa que era o equivalente latino de *phronesis*. Sem dúvida, esta é uma boa tradução, mas não faz justiça à visível relevância que *prudentia* tinha em assuntos divinatórios: ela deriva de *pro-videre*, de “ver antes, ver adiante”.

Algumas passagens mostram que essa associação era ainda percebida e compreendida por alguns.²⁸ Uma investigação exaustiva desta questão não entra no escopo deste artigo, mas eu gostaria de me concentrar em uma passagem do *De haruspicum responsis* de Cícero, que mostra algumas das linhas potenciais de contato entre *divinatio* e *prudentia*. Como lidava com a declaração de sua lealdade com os princípios gerais da adivinhação pública, Cícero reconhece a importância dos ensinamentos dos ancestrais, que criaram a estrutura na qual a adivinhação podia contribuir para o bom funcionamento do Estado.²⁹ Cícero inicia sua declaração com

muitos termos que evocam conceitos de predição e previsão: os ancestrais eram *prudentes*, porque decidiram pôr em vigor uma série de práticas divinatórias; Cícero diz que, enquanto ele não poderia igualá-los em sua *prudentia*, estava plenamente ciente da contribuição que esta trouxera ao bem-estar do Estado. A lista que se segue confirma a impressão de que Cícero está lidando com as implicações etimológicas da *prudentia*: as profecias dos Livros Sibílicos eram chamadas *fatorum veteres praedictiones*, e os harúspices são elogiados, poucas linhas depois, por terem previsto com clareza os desenvolvimentos políticos recentes. Contudo, o elogio das virtudes da adivinhação não é genérico. A previsão dos ancestrais é celebrada porque eles decidiram limitar as potenciais escolhas das práticas divinatórias. A ênfase é em *continere*: o augúrio estabelece um limite ao uso do poder, os Livros Sibílicos provêm um quadro para as antigas declarações proféticas, e a disciplina etrusca estabelece regras para a expiação dos prodígios. Cícero certamente apresenta uma visão favorável do papel da adivinhação pública, mas ele a qualifica, ao dizer que não há adivinhação ordenada e significativa sem *prudentia* – sem um conjunto de restrições e balanços ou, em última instância, sem ocorrer no interior de práticas políticas e legais. De fato, a adivinhação é útil e faz sentido somente porque é incluída em uma estrutura legal específica a bem estabelecida.

²⁷ Ver SANTANGELO, 2013, p. 56-65.

²⁸ Ver MALTBY, 1991, p. 504.

²⁹ Cícero, *De haruspicum responsis* 18: *ego vero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros, quorum mihi tanta fuisse sapientia videtur ut satis superque prudentes sint qui illorum prudentiam non dicam adsequi, sed quanta fuerit perspicere possint; qui statas sollemnisque caerimonias pontificatu, rerum bene gerundarum auctoritates augurio, fatorum veteres praedictiones Apollinis vatum libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putaverunt; quae quidem tanta est ut nostra memoria primum Italici belli funesta illa principia, post Sullani Cinnanique temporis extremum paene discrimen, tum hanc recentem urbis inflammandae delendique imperi coniurationem non obscure nobis paulo ante praedixerint* (Os termos que se referem diretamente à predição e à adivinhação estão em negrito: “Tenho,

em primeiro lugar, nossos ancestrais como líderes e mentores ao demonstrar o respeito apropriado à religião – homens cuja sabedoria é para mim tão grande, homens que eram suficientemente, e mais do que suficientemente, prudentes, considerando-me, portanto, apto para, não digo igualar sua prudência, mas para estar totalmente ciente de quão grande era tal prudência, pois penso que as cerimônias regulares foram estabelecidas pelo pontificado, que a autoridade devida para a realização de todas as ações do Estado deriva do augúrio, que as antigas previsões sobre nossos destinos estão contidas nos livros dos profetas de Apolo e as expiações dos prodígios estão contidas nos livros da doutrina dos etruscos, e esses últimos são tão relevantes que, citando apenas nossa própria memória individual, previram para nós, em sua língua obscura, em primeiro lugar o início da funesta Guerra Itálica, e depois o perigo extremo e a quase destruição do Estado no tempo de Sulla e Cina e, finalmente, essa recente conspiração para incendiar a cidade e destruir o império. Trad. Charles D. Yonge, modificada).

A história do adjetivo *prudens* segue linhas semelhantes às do substantivo *prudencia*, e sua tradução é igualmente problemática (MALTBY, 1991, p. 504.) Ocasionalmente, contudo, vemos a reminiscência da sugestiva etimologia da palavra ressurgir: em uma carta endereçada a Plânicio em outubro de 45, Cícero relembra seus esforços para evitar a guerra civil e o ceticismo que suas iniciativas encontraram nos círculos *optimates*.³⁰ Seus pares não conseguiram compreender que suas tentativas podiam ter evitado um derramamento de sangue sem precedentes: longe de ser temeroso, ele foi *prudens*. O que é muito interessante é a proximidade, não atestada alhures, de *prudens* (sábio, mas também aquele que é capaz de ver adiante) e *praedicere*.

O adjetivo *prudens* podia ser usado também no sentido legal – de fato, ele se tornou uma categoria legal muito cedo no desenvolvimento da jurisprudência romana. Uma das mais importantes respostas do jurista Q. Múcio Cévola (cos. 95 AEC) diz respeito a uma questão religiosa destacada: se o pretor que realizasse negócios em um *dies nefastus* deveria ser considerado culpado de um crime religioso. A ideia é que uma violação religiosa podia ser expiada com um sacrifício se o pretor tivesse violado a proibição de modo não intencional (*imprudens*); contudo, se a violação fosse intencional (*si prudens*

dixit), a ofensa não era expiável.³¹ A palavra *prudens* é muito adequada para qualificar o conceito de ação deliberada: ela indica a conduta de alguém que está ciente das implicações de uma ação, e pode prever suas consequências. Cévola está aqui aplicando um princípio geral, de importância capital para a formação de um discurso sistemático em matérias legais. Seu interesse em estabelecer orientações gerais sobre alguns princípios abstratos é confirmado indiretamente pelo tópico que ele apresenta no mesmo contexto de que haveria outra importante exceção à proibição de fazer negócios em um *dies nefastus*: se houvesse algo cuja não realização seria prejudicial deveria ser feito. Esta resposta é um sintoma da emergência de um novo método. Por um lado, é

³⁰ Cícero, *Ad familiares* 4.14.1: *quibus si vicissent ii, ad quos ego pacis spe, non belli cupiditate adductus accesseram, tamen intelligebam, et iuratorum hominum et cupidorum et insolentium quam crudelis esset futura victoria, sin autem victi essent, quantus interitus esset futurus civium partim amplissimorum, partim etiam optimorum, qui me haec praedicentem atque optime consulentem saluti suae malebant nimium timidum quam satis prudentem existimari* (“Pois se aqueles que são levados a se unir não por qualquer desejo de guerra, mas pela esperança da paz, se revelaram vitoriosos através das armas, eu não estava menos consciente de quão sanguinária teve de ser a vitória de homens tão furiosos, tão vorazes e tão arrogantes, e se, por outro lado, eles tinham de ser derrotados, tão esmagadora seria a ruína de meus concidadãos, alguns deles homens do mais alto nível, outros de grande caráter também, mas quem, quando eu predisse tudo isso e recomendei as medidas mais sábias para sua segurança, preferiram me ver como alguém indevidamente tímido, mas do que apropriadamente prudente”).

³¹ Varro, *De lingua Latina* 6.4.30: *praetor qui tum fatus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Quintus Mucius aiebat eum expiari ut impium non posse* (“o pretor que falou neste dia podia purificar a si mesmo pelo sacrifício de uma vítima expiatória, desde que tenha sido uma imprudência. Se ele deliberadamente agiu assim, Quinto Múcio afirma que ele não podia se purificar de nenhum modo, como aquele que cometera um ato ímpio”. Trad. baseada em Maurizio Bettini). Cf. também Macróbio, *Saturnalia* 1.16.9-10: *adfirmabant autem sacerdotes pollui ferias, si indictis conceptisque opus aliquod fieret. praeterea regem sacrorum flaminesque non licebat videre feriis opus fieri: et ideo per praeconem denuntiabant, ne quid tale ageretur, et praecepti neglegens multabatur. praeter multam vero adfirmabatur eum qui talibus diebus imprudens aliquid egisset porco piaculum dare debere: prudentem expiare non posse Scaevola pontifex adseverabat: sed Umbro negat eum pollui qui opus vel ad deos pertinens sacrorumve causa fecisset uel aliquid urgentem vitae utilitatem respiciens actitasset. Scaevola denique consultus, quid feriis agi liceret, respondit: quod praetermissum noceret* (Os sacerdotes costumavam sustentar que um dia feriado foi profanado se, após ter sido devidamente promulgado e proclamado, qualquer trabalho tenha sido feito nele. Além disso, o sumo sacerdote e os flâmines não poderiam ver um trabalho em curso em um dia feriado, e por esta razão eles faziam uma advertência pública por um arauto que nada deste tipo fosse feito. Negligenciar este comando era algo punido por uma multa, e era dito que aquele que inadvertidamente fizera um trabalho em tais dias tinha, além da multa, que fazer uma expiação mediante o sacrifício de um porco. No caso de trabalhos realizados intencionalmente nenhuma expiação era possível, de acordo com o pontífice Cévola; mas Umbro disse que fazer um trabalho que concernisse aos deuses, ou que fosse conectado com uma cerimônia religiosa, ou qualquer trabalho urgente ou de importância vital não contaminava o agente. Trad. baseada em Percival V. Davies).

possível ver um esforço para encontrar soluções mais sensatas para facilitar a administração dos assuntos políticos e religiosos; por outro lado, há um esforço para estabelecer princípios gerais que podiam ter amplas implicações.³² Na verdade, há evidência para o uso posterior do termo *prudens* em textos legais não apenas com referência ao comportamento criminoso intencional, mas também indicando um padrão de responsabilidade e, mais genericamente, orientando alguém que está elaborando um testamento ou fazendo uma promessa sob condições.³³

Outro uso de *prudens*, contudo, é muito mais interessante para nossos propósitos. Podemos ver em Plauto que o adjetivo pode ser acompanhado pelo genitivo para se referir a um tipo de conhecimento ou previsão que é aplicada a uma forma específica de conhecimento.³⁴ Este uso é frequente, às vezes no genitivo, outras no ablativo, e define consistentemente uma forma de conhecimento prático, um discernimento de situações. Este sentido é amplamente atestado, novamente a partir do século I AEC, com uma variedade de associações: no *pro Quintio* de Cícero, o *paterfamilias* é *ceterarum rerum et prudens et attentus* (11); o Conon de Nepos é um excelente comandante militar, porque ele é *prudens rei militaris et diligens* (1.2); segundo Tácito (*Ann.*, 3.69), Tibério ocasionalmente conseguia controlar sua costumeira agressividade e se moderar – ele era *prudens moderandi*. Quando o mitógrafo Higino aborda a figura de Idmon de Argos, o primeiro argonauta a morrer durante a expedição, nota que ele foi capaz de prever sua morte através da observação do voo dos pássaros, e ainda assim decidiu se juntar à expedição. Higino destaca que Idmon era um perito em adivinhação (*augurio prudens*) (Higino, *Fabulae*, 14.11).

O termo *augurium* é aqui usado em um sentido geral de “faculdade de adivinhação”. (Virgílio, *Aeneis*, 12.394; Ovídio, *Metamorphoses* 13.650). O uso de *prudens* é também muito interessante por várias razões. Higino foi um escritor ativo no período augustano, e sabia que a palavra *prudens*, então, era usualmente associada a formas de conhecimento ligadas ao campo religioso e, de fato, à esfera jurídica. Ele também sabia, decerto, que a partir da geração de Cícero (pelo menos; é possível que evidências anteriores estejam perdidas para nós) o adjetivo *prudens* podia ser utilizado como um substantivo. Indiscutivelmente, seu sentido original era muito próximo ao do adjetivo: o *prudens* é um *expert*, alguém que tem um conhecimento especial em um assunto específico. Este é o sentido que encontramos no início do *Orator*, por exemplo, no qual Cícero menciona o tipo de crítica que pode partir de homens doutos e sábios (1.1: *reprehensionem doctorum atque prudentium*). Esta definição de *prudens* como “a pessoa que sabe” rapidamente se tornou parte do jargão legal.³⁵ O papel das *responsa prudentium* na divisão das partes constituintes da lei romana de Gaio é bem conhecido: os *prudentes* eram aqueles aptos a se pronunciar sobre questões legais e emitir opiniões fundamentadas e vinculativas.³⁶ Se os pareceres de dois *prudentes* sobre certo tema fossem iguais, esperava-se que o juiz seguisse este consenso; se estivessem em desacordo, o juiz teria liberdade para escolher que curso de ação

³² Sobre esta passagem, ver SCHEID, 2006, e TELLEGEN-COUPERUS, 2012. Ver também, sob um diferente viés, BETTINI, 2008, p. 330-332.

³³ Gélio, *Noctes Atticae* 20.1.17 (citando o tratado de Labeão sobre as Doze Tábuas). Ver também Q. Cervídio Cévola em *Digesta* 28.5.86 sobre o *testator*, e Javoleno em *Digesta* 24.3.66.4 (citando Labeão) sobre a cláusula; um inventário completo de referências em MEINHART, 1985, p. 1293-1294.

³⁴ e.g. Plauto, *Capitula* 45, em que *prudens* é usado em oposição a *insciens boni*.

³⁵ TELLEGEN, TELLEGEN-COUPERUS, 2000, p. 186-187 oferecem uma lúcida demonstração do motivo da analogia entre advogados romanos (*iurisprudentes*, *iurisperiti* e *iureconsulti*) e os modernos *Fachjuristen* não se sustenta.

³⁶ Gaio, *Institutiones* 1.2: *constant autem iura populi Romani ex legibus, plebiscitis, senatus consultis, constitutionibus principum, edictis eorum, qui ius edicendi habent, responsis prudentium* (O direito romano consistem em estatutos, plebiscitos, *senatusconsulta*, constituições dos imperadores, editos dos magistrados autorizados a emití-los e respostas dos juristas); 1.7: *responsa prudentium sunt sententiae et opiniones eorum, quibus permissum est iura condere. quorum omnium si in unum sententiae concurrunt, id, quod ita sentiunt, legis uicem optinet; si uero dissentiunt, iudici licet quam uelit sententiam sequi; idque rescripto diui Hadriani significatur* (As respostas dos juristas são as decisões e opiniões de pessoas autorizadas a estabelecerem a lei. Se forem unânimes, sua decisão tem força de lei; se divergentes, o juiz pode seguir a opinião que escolher, pois ele é regido por um edito do falecido imperador Adriano)

considerava mais adequado. A reflexão de Gaio é profundamente enraizada no contexto do século II EC, no qual o poder do imperador provê o único quadro no qual a solução de disputas legais poderia se dar: os advogados podiam expressar suas opiniões porque eram autorizados a isso pelo imperador.³⁷ Contudo, o cerne da discussão radica em uma disputa muito anterior: o exercício de Gaio é uma tentativa de oferecer uma lista das fontes do direito e contribuir para uma tradição do início do século I AEC, com as tentativas de identificar os componentes do *ius* na *Rhetorica ad Herennium* e no *De inventione* e nos *Topica* de Cícero.³⁸ O debate sobre as *partes iuris* teve continuidade na República tardia e no primeiro Principado, e o reconhecimento do papel dos advogados pode ser visto apropriadamente como uma consequência da crescente importância do papel dos precedentes nas discussões tardo-republicanas.

Mais uma vez, pode-se pensar em paralelos com a prática divinatória. Precedentes tinham um papel significativo nas principais áreas da adivinhação pública romana. Os harúspices baseavam suas respostas em uma *disciplina*, um corpo de conhecimentos teóricos que também estava codificado em textos (nenhum dos quais sobreviveu) e era mantido sobre o patronato do governo romano. Os Livros Sibilinos e os rituais que eram realizados pelos *decemviri s.f.* dependiam de um corpo similar de conhecimentos: John Scheid pode coerentemente cunhar o conceito de *jurisprudence divinatoire* (SCHEID, 1998, p. 28). O mesmo princípio se aplica ao trabalho de reunião do material que constituiu o novo *corpus* dos Livros, após o incêndio de 83 AEC: reunir os textos de várias comunidades na Itália e além (notadamente Eritreia, na Ásia Menor), e estabelecer aqueles que podiam ser escolhidos para serem incluídos na nova coleção implicava um conhecimento dos precedentes. Finalmente, o próprio procedimento que levou

ao tratamento e à expiação dos prodígios implicava um conhecimento especializado que englobava os relevantes precedentes. Não são claros os critérios que o Senado usava para decidir quando os harúspices ou os (*quin*)*decemviri* eram consultados. Parece que os (*quin*)*decemviri* e os Livros Sibilinos eram consultados quando um grupo de prodígios ocorria, enquanto os harúspices eram geralmente consultados quando uma resposta era necessária a uma ocorrência isolada e específica – mas este princípio se aplica ao período entre 200 e 167, coberto pela narrativa de Lívio, e menos para o restante dos séculos II e I AEC, quando o papel dos harúspices se tornou mais proeminente (NORTH, 1967, p. 567-595; SANTANGELO, 2013, p. 84-89). Estabelecer um padrão é problemático, mas é certo que o procedimento que conduzia à expiação dos prodígios tinha implicações legais, e que um conjunto de práticas estava, de fato, estabelecido.

Para concluir, voltemos ao problema dos precedentes. O máximo que podemos fazer a partir do *Digesto*, a emergência do significado de *prudens* como “advogado” data do início do Principado. Ele não é encontrado em juristas tardo-republicanos como Cévola e Sulpício, ou mesmo depois em Labião, mas sua não existência não pode ser presumida. Não podemos descartar a ideia de que fosse o caso, claro, pois muitos textos foram perdidos, neste e em outros gêneros literários. Dois pontos, contudo, devem ser levantados a este respeito.

Em primeiro lugar, o conceito de *responsa prudentium*. É decorrente do texto de Gaio que ele foi usado e codificado algum tempo antes de sua definição. O modelo implicado é claro: os juristas agiam através de respostas, em manifestações específicas sobre questões específicas. Eles usavam seu conhecimento para resolver um caso específico. Estamos, decerto, no contexto de uma característica bem estudada e estabelecida da vida intelectual romana entre a República tardia e o início do Principado: a emergência e consolidação de um número de ramos especializados do conhecimento e o estabelecimento de diferentes discursos profissionais. O nascimento da jurisprudência é parte fundamental deste processo. Trata-se da disciplina na qual a relação entre o geral e o particular, entre

³⁷ Algumas discussões recentes do *ius respondendi* (todas referidas a bibliografia anterior): TELLEGEN-COUPERUS, 1993, p. 95-98; SCHIAVONE, 2005, p. 330-332 (esp. 332: “si respira um’aria già da tardoantico”); LEESEN, 2010, p. 335-340; TUORI, 2010, p. 48-55.

³⁸ Ver FERRARY, 2007.

o universal e o local, entre os princípios e as práticas encontram alguns de seus resultados mais marcantes e instrutivos. Este artigo não é o lugar para uma exploração profunda deste tema, mas é importante destacar como o desenvolvimento semântico da palavra *prudens* ocorre neste contexto: vemos sua evolução de adjetivo a substantivo e, de modo mais relevante, sua aplicação do domínio do “bom senso, sabedoria, *expertise*” ao das novas ciências que se constituíram em Roma entre os séculos II e I AEC. A expressão *responsa prudentium* é também interessante por outra razão: sua complexidade e, mesmo, seu poder evocador. Já discutimos a etimologia de *prudens* e de *prudentia*, e sua afinidade explícita com a esfera da predição e, de fato, da adivinhação.

Além disso, a palavra *responsum* traz à mente os modos pelos quais a adivinhação foi e é praticada em Roma e alhures: ela acontecia, e ainda acontece, principalmente através de uma série de declarações de peritos dedicados a um problema específico, e é baseada em um corpo de observações específicas.³⁹ É fascinante ver os *responsa* e os *prudentes* – dois conceitos que têm essas profundas ressonâncias divinatórias – justapostos formando uma categoria intelectual que marca o triunfo da jurisprudência romana, e sua transformação em um importante elemento constituinte do direito romano. As fronteiras entre *divinatio* e *prudentia* são mais porosas do que se costuma pensar.

LAW AND DIVINATION IN THE LATE ROMAN REPUBLIC

Abstract: This paper deals with the intersections between law and divination in the late Roman Republic. It focuses mostly on the evidence of Cicero, and on some terms that feature prominently in his work, notably *divinatio* and *prudentia*. Some comparative material is also brought into the discussion, as well as the evidence of other Roman authors, notably Plautus. An important level of affinity between law

and divination is emphasised: their heavy reliance on specialised knowledge and on authoritative responses.

Keywords: Divination, prediction, law, foresight, jurisprudence, knowledge, Roman Republic, Cicero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKER, John H. **An Introduction to English Legal History**, 3rd ed. London: Butterworth, 1990.

BARTLETT, Robert. **Trial by Fire and Water**. The Medieval Judicial Ordeal. Oxford: Clarendon Press, 1986.

BEARD, Mary. Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse. **Journal of Roman Studies**, Cambridge, 76, 1986, p. 33-46.

BETTINI, Maurizio. Weighty Words, Suspect Speech: *fari* in Roman Culture. **Arethusa**, Baltimore, 41, 2008, p. 313-375.

DOTSON, Brandon. Divination and Law in the Tibetan Empire: the Role of Dice in the Legislation of Loans, Interest, Marital Law and Troop Conscription. In: KAPSTEIN, Matthew T.; DOTSON, Brandon. (ed.) **Brill's Tibetan Studies Library 14**. Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 1-78.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande**. Oxford: Oxford University Press, 1937.

FERRARY, Jean-Louis. Le droit naturel dans les exposés sur les parties du droit des traités de rhétorique. In: MANTOVANI, Dario; SCHIAVONE, Aldo. (ed.) **Testi e problemi del giusnaturalismo romano**. Pubblicazioni del Cedant 3. Pavia, 2007, p. 75-94.

FÖGEN, Marie. Th. **Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike**. Frankfurt, 1993.

GRUEN, Erich S. The Dolabellae and Sulla. **American Journal of Philology**, Baltimore, 87 (1966), p. 385-399.

HARRIES, Jill H. **Cicero and the Jurists**. From Citizens' Law to the Lawful State. London: Duckworth, 2006.

LEESSEN, Tessa. G. **Gaius Meets Cicero**. Law and Rhetoric in the School Controversies. Legal History Library 2. Leiden: Brill, 2010.

LEWIS, Mark. E. **The Early Chinese Empires**. Qin and Han. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

LINDERSKI, Jerzy. Cicero and Divination. **Parola del Passato**, Bari, 37, 1982, p. 12-38.

³⁹ Cf. ver a importante discussão em Schiavone, 2005, p. 91-110.

MALTBY, Robert. **A Lexicon of Ancient Latin Etymologies**. ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 25. Leeds: Francis Cairns, 1991, p. 192-193.

MAUL, Stefan. M. How the Babylonians Protected Themselves against Calamities Announced by Omens. In: ABSUCK, Tzvi. VAN DER TOORN, Karel. (ed.) **Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretive Perspectives**. Studies in Ancient Magic and Divination 1. Groningen, 1999, p. 123-129.

MEINHART, Michael. **Vocabularium iurisprudentiae Romanae**. 4.3, 4ª ed.. Berlin-New York, 1985.

NORTH, John. A. **The Inter-Relation of State Religion and Politics in Roman Public Life from the End of the Second Punic War to the Time of Sulla** (Diss. Oxford, 1967), p. 567-595.

RAWSON, Elizabeth D. **Intellectual Life in the Late Roman Republic**. London: Duckworth, 1985.

RIPAT, Pauline. Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome. **Classical Philology**, Chicago, 106, 2011, p. 115-154.

ROSENSTEIN, Nathan. Sorting Out the Lot in Republican Rome. **American Journal of Philology**, Baltimore, 116, 1995, pp. 43-75.

SANTANGELO, Federico. **Divination, Prediction and the End of the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 246-258.

SCHEID, John. La Parole des dieux: L'Originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux. **Opus**, São Paulo, 6-8, 1987-1989, p. 125-136

_____. Les Livres Sibyllins et les archives des quinze décennies. In: MOATTI, Claude. (ed.) **La Mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine**. Rome: École Française de Rome, 1998, p. 11-26.

_____. Oral Tradition and Written Tradition in the Formation of Sacred Law in Rome. In: ANDO, Clifford. RÜPKE, Jörg. (ed.) **Religion and Law in Classical and Christian Rome**. Stuttgart: PawB, 2006, p. 14-33.

SCHIAVONE, Aldo. *IUS*. L'invenzione del diritto in Occidente. **Biblioteca di cultura storica**, Turin, 254, 2005.

SCHIESARO, Alessandro. Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius. In: HEYWORTH, Stephen. J. FOWLER, Peta G. HARRISON, Stephen J. **Classical Constructions**. Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 62-90.

SCHOFIELD, Malcolm. Cicero for and against Divination. **Journal of Roman Studies**, Cambridge, 76, 1986, p. 47-65

SCHULTZ, Celia E. Argument and Anecdote in Cicero's *De Divinatione*. In: HARVEY Paul B. CONYBEARE, Catherine. (ed.) **Maxima debetur magistro reverentia: Essays on Rome and the Roman Tradition in Honor of Russell T. Scott**. Biblioteca di Athenaeum 54. Como: New Press edizioni, 2009, p. 193-206.

SIMMON, Donald C. Efik. Divination, Ordeals and Omens. **Southwestern Journal of Anthropology**, Albuquerque, 12, 1956, p. 223-228.

STANGL, Thomas. **Pseudoasconiana. Textgestaltung und Sprache der anonymen Scholien zu Ciceros vier ersten Verrinen auf Grund der erstmals verwerteten ältesten Handschriften**. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 2.4-5. Paderborn: F. Schöningh, 1909

STEWART, Roberta. **Public Office in Early Rome**. Ritual Procedure and Political Practice. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998, pp. 12-51.

TELLEGEN, Jan W.; TELLEGEN-COUPERUS, Olga E. Law and Rhetoric in the causa Curiana. **Orbis Iuris Romani**, Trnava, 6, 2000, p. 171-202.

_____. **A Short History of Roman Law**. London-New York: Routledge, 1993.

_____. Sacred Law and Civil Law. In: TELLEGEN-COUPERUS Jan. W. (ed.) **Law and Religion in the Roman Republic**. Leiden: Brill, 2012, p. 147-164.

THOMAS, Keith. **Religion and the Decline of Magic**. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London: Penguin, 1971.

TIMPANARO, Sebastiano. Alcuni fraintendimenti del *De Divinatione*. In: TIMPANARO, Sebastiano. **Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina**. Bologna: Pàtron Editore, 1994, p. 241-264.

TUORI, Kaius. A Place for Jurists in the Spaces of Justices. In: DE ANGELIS, Francesco. (ed.) **Spaces of Justice in the Roman World**. Columbia Studies in the Classical Tradition 35. Leiden-Boston: Brill, 2010, p. 43-65.

VAN DER VELDEN, Bastian D. **Een rechtsgeschiedenis van Curaçao; ik lach met Grotius en alle die prullen van boeken**. Willemstad: CARIB publishing, 2008.

WADE MANSELL, Wade. THOMSON, Alan. METEYARD, Belinda. **A Critical Introduction to Law**. 3rd ed. London: Routledge, 2004, pp. 31-35.

* Nota do Autor: Sou muito grato a Claudia Beltrão por viabilizar a republicação deste artigo e pela excelente tradução em português. Eu mantive o texto virtualmente no mesmo formato com que foi publicado em 2012, com exceção de algumas breves correções e inclusões bibliográficas.

Nota da Tradutora: Agradeço ao Dr. Federico Santangelo e à Brill Publishers/Koninklijke Brill a permissão para a tradução deste texto, originalmente publicado como parte integrante da coletânea: TELLEGEN-COUPERUS, O. (ed.) *Law and Religion in the Roman Republic*. Leiden, Brill, 2012. ISBN: 9789004218505.

OS SÁLIOS E OS *ANCILIA**

GIORGIO FERRI¹

Tradução: Cláudia Beltrão

Resumo: Os sálíos eram considerados um dos sacerdócios mais antigos de Roma. A dança era um elemento profundamente vinculado ao sacerdócio, sendo considerada sua característica fundamental. A segunda peculiaridade e a arma mais importante atribuída aos sálíos eram, no entanto, os *ancilia*, os escudos sagrados conservados na Regia, os quais, de fato, constituíam a causa fundamental do sacerdócio. Este artigo apresenta um estudo dos sacerdócios dançarinos de Marte, os sálíos, e a vida religiosa da Roma antiga no mês de março.

Palavras-chave: Religião romana, Sacerdotes sálíos, *pignora imperii*.

Dentre os diversos ritos que caracterizavam a vida religiosa da Roma antiga no mês de março, uma impressão particular devia suscitar o espetáculo constituído pela evolução dos sacerdotes dançarinos de Marte: os sálíos.

O próprio nome provavelmente derivava do termo *salire*, cujo significado apontado é “dançar”.² A dança era, então, um elemento profundamente vinculado ao sacerdócio, que era assim considerada como sua característica fundamental. Isso chamava a atenção mesmo de um estrangeiro como Dionísio de Halicarnasso: “os sálíos são aqueles que em língua grega se chamam *Kuretes*, ao menos assim ó parece; esses são assim denominados por nós devido à idade, enquanto *kuroi*, os romanos, por sua vez, os chamam sálíos por seu movimento tumultuado”. (Dion. Hal. II 70, 4).

A evolução dos sálíos era guiada por um corifeu, chamado *praesul*. A ação fundamental era bater os pés na terra, tanto que Sêneca comparava os sacerdotes de Marte aos *fullones*: seu ímpeto colocava a dura prova a resistência da ponte Sublício.³

¹ Doutor em História Antiga pela Università degli studi di Roma “Tor Vergata”, em co-tutela pela Universität Erfurt. Pós-doutor em História Antiga pela Université Toulouse 2 – Jean Jaurès. Autor de Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità cittadina nella religione romana. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge - Alte Geschichte 32. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.

² Verr. Flacc. ap. Fest. p. 326: *salios a saliendo et saltando dictos esse quamvis dubitari non debeat*; cf. Ov. Fast. III 387; Dion. Hal. II 70, Plut. Numa 13, 1-6; BLOCH, 1958.

³ Catull. XVII 5, sobre o desejo de que se pudesse ter uma ponte nova mais forte, de modo a suportar as danças rituais dos sálíos, em substituição à velha, considerada pouco segura.

(*Epist.* XV 4.) Para Plutarco, ao contrário, eles eram leves e graciosos; a dança constituía, a seu ver, “sobretudo, no jogo dos pés: os sálíos se movem com graça, interpretando certas figuras complicadas e variadas com um ritmo veloz e firme, com força e leveza”. (Plut., *Numa* 13, 8). A sua *saltatio* (de onde, como vimos, derivava seu nome) era estruturada segundo um ritmo ternário, chamado *tripudium*; (Hor. *Carm.* I, 36; IV, 228). Torelli apresentou bons argumentos em favor de dois tipos de dança efetuados pelos sálíos em diversas ocasiões, a primeira com os escudos nas mãos, a segunda com os mesmos presos em uma haste, segundo a iconografia da sardônica de Florença.⁴

Já os autores antigos instituíram paralelos com alguns tipos de dança observáveis no mundo grego, onde a corêutica parece ter tido uma grande importância desde a Era Minóica e Micênica, assim como aparece frequentemente no épico homérico: referimo-nos em particular à “pírrica” em ocasião das Panateneias e às danças conjuntas dos Curetes e Coribantes em honra a Zeus.⁵ Essas eram danças conexas a ritos de iniciação, competição, ritos heróicos, cultos de mistério e casamentos.⁶ Neste sentido se inserem as tradições segundo as quais os romanos aprenderam dos gregos a dança executada pelos sálíos.⁷

⁴ TORELLI, 1997. A gema, datada entre os séculos IV e III a.C., retrata duas figuras masculinas vestidas com uma túnica curta (provavelmente dos ministros dos sálíos) portando cinco *ancilia* presos em uma haste. Cf. SCHAFER, 1980, p. 364. Torelli acredita ser provável que o patrocinador tenha sido Ápio Cláudio Cego.

⁵ Dionísio de Halicarnasso disserta longamente sobre o saliato no segundo livro de suas *Antiguidades Romanas* (II 70-71). Muito interessantes, além da descrição da estrutura do sacerdócio, dos ritos e do armamento, são as comparações feitas com a Grécia: a festa lhe pareceu similar às Panatenéias e a forma particular do escudo lhe recordou um escudo trácio, como o usado nos ritos sagrados dos Curetes.

⁶ SHAPIRO et al. 2004, p. 318: «There were probably no Greek cults that did not involve some form of dance». Fontes em *Ibid.* 2004, p. 301 ss.

⁷ Plut. *Num.* XIII 7; Serv. *Ad Aen.* II 325; VIII 285; 663. Sêrvio também reporta uma tradição sobre a origem etrusca do saliato: *Ad Aen.* 285. DUMÉZIL 2012, p. 194, a propósito dos sálíos, recorda que na Índia antiga Indra e seus companheiros, a fileira dos jovens guerreiros Marut ornados com placas de ouro, eram “dançarinos”. TORELLI, 1997, p. 235, destaca analogias – que precisam ser verificadas – entre os sálíos e os mamutones sardos.

A peculiaridade do ritual realizado pelos sálíos era acentuada pelo fato de que esse incluía tal coreografia acompanhada por cantos muito particulares, os *Carmina Saliaria*, a correta execução dos quais era apanágio de um *vates*. Tais hinos sagrados gozavam de uma consideração e um respeito tais que não foram atualizados em relação ao idioma, permanecendo sempre o arcaico; eles, portanto, não eram mais perfeitamente compreendidos nem dominados pelos seus celebrantes da idade histórica. (Quint. *Inst.* I 6, 40). Os próprios romanos consideravam esses cantos como os mais antigos da literatura latina. (Varr. *De l. l.* VII 1, 2-3; cf. Cic. *De or.* III 51; Hor. *Ep.* II 1, 86; Simm. *Ep.* III 44; Sid. *Apoll. Ep.* 8-16). Os hinos eram de dois tipos: dedicados a todas as divindades (*axamenta*) ou em honra de um deus particular, por exemplo, Jano ou Júpiter (exceto Vênus). (Macr. *Sat.* I 12). Mais tarde, às divindades propriamente ditas foram também associados alguns imperadores divinizados ou membros da família imperial (e.g. Augusto, Germânico, Druso, Caracalla etc.).

Outra peculiaridade dos sacerdotes dançarinos de Marte era que esses se moviam completamente armados. A “divisa” dos sálíos era constituída pelo *apex*, pela *trabea* e pela *tunica picta*. Tal indumentária não era obviamente uma exclusividade desses sacerdotes: basta pensar no *apex*, o barrete característico também dos *flamines*. Havia, porém, duas exclusividades dos sálíos. A primeira era constituída pela “lança ou bastão, ou outra coisa similar” citada por Dionísio de Halicarnasso e utilizada para fazer rumor ao batê-la ritmicamente sobre um escudo. (Dion. Hal. II 70, 3). Segundo a hipótese de Torelli, pode-se interpretar tal ferramenta de difícil identificação como a predecessora do *sceptrum* ou *scipio* real, apanágio do triunfador junto com a *tunica picta*: a vestimenta dos sacerdotes de Marte parece ter sido, então, real e triunfal (TORELLI, 1990, p. 96-97). A segunda particularidade e a arma mais importante portada pelos sálíos eram, contudo, os *ancilia*, os escudos sagrados conservados na *Regia*, os quais, em outras palavras, constituíam o fundamento do sacerdócio; desses se falará adiante.

Os ritos dos sálíos tinham lugar no âmbito de uma procissão de percurso bem determinado e pontuado por marcos, ditos *mansiones*, entre os quais podemos citar *Comitium*, *Regia*, *ara Máxima*

e *pons Sublicius*, em ocasiões nas quais eram executadas as danças peculiares e entoados os cantos; a essas se seguiam sacrifícios e banquetes (TORELLI, 1997, p. 235-242.)

Os festivais que contavam, seguramente, com a participação dos sális ocorriam em 14 de março (*Equirria*), em 17 (*Agonium martiale*),⁸ e em 19, dia do *Quinquatrus*; além disso, os sális *Palatini* realizavam sua procissão e sua evolução em 1º de março, 19 e em 24. Provavelmente a eles cabia alguma função também durante os *Turbilustria* de 23 e 24; foi aventado também algum envolvimento dos sális nas *Mamuralia* (1º de março), dedicadas ao mítico artesão construtor dos *ancilia*,⁹ Mamurio Veturio. Dúvidas razoáveis foram levantadas acerca de uma atividade dos sális no *Regifugium* de 24 de fevereiro, no *Turbilustrium* de 23 de maio, e no *Armilustrium* de 19 de outubro (RÜPKE, 1990, p. 24-25; cf. TORELLI, 1997, p. 237).

Observando as datas elencadas acima, não se pode deixar de notar como os sális concentravam suas atividades no mês de março. Este, dedicado a Marte, era o primeiro mês do calendário arcaico é momento da abertura da estação bélica; o vínculo com o deus é acentuado pelo fato de que os sacerdotes realizavam seus ritos armados com esmero, como se fossem simultaneamente sacerdotes e guerreiros: Marte é deus da ação guerreira em toda a extensão de seu significado (e, acrescente-se, restrito a esta).¹⁰ Além disso, na *Regia*, no sacrário dedicado a Marte, era custodiada a *hasta Martis*, o simulacro anicônico do deus que, segundo a tradição, era agitada no início de todo conflito.¹¹

⁸ Varr. *De l. l.* VI 114; Macr. *Sat.* I 4, 15.

⁹ A festa é nomeada apenas nos *Fasti Furii Philocali*. Giovanni Lido (*De mens.* IV 49) afirma que nos idos de março tinha lugar um rito particular: um homem vestido de peles (uma pele em Serv. *Ad Aen.* VII 188) era espancado com bastões e expulso da cidade aos gritos de “Mamurio”; isso foi interpretado como um “rito de expulsão com característica de ano novo” (ILLUMINATI, 1961, p. 56).

¹⁰ DUMÉZIL, 2012, p. 189-223; sobretudo no que tange à refutação do caráter agrário do deus, cf. MONTANARI, 1987, p. 392.

¹¹ Serv. *Ad Aen.* VIII 3. Sobre a questão do aniconismo, cf. DUMÉZIL 2012, p. 38-44.

O deus a quem os sacerdotes dançarinos tributavam seu culto é uma antiga divindade itálica de caráter étnico, como demonstra, por exemplo, o fato de que os animais (o pica-pau, o lobo e o touro) com os quais os itálicos lidavam no *ver sacrum*, a migração de uma parte da população para outro lugar, fossem consagrados a Marte. A antiguidade e a filiação do deus aos diversos “Marti” itálicos é comprovada por alguns elementos: nos cantos dos *fratres Arvales*, nos quais surgem as formas *Marmar* e *Marmor*, ao que devem ser acrescentadas as formas arcaicas é bem atestadas *Mamars*, *Mavors*, *Mamers* etc.. Segundo alguns, o mítico artesão fabricante das cópias dos *ancilia*, Mamurio Veturio, não é outro se não um “Marte antigo”;¹² além disso, o apelativo particular do deus ao qual os sális *Palatini* tributavam seu culto, *Gradivus*, pode fazer pensar em uma divindade guerreira de defesa do *gradus* de acesso ao Palatino,¹³ núcleo primordial de habitação e sede, na idade histórica, da *curia Saliorum* (PALOMBI 1993).

Para delinear uma breve história dos sális, em primeiro lugar digamos que eles eram considerados um dos sacerdócios mais antigos de Roma. Lívio remete à sua criação já com doze membros (os sális *Palatini*) ao segundo rei de Roma, Numa Pompílio, para o culto de *Mars Gradivus*. Seu sucessor, Túlio Hostílio, teria acrescentado a esse outro grupo de sális, ditos *Collini* ou *Agonales*, dedicados a Quirino.¹⁴

Tal duplicação resulta ainda mais digna de nota, pois a característica distintiva disso afigura-se, a princípio, não ter outro motivo os nomes das duas *sodalitates* que o topônimo associado aos sacerdotes: Palatino aos primeiros, Quirinal aos segundos. Por que tal denominação a partir dos topônimos

¹² ESTIENNE, 2005, p. 86; *contra* ILLUMINATI, 1961 (origem etrusca); DUMÉZIL 2012, p. 197, que relaciona a origem do nome ao nome do mês. Varrão via no nome uma compreensão errada de uma antiga expressão com significado diferente: *Itaque Salii quod cantant, Mamuri Veturi, significant veterem memoriam* (L. l. VI 45).

¹³ BASANOFF, 1947, p. 124; por *Gradivus*, de *gradus* (mas com conclusões distintas), ver também Gage 1984.

¹⁴ Liv. I 20, 4; I 27, 7; Dion. Hal. II 70, 1; III 32, 4; cf. Serv. *Ad Aen.* VII 188; VIII 285.

das duas colinas? É suposto que este fosse um reflexo de uma fase histórica na qual Palatino e Quirinal não estavam ainda ligados em uma só cidade.¹⁵ Não é, de fato, certo que a divisão remonte realmente aos primórdios da história de Roma. A propósito de uma duplicação de tarefas, pode-se talvez aventar alguma relação com a divisão em dois do poder supremo na pessoa dos cônsules e, portanto, se pode presumir uma datação mais tardia.

É ainda pura hipótese que tal duplicação possa ser fruto da obra reformadora de Augusto (BREM-MER, 1993). Observe-se a este respeito que a única outra confraria “dupla” da religião romana eram os Luperi (divididos em *Fabii* ou *Fabiani* ou *Faviani*, vinculados a Remo, e *Quinctiales* ou *Quinctilii* ou *Quintiliani*, ligados à Rômulo), confraria que, entre outras coisas, foi dotada de outra *sodalitas* pouco antes, por César, que lhe deve o nome dos Luperi *Iulii*. Augusto teria agido de acordo com seu pai adotivo, “multiplicando” outro sacerdócio juvenil de presumida origem muito antiga.

A qualquer período que remonte, tal diferenciação levou a duas *sodalitates*, embora não no mesmo plano; antes de tudo, os sális *Palatini* foram instituídos primeiro; além disso, o *ancile* original pertencia à confraria dos *Palatini* (tema que será tratado adiante), e era na Cúria destes que era custodiado o *lituus* de Romulo. (Cic. *De div.* I 30; Val. Max. I 8, 11). Além disso, o deus a quem os sális *Collini* tributavam seu culto, Quirino, pode ser percebido quase como um *Mars tranquillus*,¹⁶ conduzindo novamente à esfera de Marte a atividade sacral dos sacerdotes, e ainda que “desequilibrando-a” em favor dos sális *Palatini*, constituídos primeiro e especificamente para o culto do deus da guerra.

¹⁵ Ad es. GEIGER, 1920, p. 1874-1875.

¹⁶ Serv. Ad Aen. I 272: *Mars enim cum saevit gradivus dicitur, cum tranquillus est Quirinus*; cf. Ad Aen. VI 859: *Quirinus... est Mars, qui praeest paci*. Segundo alguns (Gerschel 1950) os sális, com seu sacerdócio duplo, tinham a tarefa de gerir a transição (ou o “salto”, de *salire*) da paz à guerra (sális de Marte) e *vice versa* (sális de Quirino).

Em todo caso não eram e não são postas em dúvida a antiguidade do colégio. Entre os fatores que sustentam tal antiguidade estão (alguns já foram citados anteriormente): a indispensável condição patrícia dos seus membros (Cic. *De domo* 38; Dion. Hal. II 70, 1; Lucan. *Phars.* IX 479.); o arcaísmo do vestuário e do escudo bilobado atribuído ao *sodalício*; as características linguísticas dos poucos fragmentos conservados dos *Carmina Saliaria*; o íntimo laço do sacerdócio com a *Regia*, em cujo sacrário dedicado a Marte eram conservados os escudos e a lança consagrada ao deus romano da guerra, a *hasta Martis*; os *ancilia* pendurados em uma haste aparecem em uma decoração externa do santuário na fase correspondente à reconstrução de Domício Calvino, em 36 a.C.; (COLONNA, 1991, p. 91-94; TORELLI, 1997, p. 233-234). Os *sodalícios*, além disso, tinham sede fixa nas *Curiae* das colinas respectivas. Segundo alguns, o sacerdócio dos sális parece ser o que remonta à fase mais antiga da vida religiosa romana “ao qual se pode atribuir o maior número de *realiza* da era alto-arcaica”. (CARAFA, FIORENTINI, FUSCO, 2011, p. 274).

No período republicano não é menor a centralidade dos sális no contexto da vida religiosa romana. Políbio fornece um dado de extremo interesse para enquadrar a importância dos sális em plena época republicana, asseverando que esses “formavam um dos três colégios sacerdotais que em Roma tinham a tarefa de celebrar os principais sacrifícios em honra dos deuses” (Polib. XXI 13, 11). Aos olhos de um grego culto como Políbio, então, os sális estavam no vértice da hierarquia sacerdotal romana. Já Wissowa (1912, p. 484), supunha que os outros dois seriam os *flamines* e o das *virgines Vestales*, com base na observação de Cícero de que Numa, após a instituição do flaminato, juntará a este último os sális e as vestais.¹⁷ (Cic. *De r. p.* II 26).

¹⁷ Reunir tal tríade divina devia ser comum também nas preces: na conclusão de sua obra, Veleio Patérculo (II 131) endereça uma prece para Augusto a Júpiter, Marte Gradivo e Vesta (e só então a todas as demais divindades protetoras do Império, no entanto, não nomeadas).

Foram sálíos alguns expoentes das mais antigas e prestigiosas *gentes*, como os *Claudii*, por exemplo, Ápio Claudio Pulcro na primeira metade do século II a.C. (Macr. *Sat.* III 14, 14; Torelli 1997, p. 242 ss.; RÜPKE, 2007, p. 70), e os *Cornelii*: o mais glorioso membro desses, Públio Cornélio Cipião Africano, foi sálío na juventude, certamente antes da morte de seu pai, ocorrida em 211 (RÜPKE, 2007, p. 85), porque um requisito indispensável para o cargo era ser *patrimus* e *matrimus*, isto é, ter os dois genitores vivos.¹⁸ (Dion. Hal. II 71, 4).

O cargo devia ter um valor não só ou predominantemente honorário. Isso é indicado com clareza por um episódio que teve por protagonista o próprio Africano: conta Políbio que, durante a guerra contra Antíoco III, ele precisou se separar de seu exército porque, como membro da *sodalitas Saliarium*, devia respeitar o preceito religioso segundo o qual “durante o período do sacrifício, onde quer que estivessem (*scil.* os sálíos), por trinta dias não <deviam> mudar de residência. É isso aconteceu, então, a Públio”. (Polib. XXI 13, 12-13; cf. Liv. XXXVII 33). Ora, era presumível que a partir do momento em que o jovem Públio iniciou o *cursus honorum* ele poderia ser investido em tarefas potencialmente conflitantes com o seu status de sálío, em particular aquelas relativas ao exército (e que ocorreram presumivelmente antes do previsto; com apenas vinte e cinco anos foi enviado a comandar um exército romano-italico em Hispania, quando recebeu apenas a edilidade curul; foi eleito cônsul em 205, quando não tinha ainda trinta anos); portanto, ele foi feito sacerdote de Marte muito jovem.

Outra questão muito discutida refere-se ao ingresso dos jovens romanos no saliato. A este propósito há mais de uma referência ao que tange à iniciação: segundo a interpretação de Sabbatucci, os sálíos constituíam, como os Luperici, uma etapa sucessiva do percurso simbólico de iniciação da juventude romana. (SABBATUCCI, 1988, p. 93-97). Do mesmo modo, para Mario Torelli, a “religião saliar” constituía o cume da “pedagogia guerreira” romana relativa aos ritos de passagem destinados aos homens jovens (TORELLI, 1990).

Tal ponto de vista comporta, porém, uma série de problemas, e não parece ser adequado para compreender o significado do ingresso no saliato, uma questão que precisa ainda ser investigada a fundo e da qual apresentamos aqui as coordenadas para um futuro aprofundamento.

Antes de tudo, não se pode falar em uma “iniciação” de todos os jovens que atingiam certa idade, tal como o exemplo do caso da *Liberalia* de 17 de março (RÜPKE, 1990, p. 25). Burkert reconhece como iniciações no mundo romano só este festival, o matrimônio mediante a *confarreatio* e o rito do *Tigillum Sororium* (BURKERT, 2004, p. 123-124). Podemos então considerar os sálíos (assim como os Luperici), como “agentes” culturais representando todos os *iuvenes* romanos: os romanos agiam em uma estrita esfera jurídico-religiosa, pela qual não é adequado falar de rito de passagem, no máximo de “iniciação” a partir de um modelo analógico de confronto, desprovido, contudo, de qualquer forma de tribalismo.¹⁹ Porém, esta via interpretativa não nos permite ir muito mais longe.²⁰

Como foi dito, os sálíos entravam na *sodalitas* sem dúvida na adolescência, porque os genitores deveriam estar vivos. Contudo, grandes problemas ocorrer ao considerá-lo segundo o esquema geral das iniciações (fases de “separação”, “marginalização” e “reintegração”). Se, de fato, muitos jovens permaneciam sacerdotes dançarinos de Marte por períodos licitados, como exemplo no século II d.C., por não mais que oito anos (GEIGER, 1920, p. 1884; RÜPKE, 2007, p. 86, n. 1), outros, sobretudo no período republicano, o fizeram até uma idade avançada (um exemplo de destaque é o já citado

¹⁸ Sobre a datação, cf. MASTROCINQUE, 1983, p. 156.

¹⁹ Para uma atenta consideração da questão, o sempre brilhante BRELICH, 1969, Introdução. Sobre os ritos dos sálíos como um rito de passagem de natureza “política”, isto é, um antigo rito de integração na Cúria: MARTINEZ-PINNA, 1980.

²⁰ Singular, sempre no mesmo contexto “iniciático” em sentido lato, é a menção de Festo, único autor a transmitir tal notícia da existência de *Saliae virgines*, vestidas como seus homólogos masculinos, e que realizavam um sacrifício na Regia *cum pontifice*. Estudos recentes garantiram, apesar dela escassez de dados à nossa disposição, plena credibilidade a tal notícia, sobretudo no que tange ao mais que provável status social elevado das meninas que pertenciam ao sodalício: cf. GLINISTER, 2011.

Cipião Africano, mas também Ápio Claudio Pulcro). Bem mais profícua, ainda no plano comparativo, parece ser a comparação entre os sacerdócios romanos, para compreender as dinâmicas e as diferenças relativas ao ingresso e à saída de um dado papel ou posto sacerdotal.

A primeira questão a fazer é por que, em um dado momento, era necessário deixar de fazer parte dos sális: seguramente, não se tratava do fato de não ser mais “jovem”.²¹ Consideremos, em vez disso, que alguns cargos civis, como o consulado e a pretura, e religiosos, como o flaminato, eram considerados incompatíveis com o saliato, e se considerava oportuno dele se desligar mediante a *exauguratio* (Val. Max. I 1, 9; CIL VI 1978).

A perspectiva comparativa se revela, assim, muito interessante, e a pesquisa sobre o saliato pode constituir um laboratório para questionar quais circunstâncias regulavam e motivavam o acesso ou o abandono dos representantes da *nobilitas* romana dos postos civis ou religiosos mais importantes. A propósito, é possível que uma atividade religiosa como a de sális pudesse resultar em contraste com uma civil *cum imperium*, como o consulado, pela certa colisão de deveres e incumbências: a um sális era requerido cumprir sem derrogação seu dever em março; falemos neste caso mais de faculdade e possibilidade, não de obrigação, visto o caso já considerado de Cipião, o qual podia realizar as duas tarefas.

A possibilidade de desligamento de um sacerdócio patrício como o saliato devia ser, então, uma necessidade sentida como obrigatória quando se tratava de anular as possíveis desvantagens nos confrontos com um *nobilis* de extração plebéia, não vinculado a obrigações rituais reservadas aos patrícios, e evitar qualquer risco de colisão entre o sagrado e o público.²² Quanto à *exauguratio* primeira

do flaminato, pôde-se perguntar: por que no caso de outro cargo sacerdotal (e.g., o pontificado), isso não ocorria? O quanto contavam aqui os motivos de natureza política e de oportunidade além dos deveres religiosos?²³

Voltemos à história do sacerdócio. Na idade imperial podemos contar com uma maior quantidade de testemunhos. É frutífero, sobretudo, o *corpus* epigráfico. Em primeiro lugar certo número de inscrições que atesta a alta categoria dos personagens elevados a sacerdotes dançarinos de Marte. Alguns exemplos relativos ao século I d.C. são: M. Evito Gemino foi também *triumvir monetalis*, pretor e questor sob Claudio, que o tornou Patrício; Sp. Turbando Proculo Gelliano foi também *flamen dialis*, áugure e pontífice; M. Cocceio Nerva foi cooptado na *sodalitas* já nos anos 50 do século I (ele nasceu nos anos 30). (CIL III 6074 (M. Elvio Gemino); CIL X 797 (Sp. Turranio Proculo Gelliano); CIL XI 5743; cf. RÜPKE, 2007, 75 (M. Cocceio Nerva).

No século II d.C. o sacerdócio continua a ser uma etapa importante do *cursus honorum* dos romanos da classe dirigente. As inscrições recordam um Ser. Cornelio Dolabella Metiliano, questor sob Trajano, mas, sobretudo, estamos cientes da cooptação no *saliatus* de Marco Aurélio em 129, quando o futuro imperador tinha apenas oito anos. (CIL IX 3153-3154, HA M. Aurel. IV 2). Neste século é data-também a fonte mais rica de que dispomos em relação ao sacerdócio: os *Fasti* do sodalício palatino descoberto no Rione Regola, relativo aos anos 168-216.²⁴ (CIL VI 1977-1983, 32319, 37162). Esses informam a composição anual do sodalício, registrando as cooptações e saídas do mesmo.

²¹ Como no caso de Ápio Claudio Pulcro: Macr. Sat. III 14, 14; cf. Liv. XXXVII 33; Val. Max. I 1, 9.

²² Não devemos esquecer as origens diversas dos poderes sacerdotais dessas magistraturas: os primeiros derivam substancialmente da vontade divina expressa mediante a *inauguratio* (CATALANO, 1960, p. 236), os segundos da vontade do *populus* acompanhada pela aprovação divina expressa pela *lex curiata auspiorum causa*, no que tange ao exercício do *imperium* (CATALANO, 1960, p. 242; 424, n. 25; 476). Cf. em geral VALLOCCHIA, 2008, p. 1-17.

²³ Cf. ad es. a proibição feita a A. Postúmio Albino pelo pontífice máximo L. Cecílio Metello de assumir o comando da frota na Sicília por ser o *flamen Martialis*. Valério Massimo (I 1, 2) assim apresenta a questão: “Não parecia que Postúmio pudesse confiar no apoio de Marte com segurança, se as cerimônias sagradas em honra de Marte fossem descuidadas por ele mesmo”.

²⁴ Para outras inscrições, cf. CIRILLI, 1913, p. 33 ss.; ESTIENNE, 2005, 85; para os sális fora de Roma (*Laurentum, Alba, Aricia, Cicilianum, Tibur, Tusculum, Veii, Anagnia* e mesmo *Saguntum* na *Hispania*), cf. PASQUALINI, 2000; DELGADO DELGADO, 2005, p. 122-123. Para uma interessante comparação com o contexto umbro, cf. LACAM, 2011.

Na época tardia, digna de grande consideração para uma avaliação precisa das considerações dos sális no âmbito da vida religiosa romana ainda no último anelo da religião tradicional é a informação fornecida por uma inscrição comparada cronologicamente ao momento posterior às disposições do imperador Graciano, *hostis à religião tradicional* (382 d.C.): os *pontifices Vestae* se ocuparam a suas expensas de restaurar as *mansiones* dos sális *Palatini*, há muito em decadência. (CIL VI 2158). Sob o domínio do cristianismo, cada vez mais caíam em desuso as celebrações públicas, assim como cada vez menos se registrava o recrutamento de sacerdotes (segundo a bem conhecida teoria de Arnaldo Momigliano, os “melhores” do Ocidente preferiam seguir a carreira eclesiástica); não obstante, a minoria aristocrática culta que tomou a si a tarefa de defender as antigas tradições e o patrimônio religioso dos avós inseriu a sede dos sális entre aquelas dignas de serem restauradas, enquanto evidentemente carregada de um significado simbólico importante e funcional para a manutenção da *pax deorum*, então percebida como crescentemente comprometida (MOMIGLIANO, 1975).

Até agora foi deliberadamente deixado de lado o tratamento relativo à característica “fundante” do sacerdócio: os particulares escudos chamados *ancilia*. Como bem destacou Giovanni Colonna, o escudo brônzeo bilobado resultante da justaposição de dois ou três discos é documentado no Lácio e na Etrúria meridional em um arco cronológico que vai do século X ao último quarto do século VIII a.C.; esse foi considerado mais antigo que o venerado *clipeus* e parece certa a sua derivação do escudo “em oito” micênico (COLONNA, 1991). Cornelio Dolabella Metiliano pelos deuses. nte para a cidade de romaa de Veios no frontao Arnaldo Momigliano, os No fim do século VIII a arma desaparece completamente do uso (sempre pertencente é comum a personagens eminentes social e hierarquicamente), sendo substituída pelo escudo redondo pré-hoplítico, tornando-se um valor exclusivamente religioso é simbólico: segundo a lenda é no mesmo período que Numa assume o *ancile* como insígnia religiosa. A crítica mais recente tende para uma datação na

primeiríssima fase da existência de Roma: “mito” e “história” constituem as duas faces desta moeda.²⁵

A importância de tais escudos e do que fosse parte integrante do núcleo primigênio e fundamental das instituições religiosas romanas resulta evidente do célebre discurso que Lívio faz Marco Furio Camilo pronunciar no dia posterior à vitória sobre Veios, para esconjurar o abandono de Roma reduzida a escombros em favor do centro etrusco. Um argumento decisivo contra a migração é a impossibilidade de celebrar os ritos em lugares diferentes dos tradicionais: o *pulvinar* de Júpiter não pode ser preparado em outro lugar senão no Capitólio; o sagrado fogo de Vesta e o Palladio são ligados inextricavelmente ao lugar que os custodia; e enfim: “O que direi de vossos *ancili*, ó Marte Gradivo, e tu, pai Quirino? E se pensa em abandonar em um lugar profano todas essas sagradas relíquias, tão antigas quanto a Urbe, e alguns talvez anteriores à sua fundação?” (Liv. V 52, 7). Entre os argumentos religiosos “fortes” destinados a impedir uma transferência da população, Lívio escolhe três, certamente não por acaso: um desses se refere aos *ancilia* que os sális periodicamente portavam em procissão pela cidade.²⁶

Os *ancilia* então desempenhavam um papel extremamente importante no interior do sistema de “garantias” divinas romanas, e eram contados entre os *pignora imperii*, objetos sagrados de variada proveniências que tinham a função de assegurar à Urbe a continuidade da existência no tempo e que constituíam, ao mesmo tempo, um forte signo de legitimação do poder derivado da “escolha” dos deuses em favor do povo romano: *pignus* tem, de fato, o significado de penhor, garantia, hipoteca, refém, prova, testemunho. Para os romanos, era também o signo tangível da vontade propiciadora dos deuses, o testemunho vivo e vibrante da

²⁵ Considere-se a este propósito o *ancile* ser também atributo de *Iuno Sospita*, divindade de características fortemente arcaicas. A respeito da sobreposição entre mito e história, cf. MONTANARI, 1990; FERRI, 2010b, cap. IV.

²⁶ Sobre a imobilidade dos *pignora*, cf. FERRI, 2010a, p. 203-209.

“escolha” divina.²⁷ Os *pignora* pertencem à categoria mais geral dos *Artefakten*, artefatos com valor de talismã que se ligam a um lugar, determinando-lhe a identidade cultural e cultural. (HARTMANN, 2010).

O mais preciso elenco dos objetos considerados como tal é fornecido por Sêrvio: *septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: taurus matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia*. (Serv. *Ad Aen.* VII 188. Cf. FERRI, 2010a, p. 203-209; HARTMANN, 2010, p. 545-562). Esses eram custodiados em vários lugares: a pedra negra de Cibele em seu templo no Palatino, a quadriga de Veios no frontão do templo de Júpiter Optimus Maximus (até 296 a.C., quando foi substituída por uma cópia em bronze por iniciativa dos edis Cn. e Q. Olgúnio), as cinzas de Orestes no templo de Saturno no fórum, os *ancilia* na Regia, o resto dos objetos (cetro de Príamo, o véu de Iliona, Palladio) no penus interior da *aedes Vestae* (Liv. X 23, 12; FERRI, 2010a, p. 205, n. 46). Entre parênteses, a esses podemos acrescentar outros, alguns explicitamente definidos como tal, outros não, mas que tinham de fato esta função? A ideia é sempre e em todo caso aquela já sublinhada de legitimação-continuidade. Entre os primeiros estão sem dúvida o fogo sagrado de Vesta e o Templo Capitolino; entre os segundos os Livros Sibílicos e o nome e a divindade secretos de Roma. (Liv. V 52, 7; XXVI, 27, 14; Flor. *Epit.* I 2, 3; Tac. *Hist.* III 72; IV 54; Rut. Nam. *De red.* II 55; FERRI, 2010a).

Como os romanos obtiveram os *ancilia*, ou, por melhor dizer, o escudo sagrado, o *ancile*? A fonte mais detalhada neste caso é Plutarco (Numa XIII 1-6). Durante o reinado de Numa, em um dia 1º de março, um escudo caiu do céu nos braços do rei, que interpretou o prodígio considerando-o como um sinal da garantia divina da salvação da cidade, no momento sofrendo uma epidemia de peste.²⁸

²⁷ BAISTROCCHI, 1987, p. 320, n. 8. Cf. GRO, 1935, p. 15: «In weitesten Sinn kann als religiöses Unterpfand jeder Gegenstand gelten, mit dem nach der Überzeugung des Besitzers Schutz und Erhaltung einer Sache verbunden ist».

²⁸ Em Ovídio (III 327 ss.) e sobre *Iuppiter Elicius* confiar o *ancile* ao rei: e seria possível perceber aqui uma menção à tríade arcaica? O *prodigium* cabia de fato a Júpiter, mas as *sodalitates* eram destinadas aos cultos de Marte e Quirino. Cf. Serv. *Ad Aen.* VIII 663: *Salios qui sunt in tutela Iovis, Martis, Quirini*.

(Ov. *Fast.* III 259 ss). Para evitar que o objeto prodigioso pudesse ser traiçoeiramente roubado, o rei ordenou que se construíssem outras onze cópias. O artesão Mamurio Veturio foi tão hábil em sua confecção que, ao fim de sua tarefa, o original não poderia ser distinguido dos novos escudos; em recompensa, o seu nome era recordado no canto dos sális, uma confraria criada com o propósito da custódia e do culto de tais objetos sagrados.

As versões de outros autores diferem por alguns detalhes,²⁹ mas é constante a referência ao que a presença de tal signo tangível da vontade dos deuses significava concretamente para a cidade de Roma: *salus* e *imperium*. A dança dos sális, os cantos, e a visão dos *ancilia* recordavam periodicamente aos romanos os favores que lhes foram acordados pelos deuses.

I SALII E GLI ANCILIA

Riassunto: I Salii erano considerati uno dei sacerdoti più antichi di Roma. La danza era un elemento profondamente connaturato al sacerdozio, e ne era anzi considerata la caratteristica fondamentale. La seconda peculiarità è l'arma più importante recata dai Salii erano tuttavia gli *ancilia*, gli scudi sacri conservati nella Regia, i quali, per meglio dire, costituivano la causa fondante del sacerdozio. Questo articolo presenta un studio dei sacerdoti danzatori di Marte, i Salii, e la vita religiosa di Roma Antica nel mese di marzo.

Parole chiavi: Religione romana, Sacerdoti Salii, *pignora imperii*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIGNER FORESTI Luciana. Oggetti di profezia politica: gli ‘ancilia’ del ‘Collegium Saliorum’. In: SORDI, M. (a cura di) **La profezia nel mondo antico**. Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 159-168.

BAISTROCCHI, Marco. **Arcana Urbis**. Considerazioni su alcuni rituali arcaici di Roma. Genova: ECIG, 1987.

BASANOFF, Van D. **Evocatio: étude d'un rituel militaire romain**. Paris: PUF, 1947.

²⁹ Sobre as fontes, cf. AIGNER FORESTI, 1993.

BLOCH, Raymond. Sur les danses arme des Saliens. **Annales**, Paris, 1958, p. 706-715.

BRELICH, Aangelo. **Paides e parthenoi**. Roma: Ateneo, 1969.

BREMMER, Jan N. Three Roman aetiological myths. In: GRAF, Fritz. (ed.). **Mythos in mythenloser Gesellschaft: Das Paradigma Roms**. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1993, p. 158-174.

BURKERT, Walter. Initiation. **Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum**, Los Angeles, II, 2004, p. 91-124.

CARAFÀ, Paolo. FIORENTINI, Mario. FUSCO, Ugo. Morfologia e commento dei testi presentati. In: CARANDINI, Andrea. (a cura di), **La leggenda di Roma III: La costituzione**. Milano: Einaudi, 2011, p. 149-385.

CATALANO, Pierangelo. **Contributi allo studio del diritto augurale, I**. Torino: G. Giappichelli, 1960.

CIRILLI, René. **Les pretes danseurs de Rome: étude sur la corporation sacerdotale des Saliens**. Paris: P. Geuthner, 1913.

COLONNA, Giovanni. Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii. In: Miscellanea etrusca e italica in onore di Massimo Pallottino. **Archeologia Classica**, Roma, 1991, p. 55-122.

DELGADO DELGADO, José A. Priests of Italy and the Latin Provinces of the Roman Empire. **Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum**, Los Angeles, V, 2005, p. 116-140.

DUMEZIL, Georges. **La religione romana arcaica**. Milano: Rizzoli, 2012.

ESTIENNE, Sylvia. Saliens. **Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum**, Los Angeles, V, 2005, p. 85-87.

FERRI, Giorgio. **Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana**. Stuttgart: Frank Steiner Verlag, 2010.

FERRI, Giorgio. **Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano**. Roma: Bulzoni, 2010.

GAGÉ, Jean. L'épreuve rituelle du 'gradus' et les origines du culte de Mars Gradivus. In: GUARINO, Antonio. GIUFFRÉ, Vincenzo. (ed.) **Sodalitas**. Scritti in onore di Antonio Guarino I. Napoli: Jovene, 1984, p. 21-38.

GEIGER, F. Salii. **Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft**, Stuttgart, I, A. 1920, p. 1873-1894.

GERSCHEL, Lucien. Saliens de Mars et Saliens de Quirinus. **Revue de l'Histoire des Religions**, Paris, 138, 1950, p. 145-151.

GLINISTER, Fay. Bring on the Dancing Girls: Some Thoughts on the Salian Priesthood. In: RICHARDSON, James H., SANTANGELO, Federico. (eds.) **Priests and State in the Roman World**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011, p. 107-136.

GRO, P.K. **Die Unterpfänder der römischen Herrschaft**. Berlin, 1935.

HARTMANN, Andreas. **Zwischen Relikt und Reliquie: Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften**. Berlin: Verlag Antike, 2010.

ILLUMINATI, A. Mamurius Veturius. **Studi e Materiali di Storia delle Religioni**, Roma, 32, 1961, p. 41-80.

LACAM, Jean-Claude. Le 'pretre danseur' de Gubbio. Etude ombrienne. **Revue de l'Histoire des Religions**, Paris, 1, 2011, p. 5-26.

MARTINEZ-PINNA, Jorge. La danza de los salios, rito de integración en la curia. **Archivo Espanol de Arqueologia**, 53, 1980, p. 15-20.

MASTROCINQUE, Attilio. **Manipolazione della storia in Eta Ellenistica: i Seleucidi e Roma**. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1983.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Il cristianesimo e la decadenza dell'Impero romano. In: MASTROCINQUE, Attilio. (a cura di). **Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV**. Torino: Einaudi, 1975, p. 5-19.

MONTANARI, Enrico. Marte. **Enciclopedia Vergiliana**, Roma, III, 1987, p. 394.

_____. Storia delle religioni e 'storia delle origini' di Roma: problemi di metodologia. **Miscellanea greca e romana**, Roma, 15, 1990, p. 1-42.

PALOMBI, Domenico. Curia Saliorum. **Lexicon Topographicum Urbis Romae**, Roma, I, 1993, p. 335-336.

PASQUALINI, Anna. Riflessioni su alcuni sacerdoti tuscolani (a proposito di C.I.L. XIV 2580). In: PACI, Gianfranco. (a cura di). **EPI/PAΦAI**. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini, Tivoli (Roma), 2000, p. 697-710.

PERUZZI, Emilio. **Aspetti culturali del Lazio Primitivo**. Firenze: Olschki, 1978.

RÜPKE, Jorg. **Domi militiae**. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

RÜPKE, Jorg. **Römische Priester in der Antike. Ein biographisches Lexikon**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.

SABBATUCCI, Dario. **La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico**. Milano: Il Saggiatore, 1988.

SCHAFER, T. Zur Ikonographie der Salier. **Jahrbuch des DAI**, Berlin, 85, 1980, p. 342-373.

SHAPIRO, A.H. et al. Dance. **Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum**, Los Angeles, II, 2004, p. 299-343.

TORELLI, Mario. Riti di passaggio maschili di Roma arcaica. **Melanges de l'Ecole Française de Rome**, Roma, Antiquite 102, 1, 1990, p. 93-106.

_____. Appius Alce. La gemma fiorentina con rito saliare e la presenza dei Claudii in Etruria. **Studi Etruschi**, Roma, 63, 1997, p. 227-255.

VALLOCCHIA, Franco. **Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana**. Torino: Giappichelli, 2008.

WISSOWA, Georg. **Religion und Kultus der Römer**. München: HdAW, 1912.

* Nota da Tradutora: Este artigo corresponde à conferência *Os sálíos e os ancília*, proferida pelo autor na UNIRIO em maio de 2016. Agradeço ao Dr. Giorgio Ferri a permissão da tradução e publicação do texto.

OCTOBER EQVVS

ATTILIO MASTROCINQUE¹

Resumo: Este artigo explorará documentos textuais e dados do registro arqueológico sobre o ritual do *October Equus*, um dos mais antigos rituais religiosos romanos.

Palavras-chave: *October Equus*, Religião romana, Rituais romanos.

One of the most credited heritages from the Indo-European culture in the Roman religion is the ritual of the *October Equus*. Some famous articles by Georges Dumézil (1974; 1975) described many similarities between this ritual and the Indian festival called Asvamedha, because they were both horse sacrifices and both related to kingship and war. Besides, Dumézil discovered similarities also in some Celtic Irish traditions.²

I do not want to discuss this approach, but underline the typically Roman features of the *October Equus* and its historical roots.

¹ Full Professor. Università degli Studi di Verona, Scienze dell'Antichità.

² For a criticism: PASCAL, 1981, 261-291, part. 270-2; POLOMÉ, 1994, p. 349-361.

THE SOURCES

Pompeius Festus describes the ritual as following:

Festus, 178 Lindsay: *October equus appellatur, qui in campo Martio mense Octobri immolatur quotannis Marti, bigarum victricum dexterior. De cuius capite non levis contentio solebat esse inter Suburaneses, et Sacravianses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent; eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in regiam, ut ex ea sanguis destillet in focum, participandae rei divinae gratia. Quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non ut vulgus putat, quia velut supplicium de eo sumatur, quod Romani Illo sunt oriundi, et Troiani ita effigie in equi sint capti.*

The horse which ran on the right side of the winner two-horse team is sacrificed on the Campus Martius in October and is called *October Equus*. Usually a great competition arose for its head between inhabitants of the Subura and those of Sacravia, for the first wanted to hang it on the wall of the Regia, the others on the Mamilia tower. Its tail was brought to the Regia so fast that there was still some blood to pour on the hearth, in order to make it share the divine ritual. The horse is told to be consecrated to the warlike god Mars instead of a

victim, and the origin of this sacrifice was not originated, as the common people says, by the fact that the Romans came from Ilium and were conquered by means of an image of a horse.

Paul. **Fest.**, p. 246 L.: *Panibus redimibant caput equi immolati Idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum: et equus potius quam bos immolabatur, quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus.*

The head of the horse, which was sacrificed on the Campus Martius the Ides of October, was garlanded with loaves because this sacrifice was made for the success of harvest. A horse was sacrificed instead of an ox because it is suitable for war whereas an ox for generating grain.

A chapter of the *Roman questions* by Plutarch deals with the same matter:

Plut. **Quaest. Rom.** 97 = 287A: 'Διὰ τί ταῖς Δεκεμβρίαις εἰδοῖς ἵπποδρομίας γενομένης ὁ νικήσας δεξιόσειρος ἄρει θύεται, καὶ τὴν μὲν οὐρὰν ἀποκόψας τις ἐπὶ τὴν Ῥηγίαν καλουμένην κομίζει καὶ τὸν βωμὸν αἰμάσσει, περὶ δὲ τῆς κεφαλῆς οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ὁδοῦ λεγομένης οἱ δ' ἀπὸ τῆς Συβούρης καταβάντες διαμάχονται;'

πότερον, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, ἵππῳ τὴν Τροίαν ἡλωκέναι νομίζοντες ἵππον κολάζουσιν, ἅτε δὴ καὶ γεγονότες

ῥώων ἀγλαὰ τέκνα μεμιγμένα παισὶ Λατίνων;

ἢ ὅτι θυμοειδὲς καὶ πολεμικὸν καὶ ἀρήιον ὁ ἵππος ἐστὶ τὰ δὲ προσφιλῇ μάλιστα καὶ πρόσφορα θύουσι τοῖς θεοῖς, ὁ δὲ νικήσας θύεται διὰ τὸ νίκης καὶ κράτους οἰκεῖον εἶναι τὸν θεόν; ἢ μᾶλλον ὅτι τοῦ θεοῦ στάσιμον τὸ ἔργον ἐστὶ καὶ νικῶσιν οἱ μένοντες ἐν τάξει τοὺς μὴ μένοντας ἀλλὰ φεύγοντας, καὶ κολάζεται τὸ τάχος ὡς δειλίας ἐφόδιον, καὶ μανθάνουσι συμβολικῶς ὅτι σωτήριον οὐκ ἔστι τοῖς φεύγουσι;

Why is it that after the chariot-race on the Ides of December the right-hand trace-horse of the winning team is sacrificed to Mars, and then someone cuts off its tail, and carries it to the place called Regia and sprinkles its blood on the altar, while some come down from the street called the Via Sacra, and some from the Subura, and fight for its head?

Is it, as some say, that they believe Troy to have been taken by means of a horse; and therefore they punish it, since, forsooth, they are Noble scions of Trojans commingled with children of Latins. Or is it because the horse is a spirited, warlike, and martial beast, and they sacrifice to the gods creatures that are particularly pleasing and appropriate for them; and the winner is sacrificed because Mars is the specific divinity of victory and prowess? Or is it rather because the work of the god demands standing firm, and men that hold their ground defeat those that do not hold it, but flee? And is swift-ness punished as being the coward's resource, and do they learn symbolically that there is no safety for those who flee?³

The false dating on December 13th is due to a confusion with the tenth month, i.e. October. The Trojan interpretation was proposed early by Timaeus, who was probably influenced by Euripides (BATTEZZATO, 2012).

The calendar of Philocalus (*CIL* I², p. 274 = *InscrIt* 13,2, 257) reports this meagre entry:

Equus ad Nixas fit.

The (ritual of the) horse takes place close to the Nixae.

The Nixae were a group of statues of the kneeling Ilithyiae located in the zone of the Trigarium, in the Campus Martius⁴ (COARELLI, 1989, p. 69).

Another, and more ancient testimony of this festival is known thanks to Polybius, who reports a passage from Timaeus (4th century BCE):

Timaeus, FGH 566, F 36 *apud* Pol. XII.4b: Καὶ μὴν ἐν τοῖς περὶ Πύρρου πάλιν φησὶ τοὺς Ῥωμαίους ἔτι νῦν ὑπόμνημα ποιουμένους τῆς κατὰ τὸ Ἴλιον ἀπωλείας ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ, διὰ τὸ τῆς Τροίας τὴν ἄλωσιν διὰ τὸν ἵππον γενέσθαι τὸν δούριον προσαγορευόμενον...

³ Transl. Rose, who explains the verse as an imitation of Homer, II. XVIII.337 (or XXIII.23), blended with a part of X.424; see ROSE, 1924, p. 208. BATTEZZATO, 2012, p. 193-198, notices an influence from Euripides; whereas ROSE, I. I. and SCHEID, 2012, 168, suppose that the verse was borrowed from either Simylos or Boutas, two poets who dealt with Roman topics.

⁴ On the Trigarium and the Tarentum: LA ROCCA, 1984, p. 7-12.

In his *Histories* of Pyrrhus (Timaeus) says that the Romans still commemorate the destruction of Ilium in a certain day, when they spear a warhorse down in front of the city, in the so-called Campus, because Troy was conquered by means of a wooden horse.

Virgil (*Aen.* II.40-56) himself was influenced by this tradition in his description of Laocoon spearing the Trojan horse in front of Troy. (DUMEZIL, 1970, p. 196-206; BURKERT 1972, p. 178-181; RÜPKE, 1993, p. 126-128; RÜPKE, 2009, p. 96-121).

A passage from Cassius Dio, concerning the execution of some rioting soldiers by Caesar, shows some similarities with the ritual of the *October Equus*.

Cassius Dio XLIII.24: ἄλλοι δὲ δύο ἄνδρες ἐν τρόπῳ τινὶ ἱερουργίας ἐσφάγησαν. καὶ τὸ μὲν αἴτιον οὐκ ἔχω εἰπεῖν (οὔτε γὰρ ἡ Σίβυλλα ἔχρησεν, οὔτ' ἄλλο τι τοιοῦτο λόγιον ἐγένετο), ἐν δ' οὖν τῷ Ἀρείῳ πεδίῳ πρὸς τε τῶν ποντιφίκων καὶ πρὸς τοῦ ἱερέως τοῦ Ἄρεως ἐτύθησαν, καὶ αἱ γε κεφαλαὶ αὐτῶν πρὸς τὸ βασιλείον ἀνετέθησαν.

Two other men were slain as a sort of ritual observance. The true cause I am unable to state, inasmuch as the Sibyl made no utterance and there was no other similar oracle, but at any rate they were sacrificed on the Campus Martius by the pontifices and the priest of Mars, and their heads were set up near the Regia.

On the basis of similarities between this ritual execution and the festival of the *October Equus* some authors supposed that the horse was sacrificed as a substitute for a man⁵ (WISSOWA, 1912, p. 144-5; DUMEZIL, 1963, p. 87-89; DUMÉZIL, 1974, p. 160; PASCAL, 1981, p. 262-263).

ARCHAEOLOGY

The antiquity of this festival is warranted also by an archaeological discovery from a layer which covered the archaic necropolis of the Roman Forum. Giacomo Boni found the bones of a young foal,

which was cut into pieces and only its head and legs were ritually buried. This ritual was not exactly that of the *October Equus*, but testifies to similar ritual cutting of sacrificed horses in the 7th and 6th centuries (AMPOLO, 1981, p. 233-40, part. 236-7).

Another archaeological comparison has been identified in Adria, where, in the 5th century BCE, a three-horse team (*triga*) was sacrificed and buried in the Etruscan necropolis (FOGOLARI, 1970, p. 43-44). Filippo Coarelli (1997) noticed that two of these horses were yoked together and harnessed with iron bits, whereas the third had a bronze bit. In a racing *triga* the right-hand race-horse should be the smarter and more able to turn around the *meta* (the turning point of a circus); it should slow down the race of its team and help the external steeds to turn at the most suitable speed. The best right-hand race-horse of the winning team was indeed the best horse in the competition, worth being offered to the god. This god was Mars, and therefore the form of the sacrifice was similar to a fight, in which javelins or spears were thrown to kill it.

Finally, an 8th century aristocratic burial from Bologna, via Belle Arti, was covered by a tumulus, on whose top two horses were buried, and they still preserve the spear which killed them during the funerary sacrifice.⁶

TOPOGRAPHY

Turris Mamilia

We will show that the topography of this ritual was selected and shaped by the Tarquinian dynasty, and therefore it was essentially a dynastic ritual of the 6th century.

Now we take into account, first of all, the Mamilian tower. The famous tower was celebrated by

⁵ RÜPKE, 2007, p. 109, thinks that Caesar was acting as a scion of Aeneas and remembering the Trojan aetiology of the *October Equus*.

⁶ LOCATELLI, MALNATI, 2012, p. 321-340, part. 329: "grande tumulo che ricopriva gran parte delle sepolture nel settore meridionale della necropoli sulla cui sommità era stata praticata una sepoltura rituale di una coppia di cavalli che recava ancora infissa la lancia in bronzo utilizzata per il sacrificio, databile ancora nell'ambito dell'VIII a.C."

the *cognomen* Turrinus, held by C. Mamilius Turrinus, consul in 239. (Liv.XXVIII.10.3; AMPOLO, 239, footnote 27).

The *turris Mamilia* is mentioned in an inscription from Rome:

CIL VI, 33837: M(arcus) Octavius M(arci) l(ibertus) / Attalus centonar(ius) / a turre Mamilia ...

Marcus Octavius Attalus, freedman of Marcus, maker of patchwork, from the tower Mamilia...

It is possible that he was born in this tower, or in the zone or neighborhood of *turris Mamilia*, whose location is unfortunately unknown. This monument was evidently famous and ancient, and we know indeed of a famous and ancient Mamilius, who went to Rome in the second half of the 6th century. The Mamilii were a noble family from Tusculum, related to Tarquinius the Superb. Livy writes in fact:

Liv. I.49.9: Latinorum sibi maxime gentem conciliabat ut peregrinis quoque opibus tutior inter ciues esset, neque hospitia modo cum primoribus eorum sed adfinitates quoque iungebat. Octauio Mamilio Tusculano – is longe princeps Latini nominis erat, si famae credimus, ab Ulixee deaque Circa oriundus –, ei Mamilio filiam nuptum dat, perque eas nuptias multos sibi cognatos amicosque eius conciliat.

Tarquinius made a special point of securing the Latin nation, for he was safer among his own citizens with the help of strangers; he not only formed ties of hospitality with their prominent men, but established also family connections. He gave his daughter in marriage to Octavius Mamilius of Tusculum, who was quite the foremost man of the Latin peoples, descended, if we are to believe traditions, from Ulysses and the goddess Circe; through that connection Tarquinius gained many of his son-in-law's relations and friends.

Festus⁷ reports the same tradition:

Fest., p. 130 L.: Mamiliorum familia progenita sit a Mamilia Telegoni filia, quam Tusculi procreavit, quando id oppidum ipse condidisset.

The family of the Mamilii descends from Mamilia, daughter of Telegonus, who generated her in Tusculum when he himself founded this city.

Moreover, a denarius of the *gens Mamilia*⁸ depicts Ulysses.

Livy reports that Porsenna wanted to restore Tarquinius on his throne, but the Etruscan king gave up allegedly because he appreciated the love for liberty of the Romans. Consequently Tarquinius went to his son-in-law Mamilius Octavius in Tusculum. (Liv. II.15). In 501 Octavius was said to have created a new Latin league composed of thirty towns, which were hostile to Rome (Liv. II.18). During the ensued war between Latins and Romans and the final battle at the Regillus lake, in 496, Mamilius fought with Aebutius, the Master of the Horse, and finally was killed by T. Herminius (Liv. II.19-20).

Sacravienses

When we visit the *sacra Via*, along the Roman Forum, we do not see private houses, but only public monuments. In the republican age (and probably also earlier) there were also many shops. (Cf. Varro, L.L. I.2.10; III.16.23). A neighborhood (*vicus*) in this zone is mentioned by Asconius Pedianus, who writes: *hanc domum in ea parte Palatii esse quae, cum ab Sacra via descenderis et per proximum vicum qui est a sinistra parte prodieris, posita est.* (Ascon., in *Scaur.* 23 Clark). That house which is located in the part of the Palatine hill you encounter by going down along the Sacra via and the quarter on your left hand.

A row of houses was located along the archaic Sacra via, in the 6th century, and especially the age of the Tarquinii. The University of Rome carried out archaeological excavations in the zone of the Vestal virgins residence, and some houses of

⁷ The same is repeated also in Dion. Hal.IV.45; see also Hor., *Carm.* III.29.8; Ovid., *Fasti* III.92; Plin., *N.h.* XXVIII.146: *ideo flammī sacrorum equum tangere non licet, cum Romae publicis sacris equus etiam immoletur.*

⁸ CRAWFORD, no. 362.

the above mentioned period came to light (CARANDINI, 1990, p. 97-99). Their sewers took towards the Cloaca Maxima, whose construction is ascribed by the sources to Tarquin the Superb. Another archaic house came to light at the feet of the Velia hill, along the via Sacra, in the position where Publicola's house was supposed to be (GJERSTAD, 1966, p. 403-417). In the 2nd century BCE the Roman law forbade to build private houses along the Sacra via,⁹ and probably this rule was older.

The competition about the horse's head is thus a feature of a festival which traced back to the archaic age.

Campus Martius

Another emplacement of this festival was the Campus Martius, which was or was in large part a property of Tarquinius and his family.

Livy and other authors say that this area was a Tarquinian estate, and after the expulsion of the latest king the royal palace was razed¹⁰ and his fields in the Campus Martius consecrated to Mars (Liv. II. 5.2; Plut., **Publ.** 8.1-6; Flor. I.3.9). The Roman tradition added up many stories to justify this confiscation, which had raised many arguments and quarrels between Tarquinius and his friend Aristodemus Malachos (Liv. II. 34.4; Dion.Hal. VII.12.1-2). The Romans claimed that this fields were previously sacred to Mars, and Valerius Publicola, consequently, gave them back to the god (Dion.Hal.V.13.2. MASTROCINQUE, 1993, p. 114-121; POLETTI, 2011, p. 37-59). Another way to justify the confiscation was the fictitious story of a Vestal virgin Tarquinia, heir of the Tarquinian family, who appointed the Roman people as her heir (Plut., **Publ.**, 8. 7-8). Her name was sometimes slightly modified and disguised as *Gaia Tarratia* or *Taracia* (Gell. N.A. VII. 7.1-4; Plin., N.h. XXXIV.25). Another similar story was also added

up: that of the Romulus or the Romans as heirs of the properties of Acca Larentia, a whore who was married to the rich Etruscan Tarutius. Cato the Elder says in fact: *Larentiam, meretricio quaestu locupletam, post excessum suum populo Romano agros Turacem, Semurium, Lintirium et Solinium reliquisse*. (Macrob., **Sat.** I. 10.16). The *ager Tarax* was in the Campus Martius and corresponds to the fields of Tarquinia (Plut., **Publ.**, 8).

Another story was added up as well: that of Valesius, an ancestor of Valerius Publicola, who discovered an underground altar to Dispat and Proserpina in the zone of the Campus Martius called Tarentum¹¹ (Val.Max. II.4.5; Zos. II.2.1 f). This Tarentum was the emplacement for the *ludi Saeculares* (Fest. 440; 478-9 L). *Tarax, Tarentum, Tarutius, Tarratia* or *Taracia* (perhaps the Vestal virgin *Tarpeia* should be taken into account as well) seem to be camouflages of other names, which cannot be but Tarquinius and Tarquinia (Liv. I.11.6-9; OGILVIE, 1965, p. 245; PASCAL, 1981, p. 287; MASTROCINQUE, 1993, p. 115 and 122; POLETTI, 54).

In this largely fictitious traditions one element was historical and of old: the relationship between Mars and the Campus Martius. Festus knows of an *Ara Martis* in the Campus Martius early under Numa (Fest. 204 L). But the festival of the *October Equus* itself is the best proof of the antiquity of this relationship. The patriotic republican tradition introduced a simple shift from a private cult to Mars on Tarquinian fields to a public cult, i.e. it pretended that the fields were already consecrated to the god and the Tarquinii possessed it illegally; in this manner the confiscation did not appear as a robbery, but as a return to the previous lawful situation.

Mars

Links between Mars and horses were strong and numerous. Other two festivals with horse races, both called Equirria, took place in honour of Mars on 27 February and 14 Mars.

⁹ Liv. XLIII.16.4: *clientem <eius> libertinum parietem in Sacra uia aduersus aedes publicas demoliri iusserant, quod publico inaedificatus esset*.

¹⁰ On the excavation of the *Regia*, on the Roman Forum: BROWN, 1966, 45-60; and AMPOLO, 1989, 103-120.

¹¹ This altar was originally that of Mars: ARONEN, 1989, 19-39; VERSNEL, 1993, 323.

Moreover, Aelianus (**Var. hist.** 9.16) reports the following story:

Τὴν Ἰταλίαν ὤκησαν πρῶτοι Αὔσονες αὐτόχθονες. πρεσβύτατον δὲ γενέσθαι Μάρην τινὰ καλούμενον, οὗ τὰ μὲν ἔμπροσθεν λέγουσιν ἀνθρώπῳ ὅμοια, τὰ κατόπισθεν δὲ ἵππῳ· αὐτὸ δὲ τοῦνομα εἰς τὴν Ἑλλάδα φασὶν ἵππομιγῆς δύναται. δοκεῖ δέ μοι πρῶτος ἵππον ἀναβῆναι καὶ ἐμβαλεῖν αὐτῷ χαλινόν, εἴτα ἐκ τούτου διφυῆς πιστευθῆναι. μυθολογοῦσι δὲ αὐτὸν καὶ βιώσαι ἔτη τρία καὶ εἴκοσι καὶ ἑκατόν, καὶ ὅτι τρίς ἀποθανὼν ἀνεβίω τρίς· ἐμοὶ δὲ οὐ πιστὰ δοκοῦσιν.

The Ausonians first inhabited Italy, being natives of the place. They say that in old time a man lived there named Mares, before like a man, behind like a horse, his name signifying as much as *hippomiges* in Greek, half-horse. My opinion is, that he first back'd and managed a horse ; whence he was believed to have both natures. They fable that he lived a hundred twenty three years; and that he died thrice, and was restored thrice to life: which I conceive incredible. (transl. Stanley)

This divine centaur had a name which was remarkably similar to that of Mars, and was put in comparison with the name of Marica, a goddess of northern Campania (HERMANSEN, 1984, p. 147-164; GÉLY, 1994, p. 69-76; MASTROCINQUE, 1996, p. 139-160, part. 139-40; LEPORE, 1989, p. 57-58). The name of Mares is often compared with that of an Etruscan god, Maris, who is depicted on two mirrors and one *cista* from Praeneste as a boy coming out of a vase. Some scholars supposed that these scenes depicted an immersion rite to ensure his immortality, possibly connected to the myth of the Ausonian Mares and his triple death and resurrection (PALLOTTINO, 1992, p. 29; VERSNEL, 1993, p. 324).

The identification between Mares-Maris and the Roman Mars is questionable, but we saw that the link between Mars and horses is strong, and therefore this identification can be put forward, as Richard Onians has already proposed (BONFANTE, 1986, p. 226; ONIANS, 1951, p. 125-127).

MODERN INTERPRETATIONS

A mistake in many modern interpretations has been the antithesis between an agricultural and a

martial interpretation of the *October Equus*. Wilhelm Mannhardt (1884, p. 156-201) and J.G. Frazer (2012, p. 65) have been forerunners of the agricultural approach, which was later enhanced by other authors who also recognized a phallic symbol in the horse's tail (WAGENVOORT, 1962, p. 273-287; EITREM, 1917, p. 28-34).

The martial interpretation, on the other hand, has many adepts and the fiercest has been G. Dumézil¹² (PASCAL, "October Horse", p. 264-6). However, we are not urged to choose between these two approaches, because the theater of the race and of the sacrifice was a large cornfield (or was close to it) and hosted an altar to Mars. This fact does not imply necessarily an agricultural nature of Mars, and therefore we can easily accept the testimonies of the ancients and believe in both the propitiation of the harvest and a cult to the warrior god Mars.¹³

Bennet Pascal has correctly underscored some important historical features of the ritual:

The battle for the head is fought, after all, to see whether it will reside on the Tower of the Mamilii or the King's house. This has been explained as a sham battle to set the stronghold of the Mamilii on equal terms with the royal residence, but it could well be the residue of serious claims by the Mamilii to royal prerogatives... Their (of the Mamilii) annual attempt to re-assert their traditional dignity seems originally to have taken the form of a genuine brawl between the Sacriavenses, who lived nearer to and supported the Regia, and the Suburenses, who must have felt some ties to the Mamilii, possibly because they lived near the turrens Mamilia (PASCAL, 1981, p. 280 and 290; COARELLI, 1997, p. 65-66).

If the *October Equus* had truly a royal character, because of the rituals in the Regia, it was featured during the reign of Tarquinius Superbus. All the elements which featured the festival make sense only during this historical period. The use of the

¹² See footnote 1 and "Bellator Equos", in *Rituel indo-européens à Rome*, Études et commentaires 16, Paris 1954, p.73-91.

¹³ I indeed agree with the broader approach by M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, I, Cambridge 1996, p. 47-48.

Campus Martius as a cornfield did not last long and the young Republic transformed it into a public place for martial training and public rituals. Bread and harvest were a fossil preserved in time from the age of Tarquinius, even though they conveyed lesser sense after the republican confiscations.

The sham battle was similar to that between the Luperci Fabiani and the Quinctiales, who run around the Palatine hill during the Lupercalia. Fabii and Quinctii evidently played a role in the archaic age (perhaps during the early Republic) in featuring this festival.

The story of the crops from the Campus Martius, his owner Tarquinius, and his quarrel with the Roman Republic is based on Greek sources, possibly Timaeus of Tauromenion as it is proved by the so-called Cumaeian chronicle, reported by Dionysius of Halicarnassus (COZZOLI, 1965; Liv. II.34.4; Dion. Hal. VII.12.1-2). This story traces back to a historical core concerning the goods of the Tarquinian family, which came from Corinth to Tarquinia and from there to Rome (ZEVI, 1991, p. 291-314).

In my opinion it is impossible to ascertain what the *October Equus* was before the Tarquinian dynasty, and also if it even existed.

OCTOBER EQVVS

Abstract: This paper deals with one of the most ancient Roman ritual, exploring literary and archaeological sources.

Keywords: *October Equus*, Roman Religion, Roman rituals.

WORKS CITED

- AMPOLO, Carmine. La città arcaica e le sue feste: due ricerche sul Septimontium e sull'*equus october*. **Archeologia Laziale**, Roma, 4, 1981, p. 233-40.
- _____. MOMIGLIANO, Arnaldo. Roma arcaica e le tendenze attuali della ricerca: vecchi problemi e nuovi sviluppi nello studio della Storia Romana più antica. In: **Omaggio ad Arnaldo Momigliano, Storia e storiografia sul mondo antico**. Como: Cracco Ruggini, 1989, p. 103-120.
- ARONEN, Jaakko. Il culto arcaico nel Tarentum a Roma e la gens Valeria. **Arctos**, Helsinki, 23, 1989, 19-39.
- BATTEZZATO, Luigi. Timeo e l'*October equus*: FGrHist 566 F 36; Euripide, «Troiane» 13-14. In: BONA, Edoardo. LÉVY, Carlos. MAGNALDI, Giuseppina. (ed) **Vestigia notitiae: scritti in memoria di Michelangelo Giusta**. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2012, p. 193-198.
- BEARD, Mary. NORTH, John. PRICE, Simon. **Religions of Rome I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BONFANTE, Larissa. **Etruscan Life and Afterlife: A Handbook of Etruscan Studies**. Warminster: Aris & Phillips, 1986.
- BROWN, Frank E. New Soundings in the Regia; the evidence for the Early Republic. In: GJSTAD, Einar. (Ed.) **Les Origines de la République romaine**. Vandoeuvre-Genève: Entretiens Fondation Hardt 13, 1966, p. 45-60.
- BURKERT, Walter. **Homo necans**, RVV 32. Berlin, New York: De Gruyter, 1972.
- CARANDINI, Andrea. Domus aristocratiche sopra le mura e il pomerio del Palatino. In: CRISTOFANI, Mauro. (ed.) **La Grande Roma dei Tarquini**. Roma, Palazzo delle Esposizioni, 12 giugno – 30 settembre 1990. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1990, p. 97-99.
- COARELLI, Filippo. **Il Campo Marzio**. Roma: Quasar, 1997.
- COZZOLI, U. "Aristodemo Malaco". In: **Miscellanea greca e romana XVI**. Rome, 1965.
- DUMÉZIL, Georges. **Fêtes romaines d'été et d'automne**. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. La lance de Laocoon (Énéide, II, 50-53). **Hommages à M. Delcourt**. Coll. Latomus 114, Brussels: Latomus, 1970.
- _____. **La religion romaine archaïque**. 2nd ed. Paris: Payot, 1974.
- _____. Quaestiunculae indo-italicae 17: Le 'sacrifice humain' de 46 avant J.-C., **REL**, Paris, 41, 1963, p. 87-89.
- _____. **Rituels indo-européens à Rome**. Études et commentaires 16, Paris: Klincksieck, 1954.
- EITREM, Samson. **Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte**: II. Kathartisches und Rituellen. Kristiania: In Kommission bei J. Dybwad, 1917, p. 28-34.
- FOGOLARI, Giulia. SCARFÌ, Bianca M. **Adria antica**. Venice: Alfieri, 1970.
- FRAZER, James G. **The Golden Bough**. Greenwood: Sueteteo Enterprises, 2012.

GELY, Suzanne. Figures du voyage en "Italia Graeca". Aspects de l'imagination des origines. Italos, Héraklès, le centaure Marès. In : THOMAS, Joël. (ed.) **L'imaginaire religieux gréco-romain**. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 1994, p. 69-76.

GJERSTAD, Einar. **Early Rome**. IV.2. Roma: Acta Inst. Romani Regni Sueciae, Series in 4° 18.4, Lund 1966, p. 403-417.

HERMANSEN, Gustav. **Mares, Maris, Mars, and the archaic Gods**. *Studi Etruschi*, Roma, 52, 1984, p. 147-164

LA ROCCA, Eugenio. **La riva a mezzaluna. Culti, agoni, monumenti funerari presso il Tevere nel Campo Marzio Occidentale**. Rome: L'Erma di Bretschneider, 1984.

LEPORE, Ettore. **Origini e strutture della Campania antica**. Bologna: Il Mulino, 1989.

LOCATELLI, Daniela. MALNATI, L. Nuovi dati sulla fase orientalizzante nelle necropoli felsinee. In: ROVIRA HORTALÀ, M. Carme. LÓPEZ CACHERO, F. Javier. MAZIÈRE, Florent. (ed.) **Les Nècropolis d'incineració entre l'Ebre i el Tiber (segles IX-X a.C.): metodologia, pràctiques funeràries i societat**. Atti della tavola rotonda (Barcellona 2008), Barcellona 2012, p. 321-340.

MANNHARDT, Wolf. **Mythologische Forschungen** hrsg. von H. Patzig, mit Vorreden von K. Müllenhoff und W. Scherer, Straßburg 1884, p. 156-201.

MASTROCINQUE, Attilio. Ricerche sulle religioni italiane. *Studi Etruschi*, Roma, 61, 1996, p. 139-160.

_____. **Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)**. Este: Zielo, 1993.

OGILVIE, Robert M. **A Commentary on Livy I-V**. Oxford: Oxford Classical Texts, 1965.

ONIANS, Richard B. **The Origins of European Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

PALLOTTINO, Massimo. Religion in Pre-Roman Italy. In: BONNEFOY, Yves. (ed.) **Roman and European Mythologies**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

PASCAL, C. Bennett. October Horse. **Harvard Studies in Classical Philology**, Cambridge-London, 85, 1981, p. 261-291.

POLETTI, B. Le origini della repubblica e l'eredità dei Tarquini. In: MARASTONI, S.; MASTROCINQUE, Attilio. POLETTI, Beatrice. **Hereditas, adoptio e potere politico in Roma antica**. Rome: Pubblicazioni del Dipartimento tempo, spazio, immagine, società dell'Università di Verona. Serie storico-archeologica, 2, 2011, p. 37-59.

POLOMÉ, Eedgar C. L'asvamedha est-il un rituel de date indo-européenne ? In: KIRCHER-DURAND, C. (ed.) **Nomina rerum: hommage à Jacqueline Manessy-Guitton**. Nice: Université de Nice, 1994, p. 349-361.

ROSE, Herbert J. **The Roman Questions of Plutarch**. Oxford University Press, 1924.

RÜPKE, Jorg. «Equus October» und «ludi Capitolini»: zur rituellen Struktur der Oktober-Iden und ihren antiken Deutungen. In: DILL, Ueli. WALDE, Christine. (ed.) **Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen**. New York: Verlag C. H. Beck, 2009, p. 96-121.

_____. **Religion of the Romans**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. Vergil's Laokoon. *Eranos*, Uppsala, 91, 1993, p. 126-128.

SCHEID, John. **Plutarch, Römische Fragen**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.

VERSNEL, Hendrick S. **Inconsistencies in Greek and Roman Religion**. II. Transition and Reversal in Myth and Ritual. Leiden: Brill, 1993.

WAGENVOORT, Hendrick. **Zur magischen Bedeutung des Schwanzes**. Serta philologica Aenipontana; Innsbruck: Innsbrucker Beitr. zur Kulturwiss. 52, 1962, p. 273-287.

WISSOWA, Georg. **Religion und Kultus der Römer**. II ed. Munich: C. H. Beck, 1912.

ZEVI, Fausto. Demarato e i re Corinzi di Roma. In: STORCHI Alfredina M. (ed.) **L'incidenza dell'antico**. *Studi in memoria di Ettore Lepore*. I. Naples: Ettore Lepore, 1991.

ONLY CONNECT? NETWORK ANALYSIS AND RELIGIOUS CHANGE IN THE ROMAN WORLD*

GREG WOOLF¹

Abstract: The emergence during the Roman Empire of new religious forms and groups alongside the collective cults of the city and ruler worship invites analysis in terms of various kinds of network theory. Some of the main version of network theory currently in use are examined, and their applicability to ancient material is discussed and assessed. Network thinking turns out to be very useful, but the problems in conducting a more formal network analysis are formidable. Network theory does allow us to approach religious change from new directions and two models of change in current use – conversion as contagion, and religious change as the spread of idea – are examined. Thinking about religious change in these terms forces historians to formulate more precise descriptions of change as a process that involves socialization and the routinization of new habits and rituals, as well as a process of learning a new way of imagining and describing the cosmos.

Keywords: Religious change, Network analysis, Roman Empire

RELIGIOUS CHANGE IN CLASSICAL ANTIQUITY

The millennium or so that stretched from Rome's achievement of Mediterranean hegemony to the Arab Conquests was marked by major religious changes. For most of this period the political order was dominated by two kinds of institutions – city-states and tributary empires – and at the start of the period both were generally successfully in accumulating religious authority. Political orders were naturalized and related to cosmological ones, public ceremonial and temple building was focused on collective civic religion and on various forms of ruler cult, and those who claimed independent religious authority – prophets, astrologers, magicians, barbarian priests and so on – were marginalized and occasionally persecuted. This situation has been traced back to state formation in the archaic period (DE POLIGNAC 1984; ALCOCK, OSBORNE 1994; ALCOCK and OSBORNE, 1994). So-called 'polis-religion' and 'imperial cult' have each generated vast bibliographies. The extent and significance of each within the religious landscape remains debated, as modern scholars take different views on how

¹ Full Professor. Institute of Classical Studies, University of London.

successful different *élites* were in imposing their view on religious practice at large.

During the first millennium CE alternative religious forms emerged until by late antiquity religious authority was much more dispersed, and the link between political identity and religious identity had been greatly diminished. Jews, Christians and Manicheans attracted the most attention from civic and imperial authorities, but precursors and parallels have been found among worshippers of Bacchus, of Mithras, of the Egyptian cults and the Syrian deities and among philosophical groups such as the Epicureans and Neo-Platonists, among Samaritans and Mandeans and others even less well documented like the worshippers of Zeus Hypsistos.² These groups were not all alike, indeed some may not have been religious groups in a modern sense. Some gods simply moved with migrants, and probably some migrant communities accreted new worshippers from the populations among which they settled, and most 'cults' were certainly not exclusive. We have no idea whether those who worshipped Mithras thought of themselves as "Mithraists" nor whether there were any conventional limits on any other ritual practices in which they might have participated. Some scholars prefer not to use the term religion before the emergence of exclusive Christianity, others see a self conscious religious identity emerging only with Islam, yet others consider that religion in a modern sense existed only after the Enlightenment, when a tacit definition of secular spheres in politics and science created a restricted space that might be labeled as religious.³ There is, however, a consensus that by the end of antiquity 'the religious' and 'the political' were aligned in different ways than had been the case a thousand years before.

I should admit at once that other primary arrows of change have also been suggested, and other ways of describing the change. The end of sacrifice has seemed significant to some, but assessing

this claim depends on adopting a particular view of sacrifice, as a single family of practices and one central to most ancient religious systems (STROUMSA, 2009). Ritually killing of animals was certainly prominent in many traditions, but coexisted with many other practices. Prayer, and gifts to the gods are obvious cases in point. And domestic animals were not the only things ritually destroyed: crops, human beings, treasures might also be disposed on. The line between sacrifice and votive offerings is often difficult to draw. Sacrifice is, in the end, as much a modern generalizing category of religion. And besides the change is much less clear since ritualized killings remain an important part of many religious traditions, as do the communal eating that often accompanied them in antiquity.

Equally unconvincing is the argument that there was a gradual shift in most traditions from polytheism to monotheism.⁴ For some this is all an offshoot of Judaism, for others a set of convergent trends shared by Jews, Christians and even some late pagans. Monotheism also lurks behind many of the claims that the religious movements of the so-called Axial Age, represent new transcendent experiences and revelations linked to the sociological and spiritual development of our species. Yet the supposed rise of monotheism was much less complete and clear cut than it is sometimes presented. Not only are there many polytheists still around today, but the analytical distinction is not so easy to draw as it might seem. In many polytheistic traditions it is possible and common to speak of God or Heaven as a single unity, and no One God has ever done away entirely with a supporting cast of angels and demons, avatars and saints (NORTH, 2005).

In the remainder of this article I will take as my starting point the proposition that the religious changes we most urgently need to understand are those that culminated in the religious pluralism of late antiquity, in the disembedding of ritual from social and political institutions, and in the separating out of religious from other kinds of authority and identity. Concretely this mostly comes down to

² North (1992) offers a classic formulation. See also PRICE 2003, RÜPKE 2007.

³ Discussion in SMITH 1964, ASAD 2001, NONGBRI 2013, 2008.

⁴ MITCHELL, VAN NUFFELEN 2010 for the state of the debate.

trying to understand the appearance of new religious groups, variously termed in the literature voluntary associations, elective religions and (least happily) religious/oriental “cults”. Some of these terms have a long history, more than a century in the case of “oriental religions”. Much more recently religious change has been a key field for the application of various kinds of network theory. My aim is to briefly survey this field and to ask what network analysis does well, and what it does less well in helping us understand newly emergent religious phenomena in the Roman World.

NETWORK ANALYSIS AND ANCIENT HISTORY

Network analysis has been around for a generation or so, but it is only recently that it has been applied to classical antiquity.⁵ A wide range of network approaches exist, and not all have yet been shown to be relevant to our subject, but they have some things in common. Network thinking invites us to think not only about individual cases, or about classes of data, but also about how individual data are related to each other. This allows us to recognize some patterns that otherwise we can only intuit. It also allows us to think about phenomena that are products of the network as a whole. It is easiest to explain this through some examples.

Perhaps most familiar is the study of urban systems as networks. Each city forms a **node** or **vertex** which is connected to others through roads and other transportation routes which can be considered **links**, **lines** or **ties**. Aggregate enough cities and the ties will form a topological pattern, one which will reveal which cities are more central (**hubs**), which more marginal and how densely connected the system as a whole is. Because we use maps of this kind all the time, to navigate metro systems or plan flights, we are familiar with the kind of pattern that emerges. Some applications of this sort of approach

have been made to Roman urban systems (MORLEY, 1997; WORTHAM, 2006).

It is easy enough to create a taxonomy of towns, grouping them for example by size or by juridical status or location. Doing so would produce an attribute analysis, one in which data are considered in terms of their properties/ attributes but not in terms of their relation to one another. From this we might tell, for example, that 75% of the cities in the Roman world had less than 5000 inhabitants, or that *coloniae* were overwhelmingly concentrated in the Mediterranean regions of the empire. What a network analysis allows us to do is to show how individual cities with different properties were related to each other. For instance we might discover that small towns in the interior of Africa (like Augustine’s birthplace, Thagaste) were less well connected than was the town at which he was educated, Madaura, and that neither were as well connected as Carthage where he later taught or Rome to which he moved as a teacher or Milan where the imperial court was based. Augustine’s social mobility entailed moving upwards through a hierarchically ordered network of cities, just as his subsequent spiritual mobility entailed descending back down through that urban network to become a small town bishop at home in Africa. This tells us something not only about Augustine, Madaura and Carthage (each a **datum**) but also about how they were connected. It also suggests some general relations between social hierarchy and urban hierarchies, relations we might test with other examples.

Considering urban networks in this way can also be used to supplement with the key postulate of **Central Place Theory** (CPT) that places may usefully be ranked in terms of the services they provide. Higher ranking places are those which offer a wider range of services to a larger area, lower ranked ones are dependent on higher ones for some services. Network thinking allows us to go beyond sorting cities by rank to seeking how the system worked as a whole. Madaura educated more than its own children, Carthage had something approximating to a university and so on. Naturally we could look at other services for which individuals used the network. For example we might explore

⁵ Pioneering studies include MALKIN, CONSTANTAKOPOULOU, PANAGOPOULOU, 2009; MALKIN, 2011B; EIDINOW, 2011; MALKIN, 2005; RUTHERFORD, 2007; COLLAR, 2013; VLASSOPOULOS, 2007.

the networks of small local harbours located wherever possible around the Mediterranean and used by shallow draft vessels, and the network of deep water harbours - more widely spaced - that larger vessels were required to use, and we might ask how the movement of goods was managed across these networks.⁶

A number of studies have employed **social network analysis (SNA)**. In this case it is people who are the nodes, and their relationships with each other that are the links or ties. Those relationships might be based on kinship, friendship, working together, or long distance contacts. Once again some people tend to be more central, others more peripheral. Typically in social network analysis we find individuals tend to be associated in clusters. People in the same village may all know each other creating a denser set of links, while a few may have connections further away, people only they know. It has become common to differentiate links or ties by strength – those that connect individuals who know each other well and interact often, as opposed to weaker ties between individuals who interact less frequently. One nuance on this is to differentiate relationships that are simple, based on a single relationship, say between an employer and an employee, with those that are multivalent, say between cousins who also live nearby each other, work together and attend the same church. Anthropologists have been able to produce detailed maps of small communities using this sort of schema (BOISSEVAIN, 1974). It has also been used to map political relationships in antiquity (ALEXANDER, DANOWSKI, 1990).

Some of the earliest anthropological work on social networks has fed into research on Roman patron-client relations. One of the most useful services Roman patrons provided for their clients was **brokerage**, that is connections upwards or sideways to a different patron who might supply the services they sought (SALLER, 1982). Pliny's *Letters* provide many examples of this sort of brokerage, as he secures social promotions and exemptions for

his clients through petitions to the emperor, and intervened on behalf of his dependents with his friends. Emperors were equally reliant on patronage networks as a means of identifying component individuals who might serve them. These examples are a reminder that a key social skill is to build and use networks, so as to promote ones' own goals. Local social networks may be used for many purposes: to obtain support for anything from raising a barn to standing for a local election, to find marriage partners or simply to satisfy a need for social contact beyond one's immediate family, a process that has been called "**kinshipping**" (SHRYOCK, SMAIL, 2011).

These examples also remind us that a key function of social networks is as a medium for transmitting information. This is particularly important when they cross some social distance. No emperor could possibly know sufficient numbers of young members of the senatorial class to know whom to promote. Modern studies of social networks have paid particular attention to their function in information processing, observing for example how knowledge of innovations spreads through communities of farmers. A famous study pointed out the importance in this respect of the weak ties that connected denser clusters of individuals. Cluster connected densely by strong and multivalent ties tended to hold a good deal of information in common: new items arrived via the weak links some members had with socially distant acquaintances (GRANOVETTER, 1973, 1983). This thesis about how innovations spread has been applied to understanding religious change in the Roman world, and so I shall return to it later (STARK, 1996; COLLAR, 2007; PRICE, 2012).

A couple of other varieties of network theory are worth mentioning more briefly. The sociologist **Harrison White** has developed network theory in an ambitious attempt to solve one of the central problems of modern sociology, how to reconcile the free agency of individual human beings with the existence of social structure.⁷ (WHITE 2008). White offers a view of social structure emerging from the networking activities of human agents: his work has

⁶ For commercial networks RATHBONE, 2009, for large vessels TCHERNIA, 2011. Also interesting is LEIDWANGER *et al.* 2014.

⁷ The project might be compared to those of BOURDIEU, 1977 and GIDDENS, 1984.

been appropriated by Esther Eidinow as a means of circumventing the opposition between Greek civic institutions and individual agency that has made it so difficult to explain change within the framework of polis-religion⁸ (EIDINOW, 2011).

Finally there is **Actor-Network Theory** (ANT), an even more radical approach to social theory than that of White, in that it invites analysts to explore the multiple web of relationship between humans and non human actants (agents) and the roles each play in sequences of change (LATOUR, 2005). The capacity of this approach to take account of the agency of material culture, and the fact it was developed in part as a means of studying technological change, makes it of special interest to archaeologists, who have in general made much more use of network theory than have ancient historians.⁹

APPLYING NETWORK THEORY TO ANCIENT HISTORICAL DATA

Archaeologists are more fortunate than ancient historians when it comes to network theory. Much of their data is both quantifiable and firmly located in space.¹⁰ There is a key distinction between social proximity – how far one node is from another in a network – and actual proximity in space, and this distinction can be exploited in analysis. Network theory offers, among other things, a means by which archaeologists can return to preoccupations with the importance of long distance connections, with ‘trade as action at a distance’, with the ‘release from proximity’, with diffusion, interaction and connectivity. The heuristic clarity of network theory allows them to do all this in a clearer and more rigorous way than was possible in the past.

Ancient historians work mostly with data that is less amenable to quantification. What quantifiable datasets they do possess are often rather small, comprising a few hundred data at most. Only a few collections of ancient letters are large enough to begin work mapping correspondents. One famous early application of network theory used prosopographic data from Renaissance Florence to pick out the networks of connection and influence that lay behind artistic patronage (MCLEAN, 2007). Ancient data will never be sufficient to do something similar.

The most successful studies to date have either used itineraries, from which road networks and the settlements they served can be partly extracted, or else epigraphic data.¹¹ Epigraphy has many advantages for this sort of study. Each inscription can be treated as a discrete datum, many can be localized quite precisely, and many can also be dated, if usually less precisely. If a given epigraphic data set is large enough it can be divided chronologically to give some idea about how the scale and distribution varied over time. Collar shows the potential in her studies of inscriptions mentioning IOM Dolichenus, which she breaks down into roughly 50 year periods (COLLAR, 2011; 2013). In these respects the procedure is similar to that used in the production of more conventional distribution maps, such as those Bricault produced to illustrate the stages by which the worship of the Egyptian gods spread around the Mediterranean coastline (BRICAULT, 2001). It faces some of the same problems as distribution maps too, problems of differential survival of monuments, the difficult choice of how many phases to identify when the more chronological divisions are made the less we can rely on each one, the question of what to do with unprovenanced and undatable material. But these are familiar difficulties with which ancient historians are well equipped to deal.

Small data sets, and not many of them, pose some problems. More serious are the gaps in our knowledge. Network analysis is notoriously very sensitive to missing data, much more so than is an

⁸ For the critique of polis religion in the Greek world see also KINDT, 2009.

⁹ For application of ANT to Roman material culture VAN OYEN, 2015a, b, 2016.

¹⁰ Excellent introductions to archaeological approaches to network theory are KNAPPETT 2011, BRUGHMANS 2013. See also COLLAR *et al.* 2015, KNAPPETT, 2014, BRUGHMANS, COLLAR, COWARD, 2016. On the use of SNA in prehistory BLAKE 2014. For a late antique application see SWEETMAN, 2010; 2015.

¹¹ ISAKSEN, 2008; GRAHAM, 2006; MAAS AND RUTHS, 2012 on the itineraries; on inscriptions COLLAR, 2013.

attribute analysis (ERICKSON, 1997). Attribute analysis can be used on the IOM Dolichenus epigraphy, for example, to examine the social background of dedicators. Even if we have only a tiny proportion of dedications ever made – the figure of 5% survival rate is sometime cited for Latin inscriptions in general but that is really only a guess – then so long as we have enough examples, the data is good enough to say that dedicants were much more likely than not to be connected to the Roman Army. Trying to reconstruct a network when some of the nodes are missing is altogether more difficult. Imagine trying to use a metro map on which only one in twenty stops were recorded, and lines only shown when they joined two visible stations. We might guess at the shape of the whole network, but would likely get it wrong. Some datasets are more trustworthy than others. The key is usually an independent source of evidenced. Centuries of antiquarian and archaeological research makes it reasonably certain that there are not too many Roman cities waiting to be discovered. The itineraries seem reasonably trustworthy, if very unlike modern maps. Cicero's correspondence seems to provide a map of the late Republican elite that coheres with what we might infer from other textual evidence. But often we do not have a control.

The early history of Christianity is a case in point. From the Pauline corpus it is possible to sketch out a set of connections linking various points in the Levant – Jerusalem, Antioch, Damascus among them – with a clutch of cities around the Aegean and a more distant community in Rome. We might also use the letters to map a social network, some of whose members were more mobile than others, and (with more difficulty) try to factor in travel between nodes as well as the circulations of letters across the network. Quite a nuanced picture can be reconstructed, but it is very difficult to assess its completeness. First, how complete a picture do the letters that ended up in our New Testament, supplemented by Luke-Acts, present of Paul's network? Some letters may have been lost, some removed in the edit, some simply discarded as not contributing to the aims of the collection. Possibly there were less successful attempts at

extending Paul's influence that were not recorded. If we scale up to a wider view of Christian mission before 150 CE we can be certain that there are huge gaps. Many Christian communities – including those of Carthage, Lyon and Alexandria – appear in our records only at a late stage in their development. Should we generalize from the Pauline material to imagine a larger group of apostles, all operating the same way, but if so why have the others left no comparable traces? On the other hand, if in most of these regions Christian communities were not founded and steered by charismatic apostles, perhaps the same was true for the early Christian communities of Asia, Macedonia and Achaëa. We infer Paul's importance from his letters, and Luke-Acts although broadly supportive of his narrative makes it clear there were other connections, and other influential figures involved. Many of Paul's letters, after all, were addressed to Christian communities that were already well established. It is not new to say, of course, that there is much we do not know about the origins of Christianity. But some of these uncertainties make it very difficult for us to assess the completeness of the picture we have of Paul's network, or of its significance.

One further example also illustrates the difficulties of studying a network when we do not know how much of it we can see. I have already used Augustine's *Confessions* as a source of illustration for the working of urban networks and social mobility. It is not, however, an innocent witness. The *Confessions* are artfully crafted to present Augustine's progress through a series of social networks and relationships on his way to the relationship with God that occupies the latter half of the work. Addressed to God from the start it can be read as an account of how good and bad relationships – with his mother, his friends in Carthage, with Ambrose and others – had delayed or accelerated his spiritual journey. And it was an exercise in persuasion, an instructive map for others to use, and a narrative with little redundancy in it. There are, in other words, huge gaps in our data, but we do not know where they are. Augustine's encounter with the Manicheans is a case in point. It is impossible to say now how many of Augustine's friends were Manicheans, whether

he learned about them through the weakest of weak ties, or whether many of his connections were interested in these new ideas. Like Paul he is one of the best documented individuals in antiquity: if we cannot map his social network with confidence, whose can we map?

Attribute analysis faces different kinds of problems with missing data. It is conventional to say that early Christians were more likely to be urban than rural dwelling, Greek than Latin speaking, of socially intermediate status rather than aristocratic and so on.¹² Enough data exists for us to be fairly confident of that characterization, within the small urban worlds we know most about. In this case it is systematic rather than random gaps in evidence, and mainly “known unknowns” that pose the problem. If there were villages of illiterate Aramaic speaking Christians in the hinterland of Antioch in the late first century CE we would be quite unlikely to know about them. But here we are back in familiar ancient historical territory, conscious of our ignorance of the social margins and of the silenced majority, and of the risks of generalizing from fragmentary data.

NETWORK ANALYSIS AND RELIGIOUS CHANGE IN THE ROMAN EMPIRE

Not all religious change in this period was revolutionary. Collective cult remained important, at the level of the city and also among smaller communities. In some cases it even grew in importance as benefactors paid for grander temples and especially for periodic festivals (WÖRRLE, 1988; SPAWFORTH, 1989; VAN NIJF, 2001; MITCHELL, 1990). Some oracular and healing shrines became major regional centres. Formal embassies were sent by cities to attend each other's major festivals, and the flood of private individuals visiting major shrines and festivals formed two overlapping networks of association (RUTHERFORD, 2013; ELSNER, RUTHERFORD, 2005). A third kind of network was formed in some regions among those civic grandees who travelled

annually to participate in provincial koina and concilia, paying cult to various combinations of Rome, the emperor and the divi, and doubtless doing other business on the side (DEININGER, 1965). The impact of all this activity in creating provincial and regional élites out of local ones is underexplored, but there are plenty of instances recorded of inter-marriage between the very richest families of different cities, and also of the acquisition of portfolios of landholding that straddled a number of civic territories. Network thinking allows us to envisage these major social changes more clearly. Most of the religious activities involved were traditional in form, and they remained under the control of civic authorities. A Roman distaste for autonomous priest-hoods meant that in some cases local elites actually expanded their influence over neighbouring sanctuaries. It is safe to assume that all this networking tended to reinforce polis religion and to bolster the authority of the political and economic elites who controlled it.

It is only with hindsight that these changes seem of less significance than the formation of new kinds of groups that are often barely visible in ancient texts; Bacchic groups, Christians, worshippers of Isis and IOM Dolichenus and the like. These have been termed diasporic cults (to distinguish them from ‘locative’ forms of religion practiced in only one centre); elective religions or voluntary associations (to distinguish them from communities one was born into); and foreign or oriental religions, since some, like the worship of IOM Dolichenus or Isis, began with syncretisms that took place somewhere or other east of Italy and others such as Mithras worship, made reference to actual or imagined eastern origins.

None of these terms is very satisfactory. Many diaspora Jews were in frequent contact with the Temple until its destruction and would have been very surprised to learn they were practicing a different form of the religion. Mithras worshippers were apparently recruited in adulthood, so in that sense it was an elective tradition. But if Christian communities recruited largely from Jews and Gentiles, their children were as tightly bound into their family's

¹² E.g. in MEEKS, 1983.

practices as were the children of other groups. Nor was it strictly compulsory to attend major civic festivals, and in larger cities individuals exercised some choice over which temples they wished to spend their time and money in. Henotheism, the term given to a concentration on one god among the pantheon, was in all likelihood quite common in ancient cities. 'Oriental' carries with it too much baggage, evoking alien, irrational, ritualistic practices and merging in a single category a wide variety of very different traditions.¹³ If we add religious practices carried out by emigrant communities – probably the way the cult of Isis and Serapis first spread through the Aegean world; Epicureans – treated by Lucian as analogous to Christians in the *Alexander* and by some heresiologists as simply heretics; and the various groups who adopted the term *mysteria* from the impeccably polis cult of Demeter and Eleusis, it is difficult to escape the conclusion that what these groups all had in common was their difference from collective civic ritual. The prototypes of religions were very various. Many experiments were probably still born. Yet early empires do seem to have created opportunities for some new groups to thrive, first on the margins of polis religion and later much closer to the social cadres that ran the polis.

The earliest evidence for these groups tends to be very dispersed in space, so it is natural to approach them through networks. In the hands of Anna Collar this has proved a powerful heuristic tool, allowing us to imagine both the kinds of connections necessary to explain their dispersal, and the rather different kinds of connections needed to preserve the integrity of alien traditions among those who did not share them (COLLAR, 2013).

Carl Knappett makes a distinction between **network thinking**, a heuristic strategy that encourages us to think in terms of relationships between people and things, and **network analysis**, which begins

by actually defining nodes and the ties that connect them and proceeds, ideally, to quantitative analysis (KNAPPETT, 2011). So far it seems to have been easier for ancient historians to engage in network thinking than in network analysis. Mostly this is because of the empirical problems noted in the last section. It is possible to develop a series of broad correlations between the spatial and temporal distribution of some new traditions and other phenomena. IOM Dolichenus is more commonly worshipped in areas where there was a major military presence. Isis and Serapis moved from Egypt first to the cities of the Aegean coast and thence to port cities in the western Mediterranean. Christianity spread first within areas of prior Jewish settlement, and so on. All this could, however, be discerned from attribute analysis alone, from distribution maps rather than from networks. Techniques exist for converting distribution maps into networks, but these necessarily assume that nodes that are physically close are also closely linked in terms of the network. No doubt this was often the case, but it is not safe to assume it. Paul, after all, was a mobile node at the centre of a largely stationary network. Other mobile individuals – like military officers or those engaged in long-distance trade – might also have established close ties with distant partners, just as many of us today have friends on other continents we know better than we do our next door neighbours.

The most careful engagement with this has been that of Collar who used proximal point analysis (PPA) to generate networks from distributions. Each node connects to the nearest three, and so areas of denser distribution are transformed into clusters. This seems a reasonable technique within a local area, even if it remains speculative. For the Dolichenus cult, Collar's application of PPA generated hypothetical clusters in Syria around the original cult site at Doliche, around Mainz, and at several points in the Danube provinces. All this seems plausible, although a sceptic might feel that it is not necessarily a great advance on what we could learn from distribution maps. Where PPA is more hazardous is in reconstructing the very long distance connections between clusters, the weak ties that should have been so important in the spread of

¹³ On oriental religions as a category BONNET, PIRENNE-DEL-FORGE, AND PRAET, 2009. On the way the dichotomy oriental/traditional was calqued on Protestant/Catholic see SMITH, 1990.

Dolichenus worship. Here the network is highly susceptible to single outliers, such as the dedication at Balaklava in the Crimea by a soldier of *legio I Italica* on detachment from Moesia on which some very long distance ties are hung. Collar's exploration of the movements of senior officers has more explanatory value, but we cannot be assume they were the key vectors for religious innovations. Travelling religious specialists, or other devotees who happen not to have left epigraphic traces, may have been as influential in shaping the spread of the cult. This returns us to the sensitivity of network analysis to missing data. Another ten IOM Dolichenus inscriptions would be unlikely to change the distribution map much, but in the right locations they could transform the network produced by PPA.

Despite these difficulties, network thinking does helps focus our attention on the part connections and mobility played in religious change. Two metaphors recur in discussions of this. One is the metaphor of contagion, the other of information flow. I will consider each in turn.

RELIGIOUS CHANGE AS CONTAGION

A good starting point is the observation that contact is a necessary, but not a sufficient, condition for the transmission of religious ideas and practices.

None of the scenarios suggested for the spread of the worship of Egyptian gods in the Mediterranean can do without some notion of a contact zone. We might envisage this as a single originating point, a syncretistic ground zero in some kind of Frankenstein's laboratory where Greek Isis was constructed on a slab by a team that combined expertise in Egyptian religion, Greek notions of divinity and Ptolemaic royal ideology. Or we might envisage the contact zone as one or more cosmopolitan environments within which Greeks and Egyptian acquired over centuries the habit of identifying Isis first with Demeter and then with other Greek and barbarian goddesses. The precise origins of each new gods are usually to determine. Some believe Mithras – a hybridization of Persian myth, Greek mystery cults and Roman sacrifice – was created in Rome, some much

further east. Even the origin of Christ in the form in which he was popularized is difficult to pin down. Jerusalem? Antioch? Or did he emerge across the network of connections that linked Jewish priestly families and educated Greek speaking diaspora populations around the eastern Mediterranean?

Fortunately origins matter relatively little compared to the web of connections that carry innovations further afield. A number of influential discussions of the cognitive dimensions of religious change begin from the assumption that all sorts of new ideas are constantly being generated, and what we need to explain is why some turn out to be more successful than others.¹⁴ The argument deals with two distinct stages, the first being the origins of religion and the second a kind of natural selection of religious forms. The first does not concern us very much now: it posits a general human susceptibility to representations of this kind, a susceptibility that conveyed no particular advantage but no disadvantage either, and is to be explained as a byproduct of other features of cognition that evolved because of advantages they conveyed.¹⁵ Yet the second stage is more important since it focuses attention on the processes of cultural selection that made certain forms of cult more successful than others. If we ask, for instance, why Isis of all the Egyptian gods was so successful outside Egypt we might use such epidemiological approach to consider (a) which aspects (or affordances) of the goddess made her in particular suitable for export, and (b) what kinds of social environments were particularly susceptible to her charms.¹⁶ Mapping the network of contacts turns out to offer an important part of the answer, but it needs to be supplemented with information about Isis, and about those who welcomed her in new lands.

How an epidemiological approach works is best illustrated from an actual example, such as

¹⁴ SPERBER, 1985; BOYER, 1996 applied to religious change by SØRENSEN, 2004.

¹⁵ For a similar argument MITHEN, 1996; 1998.

¹⁶ This section draws in part on WOOLF (2014), itself very indebted to BRICAULT, 2004; MALAISE, 2000.

the spread of HIV/AIDS. Here the point of origin explains very little. HIV/AIDS did not spread because its point of origin was at a privileged point in a network of communications. Indeed the reverse is true since it almost certainly originated in West-Central Africa and remained there for more than 50 years, more or less unsuspected either because transmission rates were low or because mortality was assigned to other causes. The virus spread beyond Africa through very weak ties, perhaps just one individual carrying it back to Haiti in the early 1960s. By the time it was identified in the early 1980s it was well established in the US and had a foothold in Europe as well. Explaining the subsequent history of HIV/AIDS involves taking account not just the circumstance of contact but also some characteristics of the virus and the infection it causes and also some characteristic of the social terrain within which it spread. Factors promoting its spread were the relatively long period between infection and the time when the host was killed. Ebola, by contrast, is visible very soon after infection and kills infected organisms very quickly. Other factors included the global connectedness of human communities, and the chance that infection spread to some social networks that were densely clustered with strong ties, among them intravenous drug users and male homosexuals, as well as to consumers of blood products. Its history within each group was quite different, and each was different again from the history of HIV/AIDS in sub-Saharan Africa where it has become a pandemic disproportionately affecting women and children. Factors slowing its spread outside Africa included the inability of the virus to spread through casual contact (by contrast with influenza) and the ease with which informed populations were able to take preventative measures, the fact that it affected some groups with a high level of entitlement and political power, and the potential high value of retroviral drugs to any pharmaceutical company that could develop them. Factors allowing it to spread more widely in Africa include the inadequacies and underfunding of public health systems, poor government policies, the influence of the Catholic Church, poor health education and the high cost of medication. Most of all, the differences

is to be explained by levels of inequality that mean that epidemics that can be contained in the Global North can run wild in the Global South.

This is of course just a sketch, but makes clear what network thinking can explain, and what it cannot. Network thinking helps explain how the virus was originally confined to remote and densely connected communities united by strong ties. It also helps explain the mechanisms through which it jumped to Haiti, to the US and thence to Europe. But it does little to explain why it remained largely confined to high risk groups there, nor why infection rates are falling in some parts of the world while it remains effectively endemic in others. To understand those dimensions of its spread, it is necessary to consider feature of the virus, and of the infection in causes, and a variety of other factors including the structure of the world economy.

The implications are that network thinking can only provide a partial explanation for the transmission of religious ideas, images and practices. For Isis we do need to know about the circumstances of Greco-Egyptian contacts in Egypt and the Mediterranean, the structure of maritime trade and mobility around the Aegean, and the social organization of port cities. But we also need to think about what marked Isis out as special among Egyptian deities: this might include the anthropomorphism of his images, her relative prominence in Egyptian myth, the resemblances between her and Demeter, the particular associations between her and travel by water, and perhaps eventually the contingency of her use in the managed syncretisms of the Ptolemaic court and the managed transfer of her cult to Rome by the Flavians. Equally we need to think about what made the populations that received her distinctive: that list might include an association with the sea, experience of living in mixed communities, a fascination with Egyptian antiquity (and a repugnance to animal worship, mummification and all the exotica that Greek Isis did *not* bring with her). Maritime networks contribute to an explanation, but only so far.

It is not new, of course, to consider the susceptibility (or in Collar's terminology the 'vulnerability')

of the receiving populations. Cumont's original account of the spread of 'oriental religions' has now rightly been superseded, but it was partly based on the idea that specific features of the new religious phenomena offered greater satisfaction to Greeks and Romans than did staid civic religion (CUMONT, 1906). More recently, Richard Gordon has sought to explain the attraction of Mithras worship in terms of specific features of those sections of Roman society where it was most successful, while Beck's proposals for its creation present it as something of a designer religion, skillfully remodeled to suit a particular kind of worshipper (GORDON, 1972; BECK, 1998). An 'epidemiological' or 'immunological' model of the spread of particular new religious forms certainly seems to have more to recommend it than a simple market model in which consumer choice among a range of decontextualized spiritual products has to stand for the susceptibilities, vulnerabilities and sociological particularities of ancient social groups.¹⁷

RELIGIOUS AS INFORMATION FLOW

Similar considerations apply to the idea that religious change can be usefully considered as a special case of the general phenomenon by which innovations are disseminated across a network, comparable that is to the adoption of new crops or new technologies (STARK, 1996; MANN, 1986).

Network theory is certainly a powerful means of considering how information is disseminated. Some influential sociological approaches to the origins of social structure represent it as emerging from networks which are themselves produced by the flow of information. Social structure, in this view, is not static but a product of flows of information and energy, fluctuations in which can lead to sudden shifts in levels of complexity and scale. Information makes the network rather than the network channeling information. This approach has been applied to cultural change in the Roman period (VAN DER LEEUW, 1983).

A more common application of network theory has been as a means of envisaging cultural interactions over significant distances. The chief proponent of network analysis as a tool for examining long term change in antiquity is Irad Malkin, who has for some time been interested in using it in the analysis of cultural change, rather as concepts such as Peer Polity Interaction (PPI) or Interaction Spheres were used before¹⁸ (MALKIN, 2005; MALKIN, CONSTANTAKOPOULOU, PANAGOPOULOU, 2009; MALKIN, 2011a). His most developed formulation, *A Small Greek World* argues that an intensification of interaction across a network of cities acted to create an enhanced sense of Greekness, and so a common civilization. The argument has many attractive components, especially in this case, but once again network theory seems to offer a partial rather than a complete account. Among the objections raised to earlier interaction-based theories was that they were better at accounting for the emergence of large homogenized entities than for episodes of fragmentation or the persistence of difference. One ethnographically based thesis even suggests that in certain circumstances – specifically when groups are in competition with one another for scarce resources – interaction may actually accentuate boundaries (BARTH, 1969). A complete account of the emergence of Greek identity and the conversion of the Mediterranean into a Greek lake needs to explain why some groups with whom Greeks interacted intensively – Phoenicians and Etruscans spring to mind – not only remained resolutely un-Greek, but seem in some circumstances have defined themselves in those terms.

In the imperial Roman Mediterranean too we are dealing not with the homogenization of the religious landscape so much as its complexification. Many borrowings between religious groups resulted in the creation of new boundaries. Mysteries, astrology and the use of sacred texts are all examples of religious technologies appropriated only to make a new group more distinctive. Religious pluralism entails the creation of difference and its constant signaling and recognition. Many individuals

¹⁷ BECK 2006 for a powerful critique of STARK, 1996. See also WORTHAM, 2006.

¹⁸ For PPI see RENFREW, CHERRY, 1986 and for a classical application MA, 2003.

must have been well informed about the practices of others. The situation is complicated by non-exclusivity: someone worshipping Mithras might also be a current or past worshipper of IOM Dolichenus. Later the boundaries of some groups became harder, but they were not necessarily impervious to information flow.

There are two major objections to seeing religious change largely in terms of the spread of ideas or the flow of information.

The first is that information alone is not always persuasive. During the Middle Ages there were many locations around the Mediterranean in which Jews, Christians and Moslem lived at close quarters and interacted on a regular basis. Most social networks we could draw would hardly differentiate them, and some at least were very knowledgeable about each other's religious practices and teachings. Yet this did not result in a chaotic and fluid religious matrix in which conversion and hybridization and syncretism came to erase all trace of religious boundaries. The reasons are mostly obvious: religious practice was deeply bound up with kinship and communal identity, each group had developed self-definitions that included accounts of the others, there were strong social sanctions on intermarriage and apostasy, and no one's interests were greatly served by projects of homogenization.

The second objection is that by focusing on the flow of ideas we tacitly treat religious traditions as first and foremost belief systems. In other contexts we are well aware that in antiquity much more social energy was invested in organizing ritual action than in theological reflection. The idea that religion is about ideas might even be considered a Christianizing assumption, were it not that that would give too much credence to just a few strands of Christian thought. Ritual, observance, and belonging have always been as important as dogma to many Christians. When we speak of religious change in antiquity we usually avoid the language of conversion for good reason. Seeking initiation into the mysteries of Mithras, attending outdoor festivals of Isis at the start of the sailing season, meeting with other students to read and discuss the philosophy of

Epicurus, or making a contribution to a small temple to IOM Dolichenus were fundamentally changes in religious practice, not belief. Certain kinds of knowledge accompanied these practices, but just as in traditional Roman religion, this was mostly knowledge of how to participate rather than knowledge about the cosmos. Possibly this was not equally true of all new groups. The mysteries of Eleusis seem to have had a revelatory element. But in general the kinds of changes we need to consider all involve socialization into new groups, apprenticeships in worship, the observance of new rules of behaviour, the acquisition of new habits. The flow of ideas is a part of this, but a small part only.

CONCLUSIONS

The potential of network theory for the examination of Roman society remains largely unrealized. Archaeologists are only a little further ahead than ancient historians. Religious change is one of the first fields to become a laboratory for this cluster of techniques, and it has already produced interesting results. At present network thinking seems to have more obvious potential than network analysis, which is another way of saying that it is much more difficult to find data-sets to which techniques of quantification can be applied than to use networks heuristically to explore the relatedness of things and people. What has been done so far has shown the power of the approach but also revealed some of its limits. Attribution analyses remain more robust when data sets are full of gaps, especially when we do not know where the gaps are. As far as religious change is concerned, network analysis returns us to old questions about why some groups were vulnerable to new suggestions, despite the continued vitality of polis religion and the power of the elites who organized it. And finally what was it that made some of those innovatory packages of rituals, representations and beliefs so attractive that (unlike so many others) they were selected for as the Roman religious landscape became more pluralistic, more fragmented and more diverse.

SÓ CONECTADO? ANÁLISE DE REDE E MUDANÇA RELIGIOSA NO MUNDO ROMANO

Resumo: A emergência no Império Romano de novas formas e grupos religiosos, juntamente com cultos coletivos da cidade e o culto do governante convida à análise em termos dos vários tipos da teoria de redes. Algumas das principais versões da teoria de redes em uso corrente são examinadas, e sua aplicabilidade ao material antigo é discutida e avaliada. O pensamento em rede pode ser muito útil, mas os problemas que surgem na realização de uma análise de rede mais formal são formidáveis. A teoria de redes nos permite abordar a mudança religiosa em novos termos, e dois modelos de mudança em uso – a conversão como contágio e a mudança religiosa como propagação de ideias – são examinados. Pensar sobre a mudança religiosa nesses termos exige que os historiadores formulem descrições mais precisas da mudança como um processo que envolve socialização e rotinização de novos hábitos e rituais, assim como um processo de aprendizagem de um novo modo de imaginar e descrever o cosmos.

Palavras-chave: Mudança religiosa, Análise de rede, Império Romano.

WORKS CITED

- ALCOCK, Susan. E, OSBORNE, Robin. (eds). **Placing the gods: sanctuaries and sacred space in ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- ALEXANDER, Michael., DANOWSKI, James. A. Analysis of an ancient network. Personal communication and the study of social structure in a past society. **Social Networks**, Amsterdam, nº 12, 1990, p. 313-335.
- ASAD, Talal. On reading a modern classic W.C.Smith's "The Meaning and End of Religion". **History of Religions**, Chicago, nº 40, vol. 3, 2001, p. 205-222.
- BARTH, Fredrik. (ed.) **Ethnic Groups and Boundaries. The social organisation of culture difference**. Boston: Little Brown and Co., 1969.
- BECK, Roger. The Mysteries of Mithras. A new account of their genesis. **Journal of Roman Studies**, Cambridge, 8, 1998, p. 115-128.
- _____. The Religious Market of the Roman Empire: Rodney Stark and Christianity's Pagan Competition. In: VAAGE, Leif E.(ed.) **Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity**. Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 2006, p. 233-52.
- BLAKE, Emma. **Social Networks and Regional Identity in Bronze Age Italy**. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2014.
- BOISSEVAIN, Jeremy F. **Friends of friends**. Networks, manipulators and coalitions. Oxford: Blackwell Publishers, 1974.
- BONNET, Corinne. PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. PRAET, Danny. (eds.) **Les religions orientales dans le monde grec et romain cent ans après Cumont (1906-2006)**. Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006, Belgisch Historisch Instituut te Rome Studies over Oude Filologie, Archeologie en Geschiedenis. Bruxelles & Rome: Belgisch Historisch Instituut te Rome, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **Outline of a theory of practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BOYER, Pascal. What makes anthropomorphism natural: intuitive ontology and cultural representations. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, nº 2, vol. 1, 1996, p. 83-97.
- BRICAULT, Laurent. **Atlas de la Diffusion des Cultes Isiaques (IVe s. av. J.C. - IVe s. apr.J.C.)**. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris: De Boccard, 2001.
- _____. La diffusion isiaque. Une esquisse. In: BOL, Peter C. KAMINSKI, Gabriele. MADERNA, Caterina. **Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis**. Frankfurt-am-Main: Städel-Jahrbuch, Neue Folge 19, 2004, p. 548-556.
- BRUGHMANS, Tom. Thinking Through Networks: A Review of Formal Network Methods in Archaeology. **Journal of Archaeological Method and Theory**, New York, 20, 2013, p. 623-662.
- BRUGHMANS, Tom. COLLAR, Anna. COWARD, Fiona. **The Connected Past. Challenges to Network Studies in Archaeology**, **Journal of Archaeological Method and Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- COLLAR, Anna. Network Theory and Religious Innovation. **Mediterranean Historical Review**, Tel Aviv, nº 22, vol. 2, 2007, p. 149-162.
- _____. Military Networks and the Cult of Jupiter Dolichenus. In: WINTER, Engelbert. (ed.) **Von Kummuh nach Telouch. Historische und archäologische Untersuchungen in Kommagene. Dolichener und Kommagenische Forschungen 4**. Bonn: Dr Rudolph Habelt GMBH, 2011, p. 217-245.
- _____. **Religious Networks in the Roman Empire. The spread of new ideas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

COLLAR, Anna. COWARD, Fiona. BRUGHMANS, Tom. MILLS, Barbara J. Networks in Archaeology. Phenomena, Abstraction, Representation. **Journal of Archaeological Method and Theory**, New York, nº 22, vol. 1, 2015, p. 1-32.

CUMONT, Franz. **Les religions orientales dans le paganisme romain**, *Annales du Musée Guimet*. Conférences faites au Collège de France en 1905. Paris: E.Leroux, 1906.

DE POLIGNAC, François. **La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et société VIII-VI siècle av. J.C.** Paris: Éditions la Découverte, 1984.

DEININGER, Jürgen. **Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zum ende des 3. Jahrhunderts n. Chr.** Munich & Berlin: Beck, 1965.

EIDINOW, Esther. Networks and Narratives. A model for ancient Greek religion. **Kernos**, Liège, 24, 2011, p. 9-38.

ELSNER, Jas. RUTHERFORD, Ian. (eds.) **Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian Antiquity. Seeing the gods**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

ERICKSON, Bonnie H. Social Networks Analysis: methods and applications. **Historical Methods**, nº 30, vol. 3, 1997, p. 149-157.

GIDDENS, Anthony. **The Constitution of Society. Outline of the theory of structuration**. Cambridge: Polity Press, 1984.

GORDON, Richard. Mithraism and Roman Society. **Religion**, Bergen, nº 2, 1972, p. 92-121.

GRAHAM, Shawn. Networks, Agent-Based Models and the Antonine Itineraries. Implications for Roman Archaeology. **Journal of Mediterranean Archaeology**, Sheffield, nº 19, vol. 1, 2006, p. 45-64.

GRANOVETTER, Mark. S. The Strength of Weak Ties. **American Journal of Sociology**, Chicago, nº 78, vol. 6, 1973, p. 1360-1380.

_____. The Strength of Weak Ties. A network theory revisited. **Sociological Theory** 1, Chicago, 1983, p. 201-233.

ISAKSEN, Leif. The application of network analysis to ancient transport geography: a case study of Roman Baetica. **Digital Medievalist**, Lethbridge, 4, 2008.

KINDT, Julia. Polis Religion - a critical appreciation. **Kernos**, Liège, 22, 2009, p. 9-34.

KNAPPELT, Carl. **An Archaeology of Interaction. Network perspectives on material culture and society**. Oxford & New York: Oxford University Press, 2001.

_____. Commentary. What are social network perspectives in archaeology? **Archaeological Review from Cambridge**, Cambridge, 29 (1 Social Network Perspectives in Archaeology, edited by Sarah Evans and Katrin Felder), 2014, p. 179-184.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory**, *Clarendon Lectures in Management Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEIDWANGER, Justin. *et al.* A manifesto for the study of ancient Mediterranean maritime networks. **Antiquity**, Durham, vol. 342, 2014, <http://journal.antiquity.ac.uk/projgall/leidwanger342>.

MA, John. Peer Polity Interaction in the Hellenistic Age. **Past and Present**, Oxford, nº 180, 2003, p. 9-39.

MAAS, Michael. RUTHS, Derek. 2012. Road Connectivity and the Structure of Ancient Empires. A case study from late antiquity. In: ALCOCK, S.E.; BODEL, J.; TALBERT, R.J.A (eds.) **Highways, Byways, and Road Systems in the Pre-Modern World**. Malden MA: Wiley-Blackwell, 2012, p. 255-264.

MALAISE, Michel. Le problème de l'hellénisation d'Isis. In: BRICAULT, Laurent. (ed.) *De Memphis à Rome. Actes du 1er colloque international sur les études Isiaques, Poitiers- Futuroscope, 8-10 avril 1999*. Leiden & Boston: Brill, 2000, p. 1-19.

MALKIN, Irad. Networks and the emergence of Greek identity. In: MALKIN, Irad. (ed.) **Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity**. London & New York: Routledge, 2005, p. 56-74.

_____. **A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean**. New York: Oxford University Press, 2011a.

_____. **A Small Greek World. Networks in the ancient Mediterranean, Greeks Overseas**. New York: Oxford University Press, 2011b.

MALKIN, Irad. CONSTANTAKOPOULOU, Christy. PANA-GOPOULOU, Katerina. (eds.) **Greek and Roman Networks in the Mediterranean**. London & New York: Routledge, 2009.

MANN, Michael. **The Sources of Social Power**. Volume 1. A History of power from the beginning to A.D. 1760. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

MCLEAN, Paul. D. **The Art of the Network**. Strategic interaction and patronage in Renaissance Florence, Politics, History and Culture. Durham NC & London: Duke University Press, 2007.

MEEKS, Wayne. A. **The first urban Christians**. The social world of the Apostle Paul. New Haven & London: Yale University Press, 1983.

MITCHELL, Stephen. Festivals, games and civic life in Roman Asia Minor. **Journal of Roman Studies**, Cambridge, 80, 1990, p. 183-193.

MITCHELL, Stephen., VAN NUFFELEN, Peter. (eds.) **One God. Pagan monotheism in the Roman Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MITHEN, Steven. **The Prehistory of the Mind**. The cognitive origins of art, religion and science. London: Thames and Hudson, 1996.

_____. The supernatural beings of prehistory and the external storage of religious ideas. In: RENFREW, Colin.; SCARRE, Christofer. (eds.) **Cognition and Material Culture: the archaeology of symbolic storage**. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 1998, p. 97-106.

Morley, Neville. Cities in context. Urban systems in Roman Italy. In: PARKINS, H. (ed.) **Roman Urbanism. Beyond the consumer city**. London: Routledge, 1997, p. 42-58.

NONGBRI, Brent. Dislodging 'embedded' religion: a brief note on a scholarly trope. **Numen**, 55, 2008, p. 440-460.

_____. **Before Religion. A history of a modern concept**. New Haven & London: Yale University Press, 2013.

NORTH, John. The development of religious pluralism. In: LIEU, Judith. NORTH, John. RAJAK, Tessa. (eds.) **The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire**. London: Routledge, 1992, p. 174-193.

_____. Pagans, polytheists and the pendulum. In: HARRIS, William V. (ed.) **The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays In Explanation**. Leiden, Boston & Köln: Brill, 2005, p. 125-143.

PRICE, Simon. Homogénéité et diversité dans les religions à Rome. **Archiv für Religionsgeschichte**, 5, 2003, p. 180-197.

_____. Religious Mobility in the Roman Empire. **Journal of Roman Studies**, Cambridge, 102, 2012, p. 1-19.

RATHBONE, Dominic. Merchant Networks in the Greek World. The impact of Rome. In: MALKIN, Irad., CONSTANTAKOPOULOU, Christy., PAGAGOPOULOU, Katerine. (eds.) **Greek and Roman Networks in the Mediterranean**. London & New York: Routledge, 2009, p. 299-310.

RENFREW, Colin. CHERRY, John F. (eds.) **Peer Polity Interaction and socio-political change, New Directions in Archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

RÜPKE, Jörg. (ed.) **Gruppenreligionen im römischen Reich, Studien und Texte zu Antike und Christentum**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

RUTHERFORD, I. Network Theory and Theoric Networks. **Mediterranean Historical Review**, Tel Aviv, nº 22, vol. 1, 2007, p. 23-37.

_____. **State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece**. A study of the *theōriā* and *theōroi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

SALLER, Richard P. **Personal Patronage under the Early Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SHRYOCK, Andrew. SMAIL, Daniel L. (eds.) **Deep History. The Architecture of Past and Present**. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, 2011.

SMITH, Jonathan Z. **Drudgery Divine**. On the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity. Chicago: Chicago University Press, 1990.

SMITH, Wilfred C. **The Meaning and End of Religion. A new approach to the religious traditions of mankind**. Mentor Books. New York: New American Library, 1964.

SØRENSEN, Jesper. Religion, Evolution and an Immunology of Cultural Systems. **Evolution and Cognition**, Klosterneuburg, nº 10, vol. 1, 2004, p. 61-73.

SPAWFORTH, Antony. Agonistic Festivals in Roman Greece. In: WALKER, Susan. CAMERON, Averil. (eds.) **The Greek Renaissance in the Roman Empire**. Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium. London: Institute of Classical Studies, 1989, p. 193-197.

SPERBER, Dan. Anthropology and Psychology. Towards an epidemiology of representations. **Man**, London, nº 20, vol. 1, 1985, p. 73-89.

STARK, Rodney. **The Rise of Christianity. A sociologist reconsiders history**. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1996.

STROUMSA, Guy G. **The End of Sacrifice**. Religious Transformations in Late Antiquity. Translated by Susan Emanuel. Chicago: University of Chicago Press, 2009. [Original edition, **La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive**, 2005, Odile Jacob].

SWEETMAN, Rebecca J. The Christianization of the Peloponnese. The Topography and Function of Late Antique Churches. **Journal of Late Antiquity**, Baltimore, nº 3, vol. 2, 2010, p. 203-261.

_____. The Christianisation of the Peloponnese: the case for strategic change. **Annual of the British School at Athens**, Atenas, 110, 2015, p. 285-319.

TCHERNIA, André. L'utilisation des gros tonnages. In: HARRIS, William V., IARA, Kristine. (eds.) **Maritime Technology in the Ancient Economy. Ship-design and navigation**. Providence RI: Journal of Roman Archaeology, 2011, p. 83-88.

VAN DER LEEUW, Sander. Acculturation as Information Processing. In: BRANDT, Roel. SLOFSTRA, Jan. (eds.) **Roman and Native in the Low Countries. Spheres of interaction**. Oxford: British Archaeological Reports, 1983, p. 11-41.

VAN NIJF, Onno. Local Heroes: athletics, festivals and elite self-fashioning in the Roman East. In: GOLDHILL, S. (ed.) **Being Greek under Rome**. Cultural identity, the Second Sophistic and the Development of Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 309-334.

VAN OYEN, Astrid. Actor-Network Theory's take on archaeological types. Becoming, material agency and historical explanation. **Cambridge Archaeological Journal** 25, 2015a, p. 63-78.

_____. Deconstructing and reassembling the Romanization debate through the lens of postcolonial theory: from global to local and back? **Terra Incognita**, 6, 2015b, p. 205-225.

_____. **How Things Make History**. The Roman Empire and its terra sigillata Pottery, Amsterdam Archaeological Studies. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.

VLASSOPOULOS, Kostas. Beyond and Below the Polis: Networks, Associations, and the Writing of Greek History. **Mediterranean Historical Review**, Tel Aviv, nº 22, vol. 1, 2007, p.11-22.

WHITE, Harrison. **Identity and Control**. How social formations emerge. 2nd ed. Princeton NJ: Princeton University Press, 2008.

WOOLF, Greg. Isis and the evolution of religions. In: BRICAULT, Laurent. VERSLUYS, Miguel J. (eds.) **Power, Politics, and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, November 27-29, 2008**. Leiden & Boston: Brill, 2014.

WÖRRLE, Michael. **Stadt und Fest in kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda, Vestigia**. Munich: C.H.Beck, 1988.

WORTHAM, Robert. A. Urban networks, deregulated religious markets, cultural continuity and the diffusion of the Isis cult. **Method and Theory in the Study of Religion** 18, 2006, p. 103-123.

* Part of this paper originated in a CRASIS meeting organized in 2012 at Groningen by Mladen Popovic, Onno van Nijf and Birgit van de Lans. I am very grateful to participants on that occasion for their comments and also to Claudia Beltrão for encouraging me to revisit the subject for *Hélade*.

A MENORÁ E A ÁRVORE DA VIDA

EDGARD LEITE¹

Resumo: A *menorá*, o candelabro de sete braços, um objeto ritual do Templo de Jerusalém, adquiriu grande relevância na literatura bíblica. Primeiro como representação do cosmo, tanto do mundo visível quanto do invisível. Segundo, como *árvore da vida*, e representação de Deus e da vida eterna. E por fim, no desenvolvimento da *Kabalá*, como representação da árvore sefirótica.

Keywords: Menorá, Judaísmo, Árvore da Vida.

1.

O corpo literário judaico é vasto e antigo. Tem servido, há séculos, de base para uma série de reflexões religiosas e filosóficas.

O *Pentateuco*, ou *Torá*, a *Lei*, é o documento que os judeus consideraram como o seu texto mais sagrado, atribuído pela tradição a Moisés. Nele está presente o essencial das preocupações legais e religiosas judaicas. Mas os seus temas ecoam de forma diversa em outros conjuntos literários bíblicos e exegéticos. Os demais textos bíblicos hebraicos, o conjunto do *Talmude*, o *Zohar* e a literatura rabínica, de uma forma geral, guardam uma coerência interna. Usualmente estão centrados em preocupações comuns, como o tema da redenção humana.

Ao longo do tempo, os que se dedicaram à elaboração e interpretação dos textos sagrados, normalmente entenderam que toda divagação, transitória e aparente, remetia, no entanto, a uma dimensão que não era temporal, mas sim eterna. Para os narradores bíblicos e da tradição judaica, a permanente atualização do Eterno atestava sua existência. E confirmava a transitoriedade das coisas do mundo.

Assim se passa com o entendimento da *menorá*, o candelabro de sete braços. É este um dos temas recorrentes da literatura judaica e cuja

¹ Doutor em História, Academia Brasileira de Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. edleiteneto@yahoo.com.br.

permanência como *objeto de visão* (espiritual ou intelectual) demonstra a crença contínua no seu caráter transcendental, ou arquetípico. Isto é instância espiritual e elemento referencial.

2.

Segundo o *Livro do Êxodo*,

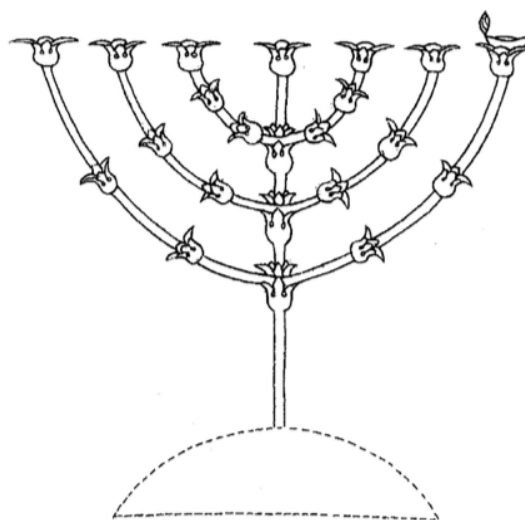
[A] glória de Deus pousou sobre o monte Sinai, e a nuvem o cobriu durante seis dias. No sétimo dia, Deus chamou Moisés do meio da nuvem. O aspecto da glória de Deus era, aos olhos dos israelitas, como um fogo consumidor no cimo da montanha (Ex. 24. 16-18).

A narrativa explica que Deus se dirigiu a Moisés dizendo: “faze-me um santuário, para que eu possa habitar no meio deles. Farás tudo conforme o modelo da habitação e o modelo da sua mobília que irei te mostrar” (Ex. 25. 8-9). Entre as mobílias a serem colocadas no santuário estavam a *Arca da Aliança*, o propiciatório com os querubins e a mesa dos pães da oblação. E um candelabro de sete braços, a *menorá*:

Farás um candelabro de ouro puro ... seis braços sairão de seus lados: três braços do candelabro de um lado e três braços do candelabro do outro lado... tudo se fará com um bloco de ouro batido. Far-lhe-ás também sete lâmpadas. As lâmpadas serão elevadas de tal modo que alumiem defronte dele ... vê, pois, e faze tudo conforme o modelo que te foi mostrado sobre a montanha (Ex. 25. 31-40)

O texto também estabelece a presença “de cálices [ou ornamentos] com formato de flor de amêndoa com botão e flor” três em cada braço do candelabro, quatro no seu eixo central. Sendo que das do eixo central três estariam dispostas antes de cada braço (Ex. 25. 31-40). Era para ser acesa utilizando-se “azeite puro de olivas esmagadas ... para que nele haja uma chama permanente” (Lev, 24, 3), ato a ser realizado pelo Sumo-sacerdote, em pessoa (Ex, 30, 7-8).

M. Haran assim reconstruiu a *menorá* (apud HACHLILI, 2001, p. 29):



A relevância desse objeto é evidente pela referência contínua à sua presença e ao seu papel, em diversos momentos na literatura bíblica.

Séculos depois da revelação do Sinai, por volta de 970 a.C., quando Davi instruiu Salomão sobre o templo a ser construído, deixou separado “os lingotes destinados aos candelabros de ouro e as suas lâmpadas, o ouro em lingotes destinado a cada candelabro e a suas lâmpadas” (1Cr. 28.15). De fato, no Templo construído por Salomão é dito que existiam dez, e não apenas um, candelabros “de ouro puríssimo” (1Rs. 7.49) feitos “segundo o modelo prescrito” (2Cr.4.7). É também anotado que tais candelabros, junto com outros objetos de ouro, foram quebrados por Nabucodonosor quando do saque de Jerusalém, em 597 a.C. (2Rs. 24.13) (Jr. 52.18).

No Segundo Templo restaurado, após 520 a.C., ao que tudo indica, havia apenas uma *menorá*. Ben Sira, no *Eclesiástico*, parece mencioná-la, ao dizer que “uma lâmpada reluzindo sobre o candelabro sagrado, assim é a beleza de seu rosto em corpo bem acabado” (Eclo. 26.17).

Antíoco Epifanes, o soberano sírio, quando “entrou com arrogância no santuário”, em 169 a.C., “tomou para si o altar de ouro, o candelabro com todos seus acessórios” (1Mc. 1.21). Quando Judas Macabeu, logo depois, recobrou o Templo

para o controle dos judeus, ordenou a fabricação de “novos utensílios sagrados” e levou para “dentro do Templo o candelabro, o altar dos perfumes e a mesa” (1Mc. 4.49). É esse candelabro, provavelmente, que aparece no Arco de Tito, como um dos troféus levados de Jerusalém pelas forças romanas vitoriosas, após a destruição do Templo, em 70 d.C.

A literatura bíblica entende que, no Sinai, deu-se a determinação divina de construção da *menorá*. Mas a transformação desse desenho sagrado, oriundo da mente de Deus, em objeto, não foi ato esgotado na primeira *menorá*. Ao longo dos séculos seguintes muitas *menorot* foram feitas, com base nesse projeto divino, o que realça, acima de tudo, o caráter abstrato e conceitual do plano. Assim, quando Ben Sira compara o rosto da mulher à chama do “candelabro sagrado”, entende que existe um plano superior, no traço da *menorá*, que possui os atributos da beleza.

O que é importante, na *menorá*, é assim, o seu projeto, o seu desenho original, e, menos, as *menorot* concretas. Ou seja, o que é levado em conta na longa trajetória da literatura bíblica é a consideração à intenção de Deus ao concebê-la. Bem como a reflexão contínua sobre tal intenção e seu significado no âmbito geral das relações entre o ser humano e Deus.

3.

Os sábios judeus criavam ou coletavam, na antiguidade, estudos e interpretações, ou *midrashim*, para as passagens bíblicas. Nestas há, muitas vezes, a presença de elementos lendários, preservados pela tradição, e que eram tidos por divinamente inspirados. Seu papel era esclarecer detalhes e eventos bíblicos. Num desses antigos *midrashim* é explicada a conexão maior entre a criação do mundo e a construção do Templo e como nesse processo se podia entender a *menorá*:

“No primeiro dia da criação”, teria dito Deus aos anjos, “eu farei os céus e os colocarei em seus lugares, assim Israel erguerá o tabernáculo, como o local onde repousará minha glória. No segundo dia, eu colocarei uma divisão entre as águas terrestres e as celestiais, assim, será

erguido um véu no Tabernáculo para separar o local sagrado do mais sagrado. No terceiro dia eu farei a terra produzir gramíneas e vegetais, assim ele, Israel, comerá vegetais na primeira noite da Páscoa e preparará pães em minha honra. No quarto dia, eu farei os luminários do céu, assim, ele, Israel, fará um candelabro de ouro para mim” (apud GINZBERG, 2003, p. 48).

O filósofo judeu Philo de Alexandria (25 a.C- 50 d.C), corroborou essa explicação mítica, inspirado pelos elementos da filosofia grega, afirmando que

[O]s seis braços, três de cada lado, saindo de um eixo central, sustentam sete lâmpadas, símbolos daquilo que os homens de ciência chamam planetas. Pois o sol, como o eixo central do candelabro, ocupa o quarto lugar no meio dos seus e dá luz aos três acima e aos três abaixo, dá o tom de harmonia a um instrumento musical divino (PHILO, *Moses*, II.XXI.101).

A significação cósmica da *menorá* era, assim, amplamente estabelecida. Continha ela um modelo cosmológico. Era como se através dela se entrasse em contato com uma representação abstrata, e arquetípica, modelar, do mundo.

Outro *midrash* sustentou que havia dez candelabros no Templo de Salomão, porque:

[C]orrespondia ao número das leis reveladas no Sinai, e cada um desses candelabros tinha sete lâmpadas, setenta, no total, que correspondia às setenta nações do mundo. Pois enquanto essas lâmpadas queimassem, o poder dessas nações estaria sendo colocado em cheque, mas no dia em que essas lâmpadas fossem extintas, o poder das nações cresceria (apud GINZBERG, 2003, p. 645)

Parece assim que a *menorá*, como desenho de Deus, era acima de tudo uma representação do mundo sob a forma de um objeto ritual. Possuía relação clara com os eventos do quarto dia da criação, com a estrutura geral do cosmo, sintetizando suas dinâmicas e realidades.

A *menorá* também sintetizava realidades históricas e temporais do mundo, relacionadas igualmente a uma lógica estruturante do universo criado. A humanidade estava contida, ou referenciada, de forma espiritual, nos candelabros do templo, que se

constituíam, assim, em representações simbólicas também das sociedades humanas. Como anotou Maurice Schmidt, além do mais, existia na *menorá* a enigmática simetria visível nas duas metades espelhadas “separadas por uma simples linha divisória” que representam o pacto entre os homens e Deus. Elemento central da literatura bíblica. E, aponta Schmidt, a *menorá* também expressava a realidade de elementos mais gerais existentes no mundo, como a natureza simétrica do corpo humano e dos vertebrados (SCHIMDT, 2009, p. 140). Além do mais, sete eram também os dias da criação e sete os dias em que a Glória de Deus esteve sobre o Monte Sinai.

Ao perceber, ver, entender e acender a *menorá*, o sacerdote entrava em contato, portanto, com uma misteriosa e infinitamente poderosa representação do cosmo, que não era estranha ao mistério que representava, mas parte integrante dele.

4.

Como anotamos, a *menorá* tinha, como ornamentos, botões e flores de amêndoas. No livro de Jeremias está escrito:

Foi-me dirigida a palavra de Deus nos seguintes termos: “O que estás vendo, Jeremias?” Eu respondi: “Vejo um ramo de amendoeira”. Então Deus me disse: “Viste bem, porque eu estou vigiando sobre a minha palavra, para realizá-la” (Jer. 1.11-12).

O jogo de palavras entre *shaqed*, “amendoeira” e “*shoqed*” “vigilante”, assinala a correspondência entre uma representação simbólica de origem vegetal e a presença de Deus. “Lembra-te do teu criador”, está escrito no *Eclesiastes*, “quando a amendoeira está em flor” (Ec. 12.5). Devemos também anotar que a termo bíblico *luz* (amêndoa, Gen. 35.37) designa, na tradição rabínica, o osso em formato de amêndoa, provavelmente o cóccix, a partir do qual acreditavam os rabinos que iria ocorrer a ressurreição dos mortos (RABINOWITZ, 2007, p. 279). Isto é, na amêndoa, osso humano, enquanto fruto de uma abstrata árvore sagrada, ou seja, Deus, estava sediada, de alguma maneira, a alma eterna.

Luz era também um povoamento, identificada com a cidade de *Beth-El*, tomada pelos israelitas, no tempo dos Juízes, e na qual, segundo lendas judaicas antigas, o anjo da morte não tinha poder. Os israelitas teriam entrado na cidade através de uma caverna, acessível através do oco de uma amendoeira (GINZBERG, 2003, p. 860). Foi construída, assim, uma clara associação entre Deus, enquanto fonte da vida, e a amendoeira.

Considerando tais elementos, Carol Meyers entendeu que a base do desenho da *menorá* era de fato uma matriz de natureza vegetal, mas sugeriu que a peça possuía, do ponto de vista estilístico, alguma inspiração egípcia, ecoando os motivos vegetais das colunas do Egito e seus juncos estilizados (MEYERS, 1992). Pode ser, mas o substrato, a amendoeira, é uma árvore nativa da Judéia.

O tema, de articulação simbólica entre Deus e árvores ou plantas, é presente na *Bíblia*. No livro de *Zacarias*, o profeta persiste na associação entre o candelabro e a representação vegetal:

Ele me disse: ‘que vês?’ E eu disse: ‘vejo um lampadário todo de ouro com um reservatório em sua parte superior; sete lâmpadas estão sobre ele e sete canais para as lâmpadas que estão em sua parte superior. E junto dele estão duas oliveiras, uma à direita do reservatório, e outra à sua esquerda’. Então eu perguntei ao anjo que falava comigo: ‘o que significam estas coisas, meu Senhor?’ (...) e ele respondeu-me (...): ‘Estes sete são os olhos de Deus, que percorrem toda a terra (...) estes [as oliveiras] são os dois Ungidos que estão de pé diante do Senhor de toda a terra’ (Zc 4.1-14)

A dúvida se o lampadário de Zacarias é de fato uma *menorá*, isto é, se possui realmente sete braços, é estabelecida (HACHLILI, 2001, p. 25), mas nos parece menor. A associação entre as sete chamas e as árvores, neste caso, é evidente, e reforça a força da identificação entre a *menorá* e os temas vegetais.

Tendo em vista esses elementos, Leon Yarden sugeriu, a nosso ver acertadamente, que a *menorá* era, em verdade, a estilização de uma amendoeira (YARDEN, 1991, p. 39) e que evocava também o arquétipo, de resto muito representado em todo

oriente antigo, por outras fontes e narrativas, da “árvore da vida”.

Mircea Eliade, tratando do assunto, afirmou que a árvore, nas religiões, representa “pela sua simples presença (‘o poder’) e pela lei da sua própria evolução (‘a regeneração’) ... o cosmo inteiro” (ELIADE, 1992, p. 340). Assim, continua, a árvore expressa,

[Q]uer de maneira ritual e concreta, quer de modo mítico e cosmológico, ou ainda puramente simbólico - o cosmos vivo, regenerando-se incessantemente. Sendo a vida inesgotável um equivalente da imortalidade, a árvore-cosmos pode, por esse fato, tornar-se a outro nível, na árvore da ‘vida sem morte’ (ELIADE, 1992, p. 338).

Mircea Eliade entendia que, por si, a árvore traduzia a experiência da eternidade, ou da renovação contínua do mundo. Por isso, talvez, “Lembra-te do teu criador” (...) “quando a amendoeira está em flor” (Ec. 12.5). Pois também o ser humano é flor e fruto de um processo maior de permanente criação de vida. Eliade também distinguiu alguns tipos de exteriorização dessa impressão. Entendeu o historiador romeno que a experiência religiosa do arquétipo da árvore da vida podia ser classificada de diferentes maneiras. Ela podia ser a da “árvore-imagem do cosmos”, a da “árvore símbolo da vida, da fecundidade inesgotável, da realidade absoluta” ou a “árvore centro do mundo e suporte do universo” (ELIADE, 1992, p. 337).

Como já pudemos observar, a *menorá* reúne todas essas dimensões. Sintetiza o cosmo, representa a criação permanente, e evoca a divindade que sustenta o universo. O que a torna, portanto, uma representação da “árvore da vida”.

5.

A “árvore da vida” é, em princípio, na tradição judaica, uma árvore mítica, plantada por Deus no Jardim do Éden. Seu fruto, assim explicado, é fonte de vida eterna, elemento que torna possível ao homem a vivência da eternidade (Gen. 3.22).

A visão bíblica dessa criatura sempre viva, e representação da vida eterna, é abstrata e direcionada para o seu entendimento como “árvore-imagem do cosmos”, “árvore símbolo da realidade absoluta” e “árvore centro do mundo e suporte do universo”. Assim, na literatura profética, Ezequiel trata o tema numa dimensão messiânica, mas nessas três perspectivas:

Tomarei do cimo do cedro, da extremidade dos seus ramos um broto, e plantá-lo-ei sobre o alto monte de Israel. Ele deitará ramos e produzirá frutos, tornando-se cedro magnífico, de modo que à sua sombra habitará toda espécie de pássaros, à sombra de seus ramos habitará toda a sorte de aves. E saberão todas as árvores do campo que eu, Deus, é que abaixo a árvore alta e exalto a árvore baixa, que seco a árvore verde e faço brotar a árvore seca. Sim, eu, Deus, o disse e o faço (Ez. 17.22-24).

Por conta dessa árvore, saberão “todas as árvores”, isto é, todas as formas de vida, que Deus é o senhor do universo, sua fonte. O construtor do equilíbrio cósmico (que abaixa o alto e exalta o baixo) é, nessa figura, também uma fonte inesgotável de realidades, que congrega em si toda vida (todos os pássaros). É imagem, símbolo e suporte. Essa árvore mítica apresenta, portanto, o conhecimento necessário da realidade e potência de Deus, no sentido evidente de anunciar a redenção humana. E por isso é imagem messiânica, como o foram as duas oliveiras de Jeremias.

O tema (conhecimento-árvore cósmica) também aparece na literatura sapiencial: A sabedoria “é a árvore da vida para os que a colhem” (Pr. 3.18) ou “o fruto do justo é a árvore da vida; o sábio recolhe a vida” (Pr.11.30). E, mais claramente, no *Eclesiástico*: “o conhecimento dos mandamentos do Senhor é a disciplina da vida, os que fazem o que lhe agrada colherão os frutos da árvore da imortalidade”. (Eclo. 19.19). O conhecimento do sentido oculto no visível da árvore sagrada abre o caminho para que seu fruto, negado a Adão, “que ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre” (Gen. 3.22), possa ser comido pelos sábios, ou pelos justos, sinalizando, portanto, a redenção humana. Basicamente, sua imortalidade.

Mas isso também está relacionado com “o conhecimento dos mandamentos do Senhor”, isto é, com a própria *Torá*, num sentido estrito, o *Pentateuco* de Moisés, e com a *Bíblia* num sentido maior.

Segundo Gershom Scholem, o rabino Moses de Leon (c. 1240 – 1305) escreveu que a *Torá*,

[É] chamada a *Árvore da Vida*... pois assim como uma árvore consiste de ramos e folhas, casca, seiva e raízes, cada um desses componentes daquilo que se chama uma árvore, e não há diferença substancial entre esses componentes, assim também a *Torá* possui muitas coisas internas e aparentes, e todas formam uma *Torá* e uma árvore, sem diferenças entre elas (*apud* SCHOLEM, 1965, p. 46).

A relação entre a *Árvore da Vida*, a *Torá* e Deus pode ser também descoberta num outro tratado cabalista medieval, o *Bahir*, estudado igualmente por Scholem. Ali é dito que “todos os divinos poderes do Sagrado, abençoado Ele seja, repousam um sobre o outro, e são como uma árvore” (*apud* SCHOLEM, 1978, p. 106). “As almas”, explica Scholem em outra oportunidade, “procedem dessa árvore cósmica e de fato são seus frutos” (SCHOLEM, 1987, p. 72). O que reafirma que a *menorea* representa a potencial imortalidade do ser, a essencialidade de seus elos com Deus e os firmes elos de associação entre os mundos visível e invisível.

A doutrina dos “divinos poderes” organizados “como uma árvore” adquiriu forma na *Kabalá*, na estrutura da árvore sefirótica. Ela é entendida a partir de um fluxo contínuo de emanções criadoras, a partir de Deus, *Ayin sof*, sem fim, e através de dez *sefirot*, ou atributos divinos, começando em *Kether*, a “Coroa”, e seguindo por *Hochmá*, a sabedoria, *Biná*, o “entendimento”, *Hesed*, a “misericórdia”, *Gevura*, a “severidade”, *Tiferet*, a “beleza”, *Hod*, a “reverberação” *Yesod* o “fundamento” e terminando em *Malkut*, o “reino”. Tudo e todas as coisas conteriam tal estrutura.

Ainda segundo Scholem, foi o Rabbi Asher Ben David quem, em meados do século XIII, difundiu a concepção de entender as sete *sefirot* inferiores como a *menorá*, ou “como um cacho de uvas” (SCHOLEM, 1987, p. 393). Assim, no *Zohar*, é

discutido o complexo fluxo de emanções na *menorá*, e como por ele se pode entender como o universo funciona (*Zohar*, 11.573-593).

O desenvolvimento místico do significado da *menorá*, enquanto “árvore da vida”, ou “árvore cósmica”, atingiu assim dimensões maiores e profundas do entendimento da realidade. A determinação divina: “Farás um candelabro de ouro puro” (Ex 25.31) tornou-se uma *mitsvá*, uma determinação não restrita apenas ao ritual, mas estendida ao entendimento abstrato do significado maior de algo que pode parecer uma amendoeira estilizada, mas que é, em seu interior, um plano do universo, a ser continuamente reproduzido, no sentido da busca da redenção e da eternidade.

6.

Uma lenda judaica conta que quando Deus pediu a Moisés que construísse a *menorá*, “ele considerou isso muito difícil, pois não sabia como fazê-la em todos seus complicados detalhes”. Deus então disse a Moisés: “Eu vou lhe mostrar um modelo”. Então Deus pegou um fogo branco, um fogo vermelho, um fogo verde e um fogo negro e com esses quatro tipos de fogos ele construiu um candelabro “como todos seus cálices, botões e flores”. Mas, mesmo assim, Moisés foi incapaz de fazer uma cópia do candelabro. E, portanto, Deus a desenhou na palma de sua mão, e disse: “Olhe isto e imita o desenho que eu fiz na sua palma” (GINZBERG, 2003, p. 678).

Neste *midrash* está apontado que o segredo da *menorá* está, em princípio, nas linhas da mão. Tão individuais e tão universalmente misteriosas e que lembram, de fato, uma *menorá*. Mas tal *menorá*, tendo um sentido tão abstrato, distante e difícil, está presente, como *Árvore da Vida*, tanto na essência quanto na aparência, tanto no invisível quanto na realidade visível dos homens. Experiência transcendente e íntima. Testifica a presença do Todo na parte.

Assim, de uma narrativa fundadora, no *Êxodo*, que expressava a transcendência absoluta de Deus, o desenvolvimento da literatura bíblica alcançou,

através da representação arquetípica da *menorá*, a percepção da existência de uma árvore cósmica, que viceja no paraíso, no universo, na natureza e no interior, ou na palma da mão, humana.

THE MENORAH AND THE TREE OF LIFE

Abstract: The menorah, the seven-branched candelabrum, a ritual object of the Jerusalem Temple, acquired great relevance in biblical literature. First, as a representation of the cosmos, both the visible and invisible world. Second, as the tree of life, and representation of God and eternal life. Finally, in Kabbalah, as a representation of sefirotic tree.

Keywords: Menorah, Judaism, Tree of Life

SCHOLEM, G. **Origins of The Kabbalah**. Princeton: Princeton University Press, 1987.

SCHOLEM, G. **Kabbalah**. New York: Meridian, 1978.

SHIMOM BAR-YOCHAI (translation by BERG, Michael). **The Zohar**. Los Angeles: The Kabbalah Center International Inc., 2003.

YARDEN, L. The Spoils of Jerusalem on the Arch of Titus: a Reinvestigation. **Acta Instituti Romani Regni Sueciae, Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Rom**, 8.16. Stockholm: Paul Åströms, 1991.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

Todos os textos bíblicos citados o foram da **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo, Paulus, 2004. Cotejado, eventualmente, com o texto hebraico da **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**, Hendrickson, 2006.

Bibliografia:

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Porto: ASA, 1992.

GINZBERG, Louis. **Legends of the Jews**. Vols. I and II [1909] Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003.

HACHLILI, Rachel. **The Menorah, The Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance**. Leiden: Brill, 2001.

MEYERS, Carol. Lampstand. In: FREEDMAN, David (ed.) **Anchor, Bible Dictionary**. Doubleday, 1992.

PHILO. Vol. VI. **On Moses**. Transl. by COLSON, F.H. London, Loeb Classical Library, 1985.

RABINOWITZ, L. I. Luz of the Spine. in SKOLNIK, Fred (ed.). **Encyclopedia Judaica** Vol. XIII. Detroit: Thomson Gale, 2007.

SCHMIDT, M. **The Tabernacle of Exodus as a Work of Art**. London: Edwin Mellen Press, 2009.

SCHOLEM, G. **On the Kabbalah and its Symbolism**. New York: Schocken Books, 1965.

BUDISTAS NO MEDITERRÂNEO

ANDRÉ BUENO¹

Resumo: Neste ensaio, iremos fazer uma breve relação de algumas evidências que nos permitem compreender a passagem de elementos budistas no Mediterrâneo romano. Como cenário de disputas religiosas, o mundo romano recebeu as mais diversas religiões vindas do Oriente; e a presença budista foi devidamente identificada e reconhecida por autores da época, como iremos demonstrar.

Palavras-chave: Budismo, Império Romano, Religiosidades.

Nesse breve ensaio, buscaremos rastrear algumas evidências sobre o trânsito de missionários budistas no Mediterrâneo Romano, no período compreendido entre os séculos I ao III EC. As passagens textuais são fragmentárias, bem como os vestígios arqueológicos. Todavia, os budistas alcançaram certo reconhecimento pelos autores clássicos, de tal

modo que conseguiram se diferenciar dos outros indianos, sendo denominados em grego e latim como ‘Samaneus’. A história do trânsito budista no Mediterrâneo insere-se no conjunto das relações desenvolvidas entre o império romano e o subcontinente indiano, no contexto das rotas euro-asiáticas surgidas após o estabelecimento da Rota da Seda.

Algumas indicações bibliográficas mais recentes podem confirmar o sentido de nossa proposta: Cimino (1996), por exemplo, conseguiu relacionar diversos vestígios materiais resultantes da relação entre Roma e os indianos. Tchernia (1995), Young (2001), Ball (2000), Bueno (2002), Tomber (2008) e MacLaughlin (2012) descrevem amplamente as relações entre o Ocidente Mediterrâneo e o Extremo Oriente, demonstrando a amplitude desses contatos nos mais diversos âmbitos, fossem econômico, político ou cultural. Recentemente, Romanis e Maiuro (2015) organizaram uma coleção de ensaios dedicada exclusivamente às rotas indo-romanas. No âmbito das apropriações culturais, pude analisar a formação da iconografia indiana budista (BUENO, 2014) e das representações numismáticas dos

¹ Pós-Doutor em História. Professor Adjunto de Antiguidade Oriental no curso de História da UERJ. E-mail para contato: antigauerj@gmail.com

soberanos Kushans (BUENO, 2015) a partir de modelos romanos, permeados pelo diálogo intercultural que se construiu em torno dessas rotas.

Assim, o presente texto busca apresentar mais um aspecto dessa multifacetada relação entre romanos e indianos: a presença budista no mundo mediterrâneo. Como dissemos, ela é pontual, mas significativa, tendo em vista que ela pôde ser identificada e descrita na literatura clássica. Ela se inseria no quadro das disputas políticas e religiosas que haviam se estabelecido no império, como bem analisou Greg Woolf (2009), em ensaio ao qual usualmente nos referimos. Pensamos, pois, que um relato desse gênero, embora descritivo e simplificado, pode auxiliar numa compreensão redimensionada da realidade cultural do mundo romano – e por extensão, do mundo antigo, de Ásia à Europa e África.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Antes de começarmos um exame mais direto sobre as fontes do período romano, entendemos que a formulação de um quadro histórico anterior pode nos possibilitar informações relevantes. Poderemos observar, aliás, que as relações entre ocidentais e budistas eram mais antigas do que supomos.

O Budismo foi capaz de despertar o interesse dos gregos que habitavam na Índia, após a passagem de Alexandre Magno. Segundo Plutarco, o próprio Alexandre teria encontrado com sábios indianos, chamados Gimnosofistas (*Vidas* 9.64). Um deles, chamado Calano, acompanhou Alexandre (Ibid. 9.65), e ao ficar doente, decidiu imolar-se na frente do soberano (Ibid, 10:69) – uma passagem intertextual importante, como veremos adiante. O objetivo do sábio indiano era provar a sua crença absoluta na continuidade da vida após a morte. Não podemos afirmar o quanto esse fragmento é verídico, embora ele tenha sido citado por Arriano (*Alexandre* 63, cujo texto foi a provável fonte de Plutarco). Sabemos, de fato, que os budistas conseguiram causar uma forte impressão nos gregos.

As ações de promoção do Budismo levadas por Ashoka (304-232 AEC), soberano da dinastia

Maurya, surtiram um efeito gradual e constante nas vizinhanças indianas. Alguns se seus éditos, gravados em pedra, traziam textos escritos em grego (DHAMMIKA, 1993). Esse convívio com a doutrina budista converteu alguns deles. Um, inclusive, ficou famoso como monge budista, mas sabemos apenas seu nome indiano: foi Mahadhammarakkhita, citado no *Mahavamsa* (cap. 29) como um mestre yavana (grego) que peregrinou até o Ceilão para levar a fé búdica.

Menandro, soberano de um reino Greco-indiano situado na Bactria (hoje, área que compreende parte do Afeganistão) é também citado na documentação budista, como tendo sido convertido pelo monge Nagasena após um diálogo memorável, que ficou salvo no livro *Milinda Panha* (Milinda é o nome indiano de Menandro). Ademais, temos a longa convivência artística entre gregos e budistas, que fez nascer a escola de Gandhara (ver ZWALF, 1996 e BEGUIN, 2009). As mudanças no cenário político, com a vinda dos Kushans, implementaram esse panorama de trocas culturais, como podemos ver pela incorporação de vários motivos estéticos importados do mundo Greco-romano (BUENO, 2014 e 2015).

Os budistas estavam sendo atraídos em direção ao Mediterrâneo romano. Missionários proselitistas, que acreditavam numa doutrina universalista de libertação espiritual, eles dispunham de meios para dialogar com as culturas do Médio Oriente da época. É bem provável que alguns monges budistas soubessem o grego e o aramaico, e tivessem conhecimento de informações advindas das rotas que ligavam o Império Romano a China. Sabemos, por exemplo, que o reino da Pártia abrigou um importante templo budista na cidade de Merv, de onde sairia Anshigao 安世高 (148-180 EC), príncipe parto convertido ao Budismo que migraria para a China, e transformaria num dos mais importantes tradutores de escrituras sagradas da antiguidade (ZURCHER, 1959, p. 32-34). Merv era uma das paradas principais dos caminhos que levavam ao Ocidente romano, e a comunidade budista ali instalada representaria uma base segura em direção ao Mediterrâneo.

No contexto das disputas religiosas que envolviam o Império Romano, a presença budista tornou-se significativamente marcante, a tal ponto que eles são identificados na documentação romana de maneira específica. Analisemos, pois, algumas dessas passagens.

FRAGMENTOS TEXTUAIS

A primeira e mais marcante evidência da presença budista entre os romanos se dá em um curioso episódio ocorrido na Grécia. Augusto estava de passagem por Atenas, quando um sábio indiano decidiu imolar-se na frente do imperador. Provavelmente, o indiano queria impressionar Augusto, e trazê-lo para a fé budista. O fragmento é confirmado por três fontes diferentes: a *Vida de Augusto*, por Nicolau de Damasco; *História de Roma*, 9 por Dion Cássio; e *Geografia* de Estrabão, 15.1.73. Mas como sabemos que se tratava de um budista, e não de um indiano hindu, ou de outra religião qualquer?

A melhor indicação que temos, para acreditar que se tratasse de um sábio budista, foi a inscrição deixada na tumba de seus restos mortais. Conforme o texto de Estrabão,

Ele (Nicolau de Damasco) diz que em Antioquia, perto de Daphne, ele teve a chance de conhecer os embaixadores indianos que tinham sido despachados para César Augusto; que a carta indicava claramente mais do que três embaixadores, mas que apenas três haviam sobrevivido (foi o que ele soube), e o restante, principalmente por causa das longas viagens, tinha morrido; que a carta foi escrita em grego em um pergaminho; e que claramente mostrou que Porus foi quem a escreveu, e, embora ele fosse o governante de mais de seiscentos reis, ele estava ansioso para ser um amigo de César, e estava pronto não só para permitir-lhe uma passagem pelo seu país, onde quer que ele desejasse passar, mas também a cooperar com ele em tudo o que o honrasse. Nicolau diz que este era o conteúdo da carta a César, e que os presentes levados a César foram apresentados por oito mulheres seminuas, vestidas apenas com tangas sumárias e cheirando a perfume; e que os presentes consistiu em um Hermes, um homem que nasceu sem braços, a quem eu mesmo vi, grandes víboras, uma ser-

pente de dez côvados de comprimento, e uma tartaruga de três côvados de comprimento, e uma perdiz maior que um abutre; e eles foram acompanhados também, segundo ele, pelo homem que queimou-se em Atenas; e que, enquanto alguns cometem suicídio quando sofrem adversidades, buscando a liberação de seus males por suas próprias mãos, outros o fazem quando a sua sorte é feliz, como foi o caso daquele homem; Ele (Nicolau) acrescenta que, apesar deste homem ter vivido como desejava até aquele momento, ele pensou que necessário, então, partir desta vida, para evitar que algo desagradável pudesse lhe acontecer se mais tempo se demorasse nessa vida; e, portanto, ele saltou sobre a pira com uma risada, com seu corpo nu ungido, vestindo apenas uma tanga; e que as seguintes palavras foram inscrita em sua tumba: “Aqui jaz Zarmanochegas, um indiano de Barigaza, que se imortalizou em conformidade com os costumes ancestrais dos indianos” (**Geografia**, 15.1.73)

Precisamos analisar o nome desse mestre indiano:

ΖΑΡΜΑΝΟΧΗΓΑΣ ΙΝΔΟΣ ΑΠΟ ΒΑΡΙΓΟΣΗΣ

Zarmanochegas, um indiano de Barigaza.

Barigaza era uma cidade bem conhecida dos romanos, e é indicada no *Périplo do Mar Eritreu* (Caps. 41 e 47: ver FREZOULS, 1984), importante manual de navegação da época. No entanto, o nome ‘Zarmanochegas’ é sumamente estranho às línguas indianas. Eliot (1921) propôs, com grande plausibilidade, que se trataria de uma corruptela de ‘Sramana Acharya’, que significa Mestre (Acharya) Budista (Sramana). Halkias (2015) confirma essa versão, nos fornecendo mais detalhes sobre todo o evento.

Aparentemente, Plutarco esteve na Grécia, e confirmou a existência dessa inscrição (**Vidas** 10.69). Ele compara esse evento com o ocorrido com Alexandre, indicando que ‘César’ teria assistido evento semelhante. Como Plutarco compara as vidas de Alexandre e Júlio César, alguns tradutores supõem que fosse ele, e não Augusto, que estivesse no evento passado em Atenas. Porém, a indicação dos autores contemporâneos de Augusto aponta claramente que foi ele a testemunhar a imolação do sábio budista. Augusto, inclusive, recebeu embaixadas

indianas, como é citado na *Res Gestae* (cap. 31) e em Floro (**Epitomae** 2.34). Assim, é possível pensar que os indianos estivessem cada vez mais presentes no mundo mediterrâneo.

Curiosamente, o mesmo Estrabão (tendo como fonte a *História Indika* de Megasthenes, hoje perdida) já sabia que existia uma diferença entre os Brâmanes (hindus) e aqueles que ele chama de Garmanes (budistas) (**Geografia**, 15. 1.60):

Quanto aos Garmanes, os mais honrados entre eles são chamados de Hylobii, que vivem nas florestas, vivendo de folhas e frutos silvestres, vestindo cascas de árvores, e abstendo-se de vinho e das delícias do amor. (...) Em segundo lugar, entre eles, estão os filósofos, que tem hábitos frugais, mas não saem dos mosteiros, e subsistem com grãos de arroz e cevada, que são dados a eles por quem lhes implora favores ou hospitalidade. Dizem que são feiticeiros hábeis, capazes de conceder uma grande prole a quem desejar, escolhendo se meninos ou meninas; conseguem tratar doenças através da alimentação, sem remédios; e que seus medicamentos, pomadas e unguentos dos mais variados gêneros, são muito estimados, embora possam fazer mal. São resistentes e perseverantes em suas práticas, a ponto de conseguirem ficar dias parados, sem se mover, numa mesma postura. Existem também adivinhos e encantadores, que são hábeis nos ritos e costumes funerais, e que costumam pedir esmola nas aldeias e cidades. Outros ainda, mais refinados, dedicam-se a prática da santidade e da piedade, mas não abstém-se de discutir sobre assuntos relativos a morte; por fim, as mulheres, assim como os homens, estudam suas filosofias, e do mesmo modo, praticam abstinência sexual.

A descrição, tecnicamente correta, dá conta de identificar alguns dos principais elementos do Budismo: o ascetismo, os mosteiros, a meditação, os monges mendicantes e a presença de mulheres praticantes. Estrabão, pois, não teria concatenado as duas passagens. Isso não impediu, contudo, que o conhecimento sobre os budistas gradualmente se desenvolvesse. Na documentação posterior, como veremos, os Budistas são chamados de *Samaneus* (latinização mais aproximada de *Sramana*), um provável indicativo de que o conhecimento sobre o Budismo desenvolvera-se.

O ARISTOCRATA ROMANO BUDISTA

Proveniente desse mesmo período, um notável busto de bronze localizado no Museu Nacional de Roma nos permite ampliar nosso conjunto de referências. O busto é analisado em Ball (2000) e citado em MacLaughlin (2012), e se trata de um curioso vestígio da relação entre budistas e romanos.



Figura 1. Busto de um oficial “Romano budista”, supostamente, de Julius Bassianus, importante oficial romano do século 3. Fonte: BALL, 2000, p. 401.

Como podemos observar, trata-se de um oficial (um general?) que traja armadura romana e manto. A cabeça, porém, apresenta os elementos fundamentais da representação iconográfica budista de Gandhara, que funde técnicas Greco-romanas com símbolos búdicos. O cabelo, amarrado em coque no topo da cabeça, a *ushnisha* उष्णिष, representa uma elevação craniana que Buda alcançou em seu Nirvana, e é uma representação própria no cânone artístico budista. O rosto é barbado; isso indica que ele provavelmente não é romano, ou seria de um período mais tardio. É uma representação pouco usual, tendo em vista que a escola de Gandhara, inclusive, trabalhava materiais perecíveis ou pedra, sendo raras as expressões em bronze nesse período.



Figura 2. Detalhe de um Buda de Gandhara (séc. 1-2 EC). Note-se a Ushnisha no topo da cabeça. Fonte: [https://en.wikipedia.org/wiki/Gandhara#/media/File:Gandhara_Buddha_\(tnm\).jpeg](https://en.wikipedia.org/wiki/Gandhara#/media/File:Gandhara_Buddha_(tnm).jpeg)

As hipóteses que temos para explicar esse busto são variadas: trata-se, provavelmente, de um Buda ou de um devoto budista. Um Buda de armadura, porém, tratar-se-ia de uma figuração única, não encontrada na Índia. Isso nos leva a pensar, portanto, que se trata de um oficial. Mas qual seria a sua proveniência? Temos aqui três possibilidades: um romano convertido, ou um grego ou indiano (convertidos ao Budismo) que serviam aos romanos. Novamente, porém, esbarramos no problema da autoridade: que grego ou indiano conseguiriam atingir um elevado posto militar no mundo romano desse período? E sendo um romano, como ele teria tido contato com budistas, a ponto de converter-se?

Ball (2000, p. 400-401) propõe que esse busto representaria o oficial Julius Bassianus (começo do séc. 3) importante aristocrata ligado a corte dos Severos, e magistrado na Síria no governo de Heliogábalo. Com o cuidado necessário, Ball defende que os romanos estavam vivendo um período de orientalização estética, o que não implicava numa conversão autêntica aos cultos asiáticos (embora essa não possa, também, ser descartada). A adoção do Budismo não seria estranha para Bassianus; a

Síria era um centro de debates religiosos, e o próprio Heliogábalo teria tido contato com indianos, como veremos adiante. Além disso, o mosteiro budista na Pártia já operava de forma regular, tendo em vista que nesse mesmo período Anshigao já havia se dirigido para a China.

A comparação dos bustos de Gandhara com o busto do oficial não deixa dúvida sobre a incorporação de padrões budistas em sua constituição; todavia, permanecem as questões sobre a origem e a biografia do personagem representado, deixando margem à especulação. O importante, no caso, é reconhecer a existência dessa imagem, que manifesta a presença nítida de budistas – ou, ao menos, de seus cânones iconográficos – entre os habitantes do império romano.

Tarn (1966, p. 370) cita ainda uma peculiar gravação em pedra numa provável tumba budista no Egito, reproduzindo a informação de Sir F. Petrie no *Journal of Royal Asiatic Society* (1898, p. 875). A argumentação, baseada em um hieróglifo ‘diferente’ e ‘desconhecido’, é muito precária para sustentar que se tratasse de uma tumba budista; além disso, os budistas eram cremados, o que se trata de uma contradição. Contudo, o Egito romano, bem como as províncias do Oriente, também testemunharia a presença indiana através dos escritores cristãos, que debateriam de modo importante o discurso Budista.

AS ETNOGRAFIAS CRISTÃS

O advento do Cristianismo proporcionou a expansão de um novo tipo de gênero literário: as Etnografias Religiosas. Alguns dos primeiros autores cristãos preocuparam-se em estudar e descrever as religiões que transitavam pelo Mediterrâneo, de modo a analisá-las e desconstruí-las.

No Egito, a Escola de Alexandria conheceu a importante obra de Clemente (150-215 EC), que descreveu com alguma precisão as diferenças entre os indianos hindus e os budistas:

Os gimnosofistas indianos estão em grande número entre os filósofos bárbaros. Entre eles existem duas classes, os Sramanas e os Brâmanes. Os Sramanas que não moram em cidades, são chamados de Hylobii, não tem abrigo, vestem-se de cascas de árvore, alimentam-se de frutos maduros e bebem água com as mãos. (...) Não se casam, nem geram filhos. Alguns deles seguem os ensinamentos de Boutta (Βούττα, Buda), ao qual veneram com grandes honras por sua santidade. (*Stromata*, 1.15)

Esse texto é significativo: ele mostra que os autores romanos podiam dispor de conhecimentos razoáveis sobre as diferenças religiosas entre os indianos. Embora o texto seja similar ao de Estrabão, Clemente insere os termos ‘Sramana’ e ‘Boutta’, mostrando um relativo aprofundamento nas informações. Isso pode ter uma razão mais direta: Clemente foi contemporâneo de Amônio Saccas (175-242 EC), e ambos foram mestres de Orígenes e Plotino. Essa conexão é fundamental, pois segundo Seeberg (1941), Amônio era indiano, e provavelmente budista, por conta de seu sobrenome (*Saccas*, uma provável corruptela do nome indiano *Sakhya*). Isso explicaria, em parte, a razão pela qual Plotino encantara-se com o pensamento indiano, bem como Orígenes acreditaria em uma forma de reencarnação, mesmo sendo cristão (HARRIS, 1982). Seus mestres – Clemente e Amônio – podiam discutir amplamente essas ideias na Alexandria da época, um centro multicultural e aberto aos estrangeiros.

Bardasano de Edessa (154-222 EC), escritor sírio e cristão, faz uma breve descrição dos hábitos religiosos dos indianos, e aparentemente tinha algum conhecimento sobre as variedades religiosas da Índia – embora fantasiasse bastante (BUENO, 2015b, p.32-49). Porfírio nos informa que Bardasano teria, inclusive, participado de um encontro entre sábios indianos e o imperador Heliogábalo. Mas Porfírio nos informa algo mais: ele confirma a diferença entre Brâmanes e Budistas, em um importante texto sobre a abstinência do consumo de carne (ibidem):

A organização política dos indianos é distribuída em várias partes, há uma tribo de homens sábios e divinos, que os gregos se acostumaram a chamar de Gimnosofistas. Entre eles,

existem duas seitas, a dos Brâmanes e dos Samaneus. Os Brâmanes acreditam receber a sabedoria divina por meio de um tipo de sucessão, parecida com o sacerdócio. Já os Samaneus são eleitos, são aqueles que desejam possuir o conhecimento divino. As indicações a esse respeito foram narradas pelo Babilônio Bardasano, que viveu no tempo de nossos pais, e estava familiarizado com os indianos, que foram enviados em grupo, junto com Damadamis, para visitar César. Os Brâmanes têm uma origem comum, e são provenientes de um pai e uma mãe. Os Samaneus, como dissemos, não provém de uma família, mas de todo o país dos indianos (**Abstinência de Alimentos Animais** 4. 17)

Porfírio continua seu longo parágrafo explicando que os Samaneus praticam uma série de abstinências, vivem em templos ou mendigando, atendem aos reis para aconselhá-los e, diante das contrariedades da vida, optam pela auto-extinção. Em quase todos os pontos, sua narrativa reproduz e confirma as informações apresentadas pelos outros autores (Ibid 4. 17)

No campo da mitografia, São Jerônimo é que nos apresenta ainda um relato precioso: ele nos informa sobre a lenda de que Buda teria nascido de uma princesa virgem, tal como teria ocorrido com Jesus. Isso mostra um conhecimento razoável sobre as tradições budistas, muito dificilmente obtido por acaso: “Para os Gimnosofistas da Índia, a opinião da maioria sobre Buda, o fundador de sua religião, é que ele nasceu do lado de uma princesa virgem” (*Contra Joviano*, 1.42).

O FIM DAS EXPERIÊNCIAS BUDISTAS NO MEDITERRÂNEO

Esses esparsos fragmentos não nos permitem dimensionar o alcance da influência budista no Mediterrâneo. Pelas breves indicações que podemos listar, sua atuação provavelmente limitou-se ao contexto Oriental – com exceção do singular busto do oficial romano. Elaine Pagels (1991) cita a provável influência dos indianos nos textos gnósticos, mas esta também é uma especulação; apesar das indicações sobre reencarnação, os textos não deixam margem a indicações mais completas. Quem

colaborou para a difusão dessa ideia foi, justamente, o grande crítico da Gnose, Irineu de Lyon (130-202 EC), em seu livro *Contra as Heresias*.

E de forma abrupta, desaparecem as menções aos budistas. Por qual razão isso teria acontecido? O que ocorreu com os budistas, na verdade, foi o mesmo que aconteceu com todas as outras religiões que disputavam espaço no império romano. Elas foram atropeladas pela expansão do Cristianismo, que gradualmente se expandiu por todas as partes do mundo Greco-romanizado. Embora atraente e bem elaborado, o discurso budista era complexo, e nem sempre de fácil apreensão. O Budismo implicava na absorção de novos conceitos, e de uma prática meditativa sutil com o qual os mediterrâneos não estavam familiarizados. O Cristianismo primitivo era muito mais simples, tinha uma perspectiva salvacionista e otimista para a vida após a morte, e limitava-se a um conjunto de regras e práticas facilmente compreensíveis para viver em sociedade. Além disso, o Cristianismo nascera no contexto do Império Romano, dialogando diretamente com os conflitos e anseios da época. O Budismo, provavelmente, era mais atraente para aqueles que possuíam alguma experiência com Filosofia – e que não eram a maioria.

Outro fator que desestimulou a ida dos Budistas para o Ocidente foi a virada em direção à China. No século 3, mesmo com as crises dinásticas, a sociedade chinesa continuava receptiva a vinda de novas doutrinas do exterior (ZURCHER, 1959). O Budismo encontraria um espaço de diálogo amplo – e de fato, não só os budistas, como outras religiões orientais, tentariam migrar para a China, como foi o caso também dos Judeus, dos Mazdeístas, Maniqueístas e Nestorianos.

Ao longo do século 4, pois, o Mundo Mediterrânico veria a ascensão do Cristianismo – permeada de novos conflitos – e o desaparecimento, entre outros, dos monges indianos vestidos de açafrão. Contudo, o resgate dessa passagem histórica nos revela, mais uma vez, o quão multifacetado era a vivência religiosa dentro do Império Romano, levando-nos a rever as concepções compartimentadas e restritivas sobre a História do Mundo Clássico.

BUDDHISTS IN THE MEDITERRANEAN

Abstract: In this essay, we will make a short list of some evidence to allow us to understand the passage of Buddhist elements in the Roman Mediterranean. As the scene of religious disputes, the Roman world received the most diverse religions coming from the East; and the Buddhist presence has been identified and recognized by the authors of the period, as we will demonstrate.

Keywords: Buddhism, Roman Empire, Religiosities.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALL, Warwick. **Rome in the East: The Transformation of an Empire**. London: Routledge, 2000.

BEGUIN, Gilles. **Buddhist art: an historical and cultural journey**. Bangkok: River Press, 2009.

BEHRENDT, Kurt. BRANACCIO, Pia. **Gandharan Buddhism**. British Columbia: UBC, 2006.

BUENO, André. Augusto Índico: a apropriação da imagem de Augusto pelos soberanos Kushans, sécs. 1- 2 eC. In: CAMPOS, C. & CANDIDO, M. (org). **Caesar Augustus: entre práticas e representações**. Vitória/Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2014, p. 300-316.

_____. **China, Roma e o Sistema Mundial Nos Séculos I ao III d.c.** Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2002.

_____. Etnografias religiosas no Livro das Leis dos Países, de Bardasano de Edessa. **NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade**, Rio de Janeiro, Ano VIII, Número II, 2015. p. 32-49.

_____. Um Buda para o Mediterrâneo: A Criação da Imagem do Buda em Pé a partir de um Modelo Romano. **Rever**, São Paulo, v.14, n.1, 2014 p.138-151.

CIMINO, Rosa. S. et al. **Ancient Rome and India: commercial and cultural contacts between the Roman world and India**. Nova Delhi: Munshiram Manoharial, 1996.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromata**. Trad. William Wilson. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1885.

DHAMIKKA, Shravasti. **The Edicts of King Asoka**. Sri Lanka: Buddhist Publications Society, 1993.

ELIOT, Charles. **Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch**. 3vs. London: Routledge, 1921.

ESTRABÃO. **The Geography of Strabo**. Harvard: Loeb Classical Library edition, 1917.

FREZOULS, E. Quelques enseignements du Periple de la mer Erythrée, **Ktema** N.9 Strasbourg: V.S.H., 1984.

GEIGER, Wilhelm. BODE, HAYNES, Mabel. (transl.). **The Mahavamsa or, the great chronicle of Ceylon**. London: Pali Text Society, 1912.

HALKIAS, Georgios. The Self-immolation of Kalanos and other Luminous Encounters Among Greeks and Indian Buddhists in the Hellenistic World. **Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies**, Oxford, v. 8, 2015 p. 163-186.

HARRIS, Ransom B. **Neoplatonism and Indian Thought**. Albany: Suny Press, 1982.

MCLAUGHLIN, Raoul. **Roma e o Oriente Distante – Rotas Comerciais Para As Terras Antigas da Arábia, Índia e China**. São Paulo: Rosari, 2012.

_____. **The Roman Empire and the Indian Ocean: Rome's Dealings with the Ancient Kingdoms of India, Africa and Arabia**. London: Pen & Sword, 2014.

PAGELS, Elaine. **Os evangelhos gnósticos**. São Paulo: Cultrix, 1991.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. São Paulo: Paumape, 1992.

PORFÍRIO. **Select works of Porphyry**. Trad. Thomas Taylor. London: T. Rodd, 1823.

ROMANIS, Federico. MAIURO, Marco. (ed.). **Across the Ocean: Nine Essays on Indo-Mediterranean Trade**. Columbia Studies in the Classical Tradition, 41. Leiden; Boston: Brill, 2015.

SEEBERG, Erich. Ammonius Sakas. **Zeitschrift für Kirchengeschichte**, vol. LX, 1941, p. 136 – 170.

TARN, William. **The Greeks in Bactria and India**. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

TCHERNIA, André. Moussons et Monnaies: les voies de commerce entre le monde gréco-romain et l'Inde. **Annales**, Paris, nº 5, 1995.

TOMBER, Roberta. **Indo-Roman Trade: From Pots to Pepper**. Bristol: Bristol Classical Papers, 2008.

XAVIER, Raul. **Milinda Panha**. Rio de Janeiro: Livros do Mundo Inteiro, 1973.

WOOLF, Greg. World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean. In: CANCIK, Hubert. e RUPKE, Jörg. (orgs.) **Die Religion des Imperium Romanum**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

YOUNG, Gary K. **Rome's Eastern Trade: International Commerce and Imperial Policy 31 BC - AD 305**. London: Routledge, 2001.

ZURCHER, Erik. **The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China**. Leiden: Brill, 1959.

ZWALF, Wladimir. **Buddhism: art and faith**. London: British Museum, 1996.

LUGARES DO SAGRADO NA CIDADE PÓS-CLÁSSICA: LIBÂNIO E A REFORMA DO *PLETHRION* DE ANTIOQUIA*

GILVAN VENTURA DA SILVA¹

Resumo: Na fase tardia do Império Romano, verificamos uma reconfiguração progressiva da *pólis* ou *municipium*, o que propicia a emergência daquilo que os autores têm, há alguns anos, designado como a cidade pós-clássica, modalidade particular de organização cívica que embora conservando, em muitas localidades, o antigo contorno da cidade helenística e romana, sofre, a partir do século IV, transformações importantes do ponto de vista econômico, administrativo, religioso e arquitetônico. Nesse artigo, temos por objetivo discutir as transformações ocorridas em Antioquia, a metrópole da província da Síria *Coele*, na segunda metade do século IV, em especial no que diz respeito ao aumento populacional devido à intensificação das correntes migratórias no sentido campo-cidade, o que exige das autoridades cívicas a implementação de reformas nos edifícios públicos com a finalidade de comportar a maior afluência de usuários, procedimento censurado por determinados

segmentos da *pólis*, receosos de que as alterações no espaço urbano conduzissem à dessacralização da cidade e de seus festivais, como vemos na *Oratio* X, de Libânio, um manifesto contra a expansão do *Plethrion* pretendida pelo *comes Orientis* Proclo.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia, Antioquia, Libânio, *Plethrion*.

Quando tratamos ou falamos da História, ou seja, de uma modalidade particular de reflexão metódica sobre a experiência humana visando a conferir sentido à realidade pretérita, mas também à presente, é comum, nos meios acadêmicos, atribuir-se à escrita um papel determinante, como revela a tendência, hoje mais enfraquecida do que outrora, de se instituir uma clivagem absoluta entre uma fase histórica e uma pré-histórica da humanidade, como se o advento da escrita tivesse sido capaz, por ele mesmo, de reorientar todo o curso da história. Deixando de lado essa discussão, não menos relevante quando se trata de assinalar, por um lado, a continuidade dos processos sociais e, por outro, a importância da cultura material como testemunho

¹ Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo, professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo e bolsista produtividade 1-C do CNPq. No momento, executa o projeto de pesquisa intitulado *Protesto, trabalho e festa na cidade pós-clássica: a ocupação da rua pela população de Antioquia (séc. IV e V d.C.)*.

para a compreensão/interpretação do passado, vale a pena destacar que o surgimento de sociedades caracterizadas por um nível maior de complexidade, como aquelas que despontam na Mesopotâmia e no Egito no decorrer do quarto milênio a.C., é dependente não apenas da escrita, no fundo uma técnica mnemônica posta, de início, a serviço das elites governantes, mas também de todo um movimento de reorganização espacial, de manipulação e transformação do meio ambiente num grau muito mais intenso do que aquele observado durante o Paleolítico e o Neolítico.

Não por acaso toda uma tradição arqueológica que remonta pelo menos a Gordon-Childe (1973) qualifica a superação do Neolítico nos termos de uma Revolução Urbana, ou seja, de um extenso rearranjo das forças políticas, sociais, econômicas e religiosas que desemboca, ao fim e ao cabo, na fundação das cidades, desde então companheiras inseparáveis do homem que assumem, ao longo do tempo, um notável protagonismo. De fato, atualmente as cidades concentram mais da metade da população do planeta, o que tem estimulado, em especial nos países emergentes, a formação não mais de metrópoles, mas de megalópoles, para desespero das autoridades públicas, pois o aumento da população urbana, ao mesmo tempo em que assinala o crescimento da economia e a maior especialização dos ofícios e serviços, exige um investimento crescente em infraestrutura e abastecimento, o que nem sempre ocorre, gerando-se assim um incômodo descompasso, como aquele verificado atualmente nos grandes centros urbanos, nos quais se multiplicam os antagonismos e as zonas de fricção (MONGIN, 2005, p. 15).

Considerando que as cidades, assim como tudo aquilo resultante da ação do homem no espaço e no tempo, possui a sua própria história, é virtualmente impossível captar o *ethos* urbano ou a sua essência, muito embora costumemos nos referir às cidades com adjetivos que, ao exprimir apreço ou despreço, pretendem isolar o seu principal atributo, como quando dizemos que determinada cidade é “vibrante”, “moderna”, “sofisticada”, “conservadora”, “violenta”, “suja” e assim por diante. Dando

prosseguimento às reflexões da Escola de Chicago acerca do impacto da concentração populacional nas metrópoles contemporâneas, a investigação sobre as cidades empreendida nas últimas décadas apresenta como denominador comum o confronto com as concepções moralistas que identificam, nas mutações da realidade urbana, um sintoma de anomia, de desordem e de caos. Nesse sentido, os antropólogos, sociólogos, geógrafos e urbanistas têm preferido analisar a dinâmica da cidade por meio da pluralidade de *performances* dos seus habitantes, seus dramas, suas redes de sociabilidade, suas estratégias de sobrevivência, em conexão com a maneira pela qual lidam com o território circundante, como se apropriam dele, o constroem e subvertem, como o codificam, o interpretam e o representam, conferindo assim ao espaço urbano intensa carga emotiva, pois a cidade, dentre tantas outras funções que cumpre, é também um repositório das sensibilidades, dos prazeres e dos medos que experimentamos ao circular pelas suas ruas e praças e ao travar contato com os edifícios e monumentos (ROCHA; ECKERT, 2005, p. 86).

A cidade, na condição de entidade unitária e completa, é uma miragem, não apenas pelo fato de que toda cidade se reparte numa pletora de sub ou micro espaços – bairros, distritos, zonas, quarteirões e similares –, mas também pelo fato de que a maneira como os habitantes a percebem, a imagem que dela fazem, é igualmente múltipla, multifacetada, de acordo com as condições socioeconômicas, as preferências ou mesmo as crenças dos residentes e dos eventuais visitantes, conclusão que nos impede de eleger um único traço distintivo para determinada cidade, qualquer que seja ele (LYNCH, 2006, p. 11). Artefato saturado de memórias e fonte inesgotável de transformação, ao ser atravessada a todo o momento pelos deslocamentos populacionais, posto que constitui um polo de atração tanto para os observadores ocasionais, como os turistas e viajantes, quanto para aqueles em busca de melhores condições de vida, ou seja, os imigrantes de todas as procedências, a cidade se oferece como cenário incomparável para o embate entre as forças

da tradição e as da mudança, entre os discursos que evocam os usos e costumes em prol da preservação da integridade cívica e aqueles que, apoiados num realismo e num pragmatismo ímpares, acreditam ser necessário adaptar a cidade aos desafios dos novos tempos, o que não raro implica a reconfiguração da paisagem, como demonstram as propostas de reforma do espaço urbano, por vezes bastante arrojadas.

Uma situação como essa, na qual passado e presente, permanência e inovação se defrontam, condicionando a formulação de diversos pontos de vista sobre a cidade, é aquilo que desejamos explorar nesse artigo tendo como referência o contexto de Antioquia, a metrópole da província da Síria *Coele*, na segunda metade do século IV. Nosso propósito é discutir o conteúdo das reflexões de Libânio, à época o mais iminente orador de língua grega de todo o Império Romano, acerca da reforma do *Plethrion*, o recinto no qual eram disputadas as provas de luta (*palé*), pugilismo e pancrácio,² modalidades esportivas que integravam os Jogos Olímpicos de

Antioquia,³ num momento em que a cidade experimentava uma acentuada expansão econômica e populacional, exigindo assim das autoridades a ampliação dos edifícios públicos com a finalidade de comportar a maior afluência de usuários, procedimento censurado pelos segmentos mais conservadores da *pólis*, receosos de que as modificações arquitetônicas conduzissem à dessacralização dos festivais e, por conseguinte, da própria cidade. Para tanto, nos apoiaremos na *Oratio X, Sobre o Plethrion*, endereçada a Proclo, o então *comes Orientis*, que projetava expandir o edifício. A oração, segundo Martin (1988, p. 215), teria sido composta durante os preparativos para os Jogos Olímpicos de 384, período que coincide com o mandato de Proclo.

**

A chegada dos romanos à região da Síria-Palestina, no decorrer do século I a.C., logo colocou Antioquia na órbita de influência de Roma, acarretando a deflagração de um conjunto de intervenções de modo a dotar a cidade de construções adaptadas ao *modus vivendi* romano. Tal operação tinha sem dúvida por objetivo exprimir o controle de Roma sobre a capital do reino selêucida que, em tese, permanecia nas mãos de Filipe II, um rei-cliente da República. Por ocasião de uma visita a Antioquia, em 67 a.C., o procônsul da Cilícia, Quinto Márcio Rex, então encarregado dos interesses romanos na região, tomou providências para a construção de um palácio e de um hipódromo na ilha formada pelo Orontes (DOWNEY, 1961, p. 140). Já em 64 a.C., no

² Na sociedade greco-romana, a luta foi a primeira modalidade esportiva de competição sem o uso de armas, encontrando-se já presente na narrativa de Homero acerca dos jogos fúnebres celebrados em honra de Pátroclo. Nos Jogos Olímpicos, havia duas modalidades de luta: a *orthopalé* ou *stadaia palé*, na qual os competidores deveriam permanecer todo o tempo de pé, sagrando-se vencedor aquele que primeiro derrubasse o oponente; e a *kató palé*, que admitia o combate no solo, mas apenas por meio da aplicação de golpes e não de socos, elemento característico do pugilismo e do pancrácio. O pugilismo, modalidade esportiva que tinha Apolo como padroeiro, transcorria por meio da troca de socos, razão pela qual os contendores costumavam recobrir as mãos com tiras de couro de modo a sustentar a articulação do pulso e estabilizar os dedos. Em época romana, os pugilistas passaram a adotar o *caestus*, uma luva reforçada com ferro e chumbo, o que sem dúvida conferia ao esporte um caráter letal. O pancrácio, por sua vez, era uma combinação da luta com o pugilismo, admitindo-se praticamente todo tipo de golpe, exceto morder ou inserir os dedos e unhas nos olhos, nariz ou boca do adversário. Embora dispensasse o uso de luvas, o pancrácio era considerado a mais perigosa e árdua das competições, em especial devido ao emprego de chutes. Informações suplementares sobre o assunto podem ser encontradas nos verbetes de Paleólogo incluídos na obra de Andronikos *et al.* (2004, p. 175 e ss.).

³ Ao tratarmos do pugilismo, da luta e do pancrácio como modalidades esportivas, estamos pressupondo, naturalmente, a existência, no Mundo Antigo, de um conjunto de atividades lúdicas que poderiam ser reunidas sob a rubrica de *esporte* ou *desporto*, vocábulos de inequívoca ressonância contemporânea. Conforme argumenta Lessa (2008), muito embora gregos e romanos não tenham cunhado uma palavra equivalente a esporte, termos como *ágon*, *athlos*, *gymnasion*, *certamen*, *ludus* e *lusus* exprimiam formas de interação marcadas pela competitividade e pela agressividade, formas estas responsáveis por estreitar a coesão social e consolidar princípios éticos e estéticos, funções amiúde cumpridas pelos esportes na atualidade.

rastrado da campanha do Oriente contra Mitrídates, o rei do Ponto, Pompeu determinou a reconstrução do *bouleuterion*, o recinto de reuniões da cúria municipal, ao que tudo indica danificado por um terremoto (DOWNEY, 1963, p. 73). Em seguida, coube a César implementar um programa de reformas mais ambicioso mediante a construção de uma série de edifícios dentre os quais o mais famoso era o *Kaisarion*.⁴ Além disso, o projeto urbanístico de César incluía a criação de um anfiteatro, de um aqueduto e de um recinto para abrigar os banhos, nas encostas dos Montes Sílpios; o restauro ou inauguração de um novo teatro e a reforma do *Pantheon*.

Na avaliação de Downey (1961, p. 156), a extensão dessas reformas, executadas num intervalo de tempo relativamente curto, indica o desejo inequívoco de César em aumentar o prestígio de Roma e ao mesmo tempo introduzir o estilo de vida dos conquistadores na região sírio-palestina, estratégia de domínio continuada por Augusto,⁵ quando Antioquia passou a deter um papel determinante no cenário político internacional, tanto na condição de posto avançado de defesa da fronteira síria contra a Pártia quanto na de encruzilhada das mais importantes rotas comerciais do Império. Disso resulta que a cidade, na fase imperial, adquire um prestígio sem precedentes, como comprova a fundação, sob Augusto, de um ciclo de competições locais que em pouco tempo se converte nos Jogos Olímpicos de Antioquia, um dos mais famosos festivais do Império. A iniciativa foi financiada por Sosíbio, um notável de Antioquia que integrava a corte de Augusto. Quando do falecimento, Sosíbio havia legado seu patrimônio à cidade natal, determinando que

os rendimentos extraídos de suas propriedades fossem empregados no financiamento de competições que deveriam ocorrer a cada quatro anos, no mês de *Hyperberetaios*, ou seja, em outubro (MARTIN, 1988, p. 221).

Cedo, no entanto, os responsáveis por administrar o legado de Sosíbio passaram a desviar os recursos, o que resultou na interrupção dos Jogos. Indignados, os cidadãos de Antioquia recorreram a Cláudio, que, em 43 ou 44, determinou a retomada do festival e sua inclusão definitiva no calendário cívico (MAAS, 2001, p. 16). Na oportunidade, o imperador alterou também a periodicidade dos Jogos, que passaram a ser celebrados a cada cinco anos. Todavia uma sequência de terremotos e incêndios nas décadas seguintes impediu que os Jogos conservassem a regularidade, até que, em 175 ou 176, Marco Aurélio decidiu suspendê-los como punição ao apoio dos antioquenos ao golpe perpetrado por Avidio Cássio. Ao que tudo leva a crer, tão logo Cômodo assumiu a púrpura em lugar de Marco Aurélio, os cidadãos de Antioquia dirigiram ao novo soberano uma petição solicitando o restabelecimento dos Jogos Olímpicos e de outros festivais, bem como a provisão de fundos para a sua realização. Notório entusiasta dos *ludi* e espetáculos, Cômodo se mostrou favorável à demanda, emitindo um edito no qual ordenava que a dotação proveniente da herança de Sosíbio passasse a ser administrada pelo tesouro municipal (*demosion*, cf. DOWNEY, 1939, p. 429). No mesmo edito, o imperador fixava um novo calendário para os Jogos, que deveriam ser celebrados a cada quatro anos por um período de vinte e cinco dias, entre os meses de julho e agosto. A partir de 181, os Jogos foram assim restabelecidos, assumindo as principais características pelas quais serão conhecidos mais tarde, no século IV, a despeito do fato de Libânio queixar-se de algumas inovações, segundo ele pouco recomendáveis, como veremos a seguir.

Os Jogos Olímpicos de Antioquia eram um festival religioso em honra a Zeus organizado por um colégio de três magistrados – os ditos agonotetas

⁴ Erigido às margens do Parmênio, na zona central da cidade, o *Kaisarion* é considerado o mais antigo exemplar de basílica romana nas províncias do Oriente (DOWNEY, 1961, p. 154).

⁵ Sob Augusto, Antioquia recebeu um tratamento especial na condição de metrópole da Síria, província imperial administrada por um *legatus Augusti*. O próprio imperador visitou a cidade em duas ocasiões, em 31-30 a.C., logo após a vitória em Ácio, e em 20 a.C., no decorrer de sua viagem à Grécia e à Ásia. Dentre as iniciativas imperiais que remontam a este período, destacam-se a construção das Termas de Agripa, a fundação de um novo bairro e a instalação, no teatro, de uma segunda fileira de assentos (DOWNEY, 1961, p. 171-172).

– especialmente designados para a tarefa.⁶ Dentre esses magistrados, o mais importante era o alitarca que, no decorrer do mandato, se convertia num autêntico representante de Zeus, razão pela qual era obrigado a observar alguns preceitos religiosos, como, por exemplo, a proibição de dormir sob um teto ou numa cama, devendo passar as noites ao relento, no pátio do *Kaisarion*, acomodado sobre tapetes. O alitarca ostentava uma túnica branca ornada de ouro, calçava sandálias igualmente brancas, cingia uma coroa de rubis e pérolas e portava, nas mãos, um cetro de ébano (MARTIN, 1988, p. 222). Na hierarquia dos Jogos, a segunda posição pertencia ao *grammateus*, o secretário do colégio dos agonotetas, que fazia jus às honrarias prestadas a Apolo. Assim como o alitarca, o *grammateus* revestia uma túnica branca e portava uma coroa de ouro maciço sob a forma de folhas de louro. Como terceiro e último membro do colégio, havia o *amphitales*, que trajava uma túnica de seda branca e cingia uma coroa de folhas de louros contendo a efígie de Zeus. Em termos religiosos, o *amphitales* encontrava-se sob a proteção de Hermes (DOWNEY, 1961, p. 231-232). Muito embora, em virtude dos recursos provenientes do patrimônio de Sosíbio, as magistraturas conectadas com os Jogos não constituíssem propriamente uma liturgia, ou seja, não exigissem dos seus detentores uma contribuição em dinheiro ou serviços, na Antiguidade Tardia a organização do festival já havia assumido uma clara conotação litúrgica, e bastante onerosa por sinal, como revelam a repartição dos encargos entre diversos agonotetas, bem como a subvenção a eles concedida pelo imperador (DOWNEY, 1939, p. 431).

⁶ Muito embora alguns autores tenham sustentado que o siriarca, um dos líderes das assembleias provinciais, integrava o colégio dos magistrados encarregados dos Jogos Olímpicos de Antioquia, Liebeschuetz (1959) argumenta de modo bastante convincente acerca do caráter infundado de tal afirmação. Segundo o autor, o siriarca, na realidade, seria responsável pela organização dos *ludi* (competições de aurigas, performances teatrais e caçadas do anfiteatro) que ocorriam anualmente, por ocasião das assembleias provinciais, oferecendo tais espetáculos às dezessete cidades da Síria, e não a Antioquia apenas. A siriarquia seria, portanto, cumprida em outro contexto que não o dos Jogos Olímpicos. Em razão dos custos elevados da liturgia, o siriarca costumava contar com apoio dos fundos imperiais.

À época de Sosíbio, o programa dos Jogos comportava concursos atléticos – luta, pugilismo, pancrácio, corrida –, campeonatos musicais, representações cênicas e disputas no hipódromo. Segundo uma tradição conservada por Malalas (*Chron.* 10, 249), o repertório de competições seria *mutatis mutandis* o mesmo adotado em Élis, pois os antioquenos teriam comprado aos pisanos, que controlavam o santuário de Olímpia, o direito de reproduzir o mesmo programa desportivo. A narrativa, a bem da verdade, é digna de pouco crédito, embora nos permita aferir o valor atribuído pelos sírios à tradição helênica. Como propõe Liebeschuetz (1959, p. 125), os Jogos de Antioquia, mesmo tendo sido instituídos sob o domínio romano, foram reconhecidos durante muito tempo como um festival de origem grega até que, no século IV, ao incorporarem as caçadas do anfiteatro (*uenationes*), passaram a exhibir um matiz claramente híbrido. Outra inovação contemporânea teria sido a admissão de crianças e adolescentes no banquete de encerramento, algo que Libânio reputava como indecoroso por estimular a corrupção da juventude (MARTIN, 1988, p. 212). Os atletas que participavam dos Jogos eram amiúde profissionais recrutados nos territórios da Bitínia, Iônia e Egito, dentre outros atraídos pelo desejo de glória, mas também pela distribuição de prêmios em dinheiro (PETIT, 1955, p. 125 ss.).⁷

A reorganização dos Jogos Olímpicos por Cômmodo deu ensejo à construção de diversos edifícios, a começar pelo *Xystós*, uma pista de atletismo dotada de cobertura e assentos para o público. Situado nas imediações do templo de Atená e dos banhos públicos conhecidos como “Termas de Cômmodo”,

⁷ Na época helenística e imperial, o tempo da modesta coroa de louros entregue aos vencedores das competições já havia sido definitivamente superado, uma vez que as cidades passaram a conceder aos atletas prêmios sob a forma de bens, dinheiro ou isenções, o que contribuiu sobremaneira para a profissionalização do esporte, com destaque para a luta, o pancrácio e o pugilismo. Surgia assim a figura do atleta profissional, do competidor itinerante que se deslocava de uma cidade para outra em busca de fama, mas também de riqueza. Esses atletas costumavam se agrupar em associações profissionais (*collegia*), recebendo inclusive apoio financeiro do imperador (KYRKOS, 2004, p. 306-307).

o *Xystós* continha também um templo dedicado a Zeus. Como as finais das competições atléticas e a cerimônia de premiação ocorriam em Dafne, subúrbio distante cerca de 8 km de Antioquia, no sentido sul, havia, no local, um estádio dedicado a Zeus Olímpico (*Olympiakon*) que teria sido reconstruído ou redecorado por Diocleciano à guisa de tributo à sua divindade tutelar, devoção que levou inclusive o imperador a assumir, nos Jogos de 300, o cargo de alitarca (PETIT, 1955, p. 136; DOWNEY, 1961, p. 326).

Além do *Xystós* e do estádio de Zeus Olímpico, o terceiro edifício associado diretamente aos Jogos de Antioquia era o *Plethrion*, cuja construção remontava ao governo de Dídio Juliano, em 193, tendo sido inaugurado, muito provavelmente, nos Jogos de 196.⁸ O *Plethrion* foi construído para abrigar as disputas de luta, pugilismo e pancrácio que outrora, segundo Malalas (**Chron.** 12, 290), aconteciam no teatro. As etapas classificatórias dessas modalidades transcorriam por cerca de um mês, ao passo que as semifinais eram realizadas numa tarde (PETIT, 1955, p. 126). Desejando um local mais apropriado para as competições, a população solicitou ao imperador recursos para a construção do *Plethrion*, instalado nas proximidades do *Kaisarion*, do *Xystós* e das Termas de Cômodo, num terreno antes ocupado pela residência de um decurião judeu. O *Plethrion* original contava decerto com instalações modestas, abrigando apenas duas fileiras de assentos de pedra para os treinadores, patronos e autoridades, o que, no século IV, foi considerado

insuficiente, motivo pelo qual o edifício passou por ampliações sucessivas. A primeira delas data de 332, quando Argírio, certamente na condição de alitarca, patrocinou a duplicação dos assentos. Quatro anos depois, em 336, Fasgânio, tio de Libânio, empreende uma nova reforma, duplicando uma vez mais a capacidade do edifício. Em virtude dessas intervenções, o público se torna mais numeroso e diversificado. Por fim, em 384, Proclo decide ampliar o *Plethrion* uma vez mais, o que leva Libânio a pronunciar a sua *Oratio* X, na qual se posiciona abertamente contra a decisão (DOWNEY, 1939, p. 435-436). Embora não tenhamos como avaliar o efeito da opinião do orador sobre as ações de Proclo ou da *boulé*, corresponsável pela administração da cidade, o fato é que a reforma, ao que parece, não se concretizou.

O principal argumento empregado por Libânio contra a expansão do *Plethrion* diz respeito à perda do caráter sagrado do recinto, resultado direto de uma política de admissão indiscriminada de pessoas de extração social inferior – rapazes em idade escolar, escravos, trabalhadores manuais e desocupados – que vinha se delineando desde a época de Argírio. De acordo com o orador (**Or.** X, 4-8), as competições que ocorriam no *Plethrion* eram outrora cercadas de uma veneração digna dos mistérios, o que se traduzia num respeito incondicional aos atletas, sendo as provas acompanhadas em profundo silêncio. Perante uma assistência pouco numerosa, era muito mais fácil para o alitarca exercer sua autoridade, corrigindo, pela força do seu bastão, os eventuais excessos. A explicação de Libânio para esse caráter solene do edifício repousa nas suas dimensões físicas: como o *Plethrion* era então menor, o acesso a ele era mais difícil, permitindo uma seleção mais criteriosa dos espectadores, a exemplo do que acontecia nos rituais de iniciação aos mistérios, nos quais prevaleciam o silêncio e a discrição. Embora fossem ovacionados pela multidão, satisfeita em participar das competições, Argírio, Fasgânio e Proclo teriam sido responsáveis por introduzir a

⁸ Quando constatamos o empenho de imperadores como Cláudio, Cômodo, Dídio Juliano e Diocleciano na manutenção dos Jogos Olímpicos de Antioquia, inclusive com a construção de edifícios para abrigar as competições atléticas, torna-se muito difícil concordar com a afirmação de Kyrkos (2004, p. 310) segundo a qual os romanos desprezavam o atletismo e os costumes atléticos dos helenos. Difícil também é sustentar o argumento de que os Jogos Olímpicos experimentaram, na época imperial, uma sensível decadência pelo fato de os romanos não “estarem em posição de dar novo alento ao ideal atlético helênico”. Se os romanos fossem tão refratários aos Jogos Olímpicos, certamente estes não teriam permanecido, em Antioquia, até 520.

hýbris num recinto colocado sob a proteção de Zeus, algo equivalente, segundo o sofista, a uma autêntica profanação (**Or. X**, 15).

Na opinião de Libânio (**Or. X**, 18-20), antes de pretender uma nova expansão do *Plethrion*, Proclo deveria remover os anexos e recompor os assentos originais, assim como procediam os médicos ao extirpar do corpo humano as excrescências. Tal atitude, ao exprimir o zelo e a reverência para com Zeus, seria muito mais condizente a alguém que, como Proclo, dizia-se devoto dos deuses. Todavia, segundo Libânio, para devolver ao *Plethrion* sua antiga estrutura seria necessário romper com a multidão e seguir as recomendações das pessoas íntegras, algo que o *comes Orientis* não parecia inclinado a fazer, uma vez que sua política edilícia, consubstanciada na abertura de ruas e na construção de pórticos, banhos e mercados, teria sido bem recebida pelos habitantes, que o louvavam por ter convertido Antioquia em uma grande cidade. Para Libânio, ao pretender a reforma do *Plethrion*, Proclo não acrescentava valor à *pólis*, mas antes a desonrava, acentuando a degradação iniciada por Argírio. A fim de adular o populacho, Proclo equiparava um edifício sagrado ao Teatro de Dioniso, palco dos mimos e das pantomimas que tanto irritavam o orador, contrariando assim as normas ancestrais (**Or. X**, 23-5). Na raiz do problema, Libânio identifica o afluxo de imigrantes para Antioquia, o que teria provocado um súbito aumento da população e exigido a remodelação da paisagem urbana com o propósito de acomodar os recém-chegados, muitos deles em busca de uma vida melhor. Contrariado com tal situação, argumenta (**Or. X**, 25-27):

Eu preferiria que nossa cidade não devesse o crescimento de sua população às catástrofes que ocorrem alhures; que cada cidade pudessem conservar seus próprios cidadãos. [...] Mas se essas pessoas [i. é, os imigrantes], expulsas de seus lares pelo infortúnio, se precipitaram aqui [em Antioquia] em massa, não é necessário que esse teatro [i. é, o *Plethrion*] seja tomado de assalto. Não é justo que buscando refúgio entre nós eles ameacem os nossos Jogos Olímpicos. Que os refugiados vindos de alhures se instalem aqui, isso eu o desejo, mas sem produzir uma corrupção adicional à etapa da festa cuja realização comporta um alto grau de

solenidade. Outrora as pessoas que ocupavam os assentos originais não eram unicamente os habitantes da cidade. Estes eram numerosos, pois não houve época na qual nossa cidade não tivesse muitos habitantes. No entanto, aqueles que vinham assistir este espetáculo não eram mais numerosos do que se convinha.

Prevendo um futuro sombrio para os Jogos em virtude da expansão do *Plethrion*, acrescenta com amargura Libânio (**Or. X**, 35-36):

Mesmo que digam alguns que o que Proclo fez ao *Plethrion* lhe renderá muitos dentre os mais magníficos elogios, ele deverá dar-se por feliz se não encontrar alguém que o maldiga. Eu sei até onde irão essas maldições, quando o *Plethrion* tiver afundado nesta maré, quando a multidão, repartida em facções, ultrapassar os limites do bom direito que acredita existir em ambos os lados, sustentando alguns e sendo sustentada por outros; e quando os punhos se erguerem por toda parte, quando os clamores invadirem a cidade inteira, e quando alguns chegarem mesmo aos gritos. Então os anciãos que virem isso após terem visto as cerimônias de outrora, como não se lamentarão eles de uma mudança tão profunda e o que não dirão esses amantes dos verdadeiros Jogos Olímpicos?

Libânio, ao se opor à reforma do *Plethrion*, o faz num momento em que a *pólis* se encontra em plena expansão, como sugerem as referências contidas em seus panegírico de 356, no qual exalta a efervescência de Antioquia, consubstanciada numa intensa atividade de fundação ou restauro de edifícios públicos e privados (**Oratio XI**, 227). Ao mesmo tempo, verifica-se aquilo que os geógrafos costumam designar como conurbação, ou seja, a tendência de as grandes cidades absorverem as menores em virtude do crescimento populacional, como vemos ocorrer com Gindaro, uma cidade satélite incorporada a Antioquia em meados do século IV (LIEBESCHUETZ, 1972, p. 99). Sabemos também que Antioquia, no tempo de Libânio, atraía indivíduos das mais distintas categorias sociais, fossem eles camponeses provenientes das aldeias sírias ou estudantes oriundos das demais províncias do Oriente (SALIOU, 2000, p. 809; CRIBIORE, 2007). Disso resulta que a cidade contava, nos séculos

IV e V, com uma população entre 300 e 500 mil habitantes, estimativa bastante elevada para os padrões da Antiguidade.⁹ De fato, Antioquia costumava ser celebrada como “a grande”, figurando entre as quatro maiores cidades do Império, ao lado de Roma, Constantinopla e Alexandria (WILKEN, 1983, p. 3). Naturalmente que tais proporções, embora pudessem, em certos casos, estimular o ufanismo de seus habitantes, em outros configuravam um grave problema, pois, como assinala Zetterholm (2003, p. 29-30), na fase imperial tanto o sistema de armazenamento e distribuição de água quanto a rede de esgotos de Antioquia eram precários, o que favorecia os surtos regulares de enfermidades, tais como tuberculose, varíola e sarampo, cuja disseminação era agravada pela alta concentração populacional. Terremotos e incêndios, por sua vez, eram frequentes, o que tornava a conservação da infraestrutura urbana uma empresa onerosa. Esses fatores, combinados, impunham a Antioquia um ritmo intenso de transformações, pois não apenas a população se renovava a cada dia, mas a própria cidade, em termos materiais e espaciais, era obrigada a se reinventar a fim de enfrentar os desafios a ela impostos. Em face de uma situação como essa, não nos causa surpresa que alguns setores da população reagissem à mudança contínua da cidade, repleta de estrangeiros que, muito naturalmente, não compartilhavam das tradições do lugar, convertendo-se assim em elementos inoportunos, inconvenientes e, no limite, responsáveis pela degradação da *pólis*, de seus edifícios e festivais, como sublinha Libânio.

O descontentamento de Libânio com a proposta de reforma do *Plethrion* não deve ser interpretado, a princípio, como mero preconceito de um conservador contra a suposta invasão de sua cidade por refugiados e imigrantes que ameaçavam a integridade de Antioquia, mas antes como evidência da polarização entre grupos que, possuindo visões distintas acerca da *pólis*, propunham soluções

igualmente distintas para uma realidade bastante complexa. Nessa dinâmica que opunha os recém-chegados aos residentes poderíamos enxergar, sem muita dificuldade, um processo de discriminação dos *outsiders* pelos estabelecidos, como certa vez propuseram Elias & Scotson (2000) num ensaio de aguda percepção sociológica. No entanto, não devemos tomar a elite cidadina como um bloco homogêneo que, compartilhando da mesma representação da cidade, do seu passado, presente e futuro, fosse capaz de se alinhar numa ampla ofensiva contra os imigrantes com o propósito de neutralizar o suposto efeito destrutivo das ações destes últimos sobre um patrimônio cultural tido como superior. Pelo contrário, não apenas Proclo, na condição de *comes Orientis*, mas também membros da oligarquia municipal, dentre os quais um dos familiares de Libânio, demonstravam ter outra compreensão sobre como lidar com o súbito crescimento da população, pretendendo, não a manutenção de um arranjo espacial excludente e obsoleto, mas a realização de intervenções visando a adequar o espaço urbano ao fluxo crescente de usuários, mesmo que isso significasse, aos olhos de alguns, um atentado às tradições da *pólis*. No caso específico do *Plethrion*, o principal temor de Libânio era o abandono da conexão entre as competições esportivas e o culto a Zeus Olímpico, na medida em que os espectadores tenderiam a reproduzir, num lugar sagrado, o comportamento indigno que costumavam adotar no Teatro de Dioniso, com a agravante de que as claques teatrais, em Antioquia, eram amiúde protagonistas de distúrbios e sedições frequentes, algo que, podemos supor, constituía um motivo a mais de preocupação para o sofista.¹⁰

A ênfase de Libânio na dissociação entre a função original do *Plethrion* e a atitude do público que, ignorante do caráter religioso das competições, se mostraria inclinado ao excesso e à algazarra, poderia constituir um exemplo daquilo que alguns autores descrevem nos termos de uma secularização própria do final da Antiguidade, ou seja, um

⁹ A estimativa de 300 mil habitantes “livres” (*eleutheroi*) para Antioquia nos é transmitida por Diodoro Sículo, um autor do século I a. C. Outros autores, considerando a expansão da cidade na época tardia, têm sugerido um contingente superior a 300 mil pessoas, o que não configura nenhum absurdo. Sobre o assunto, consultar Downey (1958) e Zetterholm (2003).

¹⁰ Para maiores detalhes sobre a atuação potencialmente conflitiva das claques teatrais em Antioquia, consultar Browning (1952).

esvaziamento das características pagãs da sociedade greco-romana, a começar pelos espetáculos e festivais, o que teria permitido aos cristãos frequentá-los sem perigo de serem contaminados pela *pompa diaboli* (REBBILLARD; SOTTINEL, 2010; LIM, 2012). Uma conclusão como essa, no entanto, não nos parece de todo adequada, mais não fosse pelo fato de replicar, sob outro registro, a própria visão de mundo contida nas fontes, eivadas de juízos de valor, como vemos na *Oratio X*. Acerca da reforma do *Plethrion*, nada parece sugerir um desejo deliberado de aviltamento das características religiosas do edifício, cuja reforma é concebida e implementada por agentes pagãos. Em segundo lugar, embora não tenhamos como precisar a crença daqueles que se dispunham a acompanhar as competições, sabemos que os festivais pagãos e judaicos de Antioquia, a exemplo da *Maiuma*, da Caliopeia e das comemorações do *Rosh-há-shaná*, o Ano Novo judaico, costumavam reunir extensos contingentes da população, incluindo os cristãos, que, nesse aspecto, se mostravam muito pouco dispostos a cooperar com o labor pastoral executado pelas lideranças eclesásticas (SOLER, 2006). Caso os *ludi* e os festivais fossem desprovidos de qualquer conotação religiosa, dificilmente os pregadores cristãos teriam despendido tanto tempo e energia em rotulá-los como uma invenção diabólica.

O problema não nos parece residir, como sugere Libânio, na perda da sacralidade dos Jogos ou, em outras palavras, na sua profanação, mas no apego do sofista a uma visão estática e harmônica de Antioquia que não levava em conta a complexidade e o dinamismo da realidade urbana. Além disso, ao mesmo tempo em que elegia o outro – no caso, os imigrantes – como responsável pela ruptura das normas ancestrais, Libânio reforçava os códigos da exclusão espacial, procedimento que, como alerta Bauman (2006), talvez não seja o mais recomendado quando se trata de gerir os impasses característicos da vida urbana. Na medida em que a cidade e, em especial, as metrópoles, suscitam tanto a mixofilia, a propensão para o contato com pessoas estranhas, fonte de criatividade e de inovação, quanto à mixofobia, isto é, a resistência a esse mesmo contato devido à ameaça potencial representada pelos

desconhecidos, é possível que as múltiplas imagens da cidade se ajustem *grosso modo* a estas duas atitudes primárias, com o consequente rebatimento na configuração do espaço, capaz de nos revelar como os indivíduos e grupos lidam com a proximidade física que a cidade fatalmente proporciona. Os apelos de Libânio, se talvez tenham sido bem sucedidos em evitar a reforma do *Plethrion*, não foram decerto capazes de restituir ao edifício a sua forma original, anterior ao século IV, algo impensável para uma cidade que havia muito já fizera sua opção pela mixofilia, da qual as prédicas de João Crisóstomo constituem evidência mais do que suficiente.¹¹

SACRED PLACES IN THE POST-CLASSICAL CITY: LIBANIUS AND THE REFURBISHMENT OF THE 'PLETHRION' OF ANTIOCH

Abstract: In the Later Roman Empire, there was a progressive reconfiguration of the *polis* or *municipum*, what favored the emergence of the *post-classical city*, as some scholars have been proposing in the last years. The post-classical city was a particular type of civic organization that, although keeping in several localities the ancient shape of the Hellenistic and Roman town, underwent important economic, administrative, political, religious and architectural changes from the fourth century A.D. onwards. In this article, we aim to discuss the changes that took place at Antioch, the metropolis of the Syrian province, in the second half of the fourth century A.D. We highlight the increase of the population owing to the intensification of the migration from the rural to the urban area, what required the renovation of some public buildings in order to host more spectators. Such decision was severely criticized by some citizens, who used to think that the alterations in the city could desecrate Antioch and its festivals, as we can see in the *Oratio X*, by Libanius, a manifesto against the enlargement of the *Plethrion* devised by Proclo, the *comes Orientis*.

Keywords: Late Antiquity, Antioch, Libanius, *Plethrion*.

¹¹ Acerca da crítica de João Crisóstomo às relações estreitas mantidas por membros da sua congregação com adeptos de outras crenças, especialmente os judeus, que costumavam movimentar Antioquia por ocasião da celebração dos festivais judaicos, consultar Silva (2011).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação primária impressa

JOHN MALALAS. **Chronicle**. Translated by Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 2006.

LIBANIUS. **Antioch as a centre of Hellenic culture**. Translated with an introduction by A. F. Norman. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

LIBANIOS. **Discours**. Texte établi et traduit par Jean Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1988, p. 205-231. t. II.

Obras de apoio

ANDRONIKOS, Manolis. et al. **Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2004, p. 301-313.

BAUMAN, Zigmunt. **Confiança e medo na cidade**. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

BROWNING, Robert. The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Claque in the Later Empire. **The Journal of Roman studies**, Cambridge, v. 42, p. 13-20, 1952.

CHILDE, Gordon. **O que aconteceu na História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

CRIBIORE, Raffaella. **The school of Libanius in Late Antique Antioch**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

DOWNEY, Glanville. The Olympic Games of Antioch in the Fourth Century A. D. **Transactions and proceedings of the American Philological Association**, Middletown, v. 70, 1939, p. 428-438.

DOWNEY, Glanville. The size of the population of Antioch. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Middletown, v. 89, 1958, p. 84-91.

DOWNEY, Glanville. **A history of Antioch in Syria**. Princeton: Princeton University Press, 1961.

DOWNEY, Glanville. **Ancient Antioch**. Princeton: Princeton University Press, 1963.

ELIAS, Norbert. SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

KYRKOS, B. O desenvolvimento do atletismo nos períodos helenístico e romano. In: ANDRONIKOS, Manolis. et al. **Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2004, p. 301-313.

LESSA, Fábio. S. Esporte na Grécia antiga: um balanço conceitual e historiográfico. **Revista de História do Esporte**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 2008, p. 1-18.

LIEBESCHUETZ, John. H. W. G. The Syriarch in the Fourth Century. **Historia**, Efurt, v. 8, n. 1, 1959, p. 113-126.

LIEBESCHUETZ, John. H. W. G. **Antioch: city and imperial administration in the Later Roman Empire**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

LIM, Richard. Christianization, secularization, and the transformation of public life. In: ROUSSEAU, Philip. (Ed.). **A companion to Late Antiquity**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, p. 497-511.

LYNCH, Kevin. **L'immagine della città**. Venezia: Marsilio, 2006.

MAAS, Michael. People and identity in Roman Antioch. In: KONDOLEON, Christine. (Ed.). **Antioch: the lost city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 13-21.

MARTIN, Jean. Notice. In: LIBANIOS. **Discours**. Texte établi et traduit par Jean Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1988, p. 205-231. t. II.

MONGIN, Olivier. **La condition urbaine: la ville à l'heure de la mondialisation**. Paris: Seuil, 2005.

PETIT, Paul. **Libanius et la vie municipale a Antioche au IVe siècle après J.-C.** Paris: Paul Geuthner, 1955.

REBBILARD, Éric. SOTINEL, Claire. Introduction. In: REBBILARD, R.; SOTINEL, C. (Éd.). **Les frontières du profane dans l'Antiquité Tardive**. Rome: École Française de Rome, 2010, p. 1-14.

ROCHA, Ana. L. C.; ECKERT, Cornelia. **O tempo e a cidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

SALIOU, Catherine. Mesurer le paradis. Contribution au portrait d'Antioche aux époques romaine et proto-byzantine. In: NICOLET, Claude. ILBERT, Robert. DEPAULE, Jean-Charles. (Dir.). **Mégapoles méditerranéennes: Géographie urbaine retrospective**. Rome: École Française de Rome, 2000, p. 802-819.

SILVA, Gilvan. V. A sinagoga como espaço de sociabilidade entre cristãos e judeus, na Antioquia, segundo João Crisóstomo. In: QUADROS, Eduardo. G.; SILVA, Maria. C. (Org.). **Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades**. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 33-52.

SOLER, Emmanuel. **Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle apr. J.-C.** Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2006.

WILKEN, Robert. L. **John Chrysostom and the Jews**. Eugene: Wip & Stock, 1983.

ZETTERHOLM, Magnus. **The formation of Christianity in Antioch: a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity**. London: Routledge, 2003.

* Este artigo resulta de uma conferência pronunciada no 25º Ciclo de Debates do Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em novembro de 2015. Na ocasião, tivemos a felicidade de contar com a valiosa interlocução dos professores Regina Maria da Cunha Bustamante, Anderson de Araújo Martins Esteves e Deivid Valério Gaia.

O FESTIVAL DO RISO NAS *METAMORFOSES* DE APULEIO: UM ARQUÉTIPO DE FESTIVAL GRECO-ROMANO? APLICAÇÃO DE UMA ABORDAGEM POLITÉTICA

BRAULIO COSTA PEREIRA¹

Resumo: No presente trabalho, apresenta-se uma análise do episódio do Festival do Riso nas *Metamorfoses* de Apuleio (II, 31 – III, 18) à luz da abordagem politética demonstrada por Jon W. Iddeng para a definição e classificação dos festivais greco-romanos. Pretende-se demonstrar como Apuleio, ao descrever um festival que se acredita completamente fictício, utilizou-se de seus conhecimentos e experiências pessoais do que seria um festival para a construção do episódio, criando assim um modelo arquetípico de festival greco-romano. O Festival do Riso apresentaria, portanto, características centrais dos festivais greco-romanos como são definidos por Iddeng (2012).

Palavras-chave: Apuleio, *Metamorfoses*, Festival do Riso, festival greco-romano

INTRODUÇÃO

No final do segundo e início do terceiro livro das *Metamorfoses* de Apuleio encontra-se uma curiosa narrativa: o personagem principal, Lúcio, é convidado durante um banquete a participar de um festival religioso a ser realizado no dia seguinte na cidade de Hípata, onde ele se encontrava hospedado. Lúcio aceita a oferta sem maiores questionamentos e, já bêbado, volta acompanhado de um escravo à casa de seu anfitrião, Milão. Na entrada da casa, Lúcio se depara com três homens fortes que parecem estar forçando a porta e, supondo que eram ladrões, inicia um combate. Tendo conseguido matar os três estranhos, ele entra na casa e é recebido por sua amante Fótis, que também é uma criada de Milão. Lúcio, exausto, adormece (**Met** II, 31-32).

No dia seguinte, magistrados vão até a casa de Milão e levam Lúcio para ser julgado pela morte de três cidadãos (**Met** III, 1). Primeiramente, ele é levado até o tribunal, no Fórum de Hípata, mas o clamor das pessoas que queriam acompanhar o julgamento e consideravam o espaço muito pequeno para seu número faz com que os magistrados o

¹ Doutorando e Mestre do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, orientado pelo Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves e-mail: brauliocostapereira@yahoo.com.br

levem ao teatro da cidade. Ao longo do caminho, Lúcio se sente como uma vítima sacrificial e repara que toda a cidade o acompanha com curiosidade e, o que é mais estranho, aparentemente gargalhando (**Met** III, 2).

Chegando ao teatro, depois que todos se acomodam, Lúcio é formalmente acusado por um dos magistrados, e em seguida profere um discurso em sua própria defesa, admitindo ter cometido o crime, mas argumentando que o fizera para defender a casa de seu anfitrião (**Met** III, 3-6). Os magistrados não são convencidos, e, supondo impossível que apenas um homem tivesse dado cabo de três jovens fortes, determinam que Lúcio seja submetido a tortura para revelar a identidade de seus cúmplices (o escravo que o acompanhara havia desaparecido). O desespero de Lúcio chega ao seu auge quando duas mulheres, dizendo serem parentes dos homens mortos, trazem consigo os corpos dos falecidos, cobertos por uma mortalha. Os magistrados exigem que Lúcio retire a mortalha para que todos vejam a gravidade do crime e, inspirados pela revolta, possam proceder à tortura com renovada tenacidade. Quando Lúcio retira a mortalha, descobre, para sua surpresa, que em lugar de corpos verdadeiros havia ali três grandes odres de vinho vazios e perfurados nos mesmos lugares em que Lúcio julgava ter enterrado a espada nos corpos dos três bandidos (**Met** III, 7-9).

Nesse momento todos os que até então seguravam o riso começam a gargalhar abertamente (**Met** III, 10). Consternado, Lúcio é levado de volta para casa por Milão, que explica que a situação toda fora uma brincadeira, uma encenação que fazia parte do Festival do Riso. Os cidadãos de Hípata estão muito satisfeitos com a participação de Lúcio em sua celebração e chegam a dizer que farão uma estátua em sua homenagem – préstimo que Lúcio prontamente recusa (**Met** III, 11). Mais tarde, Fótiis esclarece os detalhes do ocorrido, explicando que sua patroa Pânfila – uma feiticeira, e esposa de Milão – havia enfeitiçado por engano os odres de vinho, conferindo-lhes vida. A intenção original de Pânfila era seduzir com magia um jovem rapaz, e para isso ela pedia a Fótiis que lhe trouxesse fios de

seu cabelo. Falhando nessa tarefa, Fótiis trouxe pelos retirados dos odres para não voltar para casa de mãos vazias. O feitiço que atrairia o jovem acabou “atraindo” os odres, e por isso eles tentavam entrar na casa de Milão (**Met** III, 13-18).

O Festival do Riso é um episódio intrigante nas *Metamorfoses* de Apuleio. A natureza peculiar da narrativa, que trata de um evento, em princípio, muito diferente de qualquer festival de que se tenha notícia na Antiguidade, levou os estudiosos a interpretar essa passagem a partir de diferentes pontos de vista. Tradicionalmente, são feitos diversos paralelos entre este episódio e outras passagens das *Metamorfoses*: somos tentados a comparar o Festival do Riso e o Festival de Ísis (**Met.** XI), assim como o julgamento de Lúcio parece ser revisitado nos livros dedicados a Cupido e Psiquê (**Met.** IV-VI), nos quais a protagonista, também marcada pela curiosidade que lhe causaria a ruína, é submetida a um julgamento perante os deuses igualmente realizado num teatro. Há também interpretações que escapam ao texto das *Metamorfoses* e enxergam na passagem uma referência à vida do próprio Apuleio, que também teve de se defender publicamente de acusações feitas a ele. P.G. Walsh considera o episódio uma paródia do procedimento e dos discursos legais típicos (WALSH, 1970, p. 58).

Algumas narrativas presentes nas *Metamorfoses* têm valor como descrições de eventos religiosos da Antiguidade. No entanto, o Festival do Riso não costuma ser analisado por essa chave de interpretação, talvez pelo fato de os estudiosos entenderem a passagem como completamente fictícia: não há registro de nenhum festival dedicado ao deus Riso na Tessália, e a própria existência de uma divindade como essa na religião grega é questionável. Embora haja referências a personificações do Riso como divindade em alguns textos clássicos², é pouco provável que o *Risus* descrito por Apuleio tenha sido verdadeiramente cultuado. Mesmo assim, existe um interesse na peculiaridade do Festival e nas descrições feitas por Apuleio ao longo da narrativa –

² Veja-se a menção feita por Plutarco ao culto de *Gélos* (Γέλως), o Riso, em Esparta, na vida de Licurgo (*Lyc.* 25.2)

como a comparação de Lúcio a uma vítima levada para o sacrifício – que parecem remeter a uma atmosfera de religiosidade quando submetidas a um olhar detido.

Um dos mais antigos trabalhos a abordar o Festival do Riso com a intenção de tratar da religiosidade do evento é o artigo de 1919 de D. S. Robertson, *A Greek Carnival*, que apresenta o Festival do Riso como um evento possivelmente baseado nas *Hilaria*, festival dedicado a Átis e Cibele. O autor reconhece a série de elementos presentes no episódio que caracterizariam um festival de ares carnavalescos ocorrido na primavera, ainda que não seja possível determinar com exatidão que a inspiração principal do Festival do Riso tenha sido as *Hilaria*. Ele também considera Lúcio um *pharmakós*, um bode expiatório que, apesar de estrangeiro, era próximo o bastante da comunidade para carregar seus pecados.

Parece correto, no entanto, concluir que a história é baseada num verdadeiro festival de primavera, que Apuleio (ou seu modelo grego) podem ter eles próprios testemunhado, e que esse festival incluía (1) a condução de um *Pharmakos* ao redor da cidade; (2) uma falsa luta, na qual um adversário foi morto; (3) uma lamentação; (4) a revelação de que a vítima não estava morta e (5) a oferta pública de honras ao vencedor ou à vítima revivida.³

Essas noções são retomadas por Thomas Habinek, que enxerga o Festival do Riso como parte de um rito de passagem que se estende por diversos festivais ao longo da narrativa (HABINEK, 1990, p. 53-55). Mais recentemente, Stavros Frangoulidis demonstrou a possibilidade de encarar o Festival do Riso como um ritual de integração à comunidade, indo de encontro à noção de que Lúcio seria um *pharmakós*:

Meu objetivo no que se segue é confrontar a visão prevalente do Festival do Riso como um ritual de expiação e argumentar em vez disso que a narrativa de *Met.* 3.1 – 12 representa um tipo de ritual de integração encenado no teatro. Nesse espaço público, Lúcio e todos os outros participantes atuam na performance de papéis rituais, cujo resultado leva não à sua expulsão da comunidade de Hípata, mas antes a uma proposta de integração a ela.⁴

O presente texto se insere nessa tentativa de resgatar o caráter religioso do Festival do Riso, mas sem tentar reconhecer nele elementos de um festival em particular que poderia ter-lhe servido de modelo. Pelo contrário, pretendo argumentar que o Festival do Riso é na verdade mais facilmente entendido pelo seu caráter abstrato e universal: ele seria a reunião de uma série de elementos presentes em diversas celebrações festivas religiosas, fruto da tentativa de Apuleio de criar um festival religioso que não se baseasse necessariamente num festival pré-existente, mas que possuísse características que tornassem a narrativa verossímil quando analisada por esse ponto de vista. O Festival do Riso acaba se tornando, acidentalmente, um testemunho daquilo que Apuleio entendia como um arquétipo de festival greco-romano, apresentando alguns dos elementos mais centrais e recorrentes dessas celebrações.

A noção de arquétipo de festival greco-romano que uso em minha análise se baseia na classificação feita por Jon W. Iddeng (2012) dos elementos centrais e periféricos presentes nos festivais greco-romanos. O texto de Iddeng se vale de uma abordagem politética para determinar o que é um festival greco-romano, listando uma série de características presentes nesses festivais que não são consideradas nem suficientes, nem necessárias para que um

³ “It seems fair, however, to conclude that the whole story is based on a real spring festival, which Apuleius (or his Greek model) may themselves have witnessed: and that this festival included (1) the leading of a *Pharmakos* round the town; (2) a sham-fight in which one adversary was killed; (3) a lamentation; (4) the revelation that the victim was not dead, and (5) the public bestowal of honours on the victor or on the revived victim” (ROBERTSON, 1919, p. 115).

⁴ “My aim in what follows is to counter the prevailing view of the Laughter Festival as a scapegoat ritual and argue instead that the narrative of *Met.* 3.1–12 represents a kind of integration rite enacted in the theatre. In this public space, Lucius and all other participants engage in the performance of ritual roles, the outcome of which leads not to his expulsion from the Hypatan community, but rather to a proposal for integration into it” (FRANGOULIDIS, 2002, p. 178).

dado evento seja considerado um festival, mas que ainda assim são amplamente reconhecidas como características mais ou menos típicas dos festivais greco-romanos.⁵ A análise do episódio se pautará em determinar quais dessas características podem ser encontradas no Festival do Riso. Essa análise, aliada à noção de que o episódio é, de fato, uma ficção de Apuleio, permitirá determinar que o Festival do Riso é uma abstração que reflete os elementos típicos de um festival da Antiguidade.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Para que nossa análise do episódio possa ser feita, é preciso, primeiramente, reforçar o caráter fictício do Festival do Riso. Dentro da narrativa, o primeiro ponto em que se pode questionar a realidade do evento é a própria divindade à qual ele é dedicado. O deus *Risus* não aparece como divindade em praticamente nenhum outro texto da literatura latina. Uma consulta rápida a um dicionário de latim normalmente só resultará nos sentidos mais comuns de “*risus*, -us” presentes na língua latina – ou seja, “riso”, “piada” ou “objeto de escárnio”. Alguns dicionários mencionam a personificação do Riso como divindade justamente nas *Metamorfoses*. Por fim, há ainda uma referência à deificação do Riso presente num epigrama fúnebre dedicado a Plauto, como nos é relatado por Aulo Gélcio nas *Noctes Atticae* (I, 24)⁶. Porém, como afirma Regine

May, essa deificação do Riso, assim como a personificação dos metros plautinos no mesmo epigrama, é apenas um recurso literário utilizado para a criação de um oxímoro, no qual o próprio Riso está chorando a morte de Plauto: “*Neste epigrama, o Riso não é uma deidade existente, mas uma invenção literária ad hoc não muito séria, que não deve ser encarada seriamente como um deus.*”⁷

Deixando-se a esfera da religiosidade romana, encontram-se em biografias de Plutarco referências ao deus Γέλως (Gélos), uma personificação do riso enquanto divindade, cuja estátua teria sido erguida por Licurgo, em Esparta. Outras fontes sugerem que essa divindade faria parte da comitiva de Dioniso. De qualquer forma, não se pode afirmar que tal deus seja a mesma divindade apresentada na narrativa de Apuleio.

Por fim, informações presentes no próprio texto confirmam a ideia de que o Festival do Riso não seria baseado em nenhuma outra festividade: a própria Birrena, parente de Lúcio que o convida ao festival, diz especificamente que “*Amanhã haverá um Festival estabelecido desde os primeiros dias desta cidade, o qual somente nós entre os mortais dedicamos ao Riso, o mais sagrado dos deuses, com um ritual alegre e rejubilante*”⁸ (o grifo é meu). Assim, o próprio Apuleio já nos oferece a pista de que o Festival do Riso só acontece em Hípata. Outras comemorações de natureza semelhante ou cultos prestados a personificações do Riso em outros locais da Grécia não teriam relação com esse episódio, segundo a lógica do próprio texto.

Também é preciso determinar até que ponto Apuleio poderia ser considerado uma autoridade em termos de religião greco-romana. Além da referência mais óbvia, sua *Apologia*, em que o autor se defende das acusações de ter seduzido sua esposa

⁵ Iddeng define a abordagem politética como “one in which a category or class is defined in terms of a broad set of criteria that are neither necessary nor sufficient, but with a certain number of defining characteristics, where none of the features has to be found in each member of the category.” “(uma abordagem) na qual uma categoria ou classe é definida com um conjunto amplo de critérios que não são nem necessários nem suficientes, mas que contêm um certo número de características definidoras, nos quais nenhum dos traços precisa ser encontrado em cada um dos membros da categoria” (IDDENG, 2012, p. 13).

⁶ “*Postquam est mortem aptus Plautus, Comoedia luget Scaena est deserta, dein Risus, Ludus locusque Et Numeri innumeri simul omnes conlacrimarunt.*”

“Depois que Plauto encontrou sua morte, a Comédia chora O palco está deserto, e então o Riso, o Jogo e a Brincadeira E as Métricas inúmeras, todos, a um só tempo, choraram” (As traduções neste artigo são todas de minha autoria).

⁷ “In this epigram (...) Risus is not an existing deity, but a none-too-serious ad hoc literary invention, not to be taken seriously as a god” (MAY, 2006).

⁸ “*“Solemnis” inquit ‘dies a primis cunalibus huius urbis conditus crastinus aduenit, quo die soli mortalium sanctissimum deum Risum hilaro atque gaudiali ritu propitiamus’*” (Met. II, 31).

com artifícios mágicos – e acaba demonstrando seu conhecimento profundo sobre magia – podemos citar a passagem algo maldosa de Agostinho, que se refere a Apuleio como “sacerdote da província”, dando a entender que Apuleio teria ocupado um cargo importante na hierarquia sacerdotal da África Proconsular (mas que esse teria sido seu único cargo público de importância, apesar de toda sua arte mágica)⁹.

Assim, é seguro afirmar que um festival religioso criado por Apuleio, mesmo sendo fictício, apresentaria características típicas daquilo que uma autoridade no assunto consideraria um festival greco-romano típico.

ANÁLISE DO FESTIVAL DO RISO E SEUS ELEMENTOS RELIGIOSOS ESSENCIAIS

Procedendo finalmente à análise, é preciso abordar o episódio do Festival do Riso buscando identificar os elementos religiosos determinados por Iddeng para a classificação de um evento como festival greco-romano arquetípico. Ao analisarmos um festival dessa maneira, é a presença de uma quantidade considerável desses elementos (chamados por Iddeng de *essential features*, “características essenciais”) que o aproximaria de um festival greco-romano arquetípico.

⁹ “*Apuleius enim, ut de illo potissimum loquamur, qui nobis Afris Afer est notior, non dico ad regnum, sed ne ad aliquam quidem iudiciariam rei publicae potestatem cum omnibus suis magicis artibus potuit peruenire, honesto patriae suae loco natus, et liberaliter educatus, magna praeditus eloquentia. An forte ista, ut philosophus, uoluntate contempsit, qui sacerdos prouinciae pro magno fuit ut munera ederet, uenatoresque uestiret, et pro statua sibi apud Oeenses locanda, ex qua ciuitate habebat uxorem, aduersus contradictionem quorundam ciuium litigaret?*” Ep. CXXXVIII, 19. “Quanto a Apuleio, pois, para falarmos sobretudo dele, que sendo africano é mais conhecido a nós africanos, com todas as suas artes mágicas não pôde chegar não digo ao poder, mas nem sequer a ocupar algum cargo público judiciário, mesmo tendo nascido no berço nobre de sua pátria, tendo recebido educação liberal e sendo dotado de grande eloquência. Ou acaso dirão que desprezou essas coisas de sua própria vontade por ser filósofo aquele que, mesmo sendo sacerdote da província, tinha em grande conta fazer espetáculos, dar vestimentas a gladiadores, e que litigou com alguns cidadão de Oea, cidade da qual viera sua esposa, para que se erigisse lá uma estátua sua?”

O primeiro elemento apresentado por Iddeng para identificar os festivais é o seu *caráter cíclico*. Um festival típico, portanto, acontece com certa periodicidade, que normalmente só pode ser atestada por testemunhos literários ou por entradas em calendários religiosos. Esses períodos variam, havendo festivais que se realizavam anualmente, a cada dois anos ou a cada quatro anos. Festivais atípicos podem não ser recorrentes ou apresentarem um intervalo muito maior (como as celebrações seculares em Roma). No caso do Festival do Riso, é possível identificar sua recorrência anual por meio da fala de um dos magistrados que tenta consolar Lúcio após o julgamento. “*Pois esse festival, que publicamente celebramos com solenidade a cada ano em honra do Riso, o mais grato deus, sempre floresce com uma nova invenção.*”¹⁰

Festivais greco-romanos também aconteciam num *local específico*, contendo um *ponto focal* de celebração. O Festival do Riso passa facilmente pelo primeiro crivo, já que, como já foi demonstrado, a fala de Birrena deixa claro que a celebração sempre ocorria em Hípata, e em nenhum outro lugar. O ponto focal já exige um pouco mais de elaboração.

Em princípio, não parece haver um ponto focal claro para o Festival do Riso, devido à natureza aleatória de alguns dos acontecimentos narrados: é fácil tentar entender o teatro de Hípata como ponto focal, mas é preciso lembrar que, dentro do texto, o julgamento teria sido realizado normalmente no tribunal, não fosse pelo apelo do povo. “*Com os magistrados já tendo se sentado à elevada tribuna e o pregoeiro público pedindo silêncio, de repente todos a uma só voz, por conta do grande número de pessoas, que criava o perigo de esmagamento devido à grande densidade, pediram que tão grande julgamento fosse levado ao teatro*”¹¹. Dito isso,

¹⁰ “*Nam lusus iste, quem publice gratissimo deo Risui per annua reuerticula sollemniter celebramus, semper commentu nouitate floreat*” (Met III, 11).

¹¹ “*Iamque sublimo suggestu magistratibus residentibus, iam praecone publico silentium clamante, repente cuncti consona uoce flagitant, propter coetus multitudinem, quae pressurae nimia densitate periclitaretur, iudicium tantum theatro redderetur*” (Met III, 2).

porém, é possível supor que esse clamor popular também fosse parte da farsa do julgamento, e que o ponto focal do ritual fosse costumeiramente o teatro. Afinal, que melhor lugar para se prestar culto ao deus Riso do que o lugar onde comédias são representadas?

Um festival também precisa ser *público, aberto* em algum grau aos que queiram participar (embora muitos possam apresentar momentos de celebração reservados apenas aos iniciados), e está intimamente ligado ao sentimento de *comunidade* de uma dada população. No Festival do Riso, isso fica bastante claro, mais uma vez, com a ajuda da fala de Birrena. Afinal, um evento que só acontece em Hípata e do qual só participam os moradores da cidade (com exceção de convidados como Lúcio) certamente ajuda a reforçar os laços da comunidade.

Mais do que isso, a natureza do elemento estrangeiro desse festival (o próprio Lúcio) é lembrada ao longo da narrativa. O discurso de acusação proferido por um dos magistrados faz questão de mencionar que Lúcio é um estrangeiro. “*Tendes então um réu manchado por tantos assassinatos, um réu preso em flagrante, um réu estrangeiro. Sentenciai, pois, com firmeza um estrangeiro pelo crime que vós vingardes severamente mesmo contra um de vossos concidadãos*”¹². Tais considerações reforçam o sentimento de comunidade, além de sugerir as já referidas interpretações do episódio como um rito de expiação, sendo Lúcio um bode expiatório estrangeiro, ou como um rito de iniciação à comunidade, com Lúcio recebendo honras dos cidadãos após o julgamento.

Um festival também tinha um *programa ritual* que deveria ser seguido por seus celebrantes. Segundo Iddeng, os elementos presentes nesse programa ritual incluíam: os próprios celebrantes (pensando-se sobretudo nos sacerdotes e autoridades que conduzem o rito); um sacrifício; orações aos deuses; um banquete; exibição e tratamento

extraordinário de objetos de culto; procissões; e atividades performáticas, como peças de teatro, jogos e competições.

Este talvez seja o elemento essencial dos festivais arquetípicos mais difícil de se encontrar no Festival do Riso. Não que a narrativa não mostre os elementos do programa ritual já listados, mas é difícil afirmar que tais acontecimentos faziam parte de um *programa* do Festival do Riso a ser executado em todas as celebrações. Como garantir que todo ano um estrangeiro seja levado a pensar que cometeu um triplo homicídio? Como supor que o estrangeiro em questão será escoltado até o teatro sem nenhuma tentativa de fuga? É pouco provável que todos os elementos rituais do Festival do Riso se dessem da mesma maneira o tempo todo. Mas é possível afirmar que a *variação* era justamente a única característica essencial para o programa ritual do Festival do Riso. Afinal, como o próprio magistrado disse a Lúcio no trecho já citado, o festival parecia “sempre florescer com uma nova invenção”. É o fato de não ser sempre igual ao ano anterior que torna esse festival apazível ao deus Riso. Nenhuma piada resiste à repetição constante.

Mesmo assim, só o que temos é o relato dessa edição do festival. E, sendo ele um evento fictício, é nessa edição que devemos nos concentrar para a análise. Assim, o sofrimento de Lúcio parece apresentar boa parte dos elementos de um programa ritual arquetípico. Os celebrantes são os próprios magistrados da cidade, que presidem ao julgamento, além de Lúcio, na qualidade de convidado especial; Lúcio também é uma vítima sacrificial, de acordo com seu próprio testemunho: “*E tendo enfim perambulado por todas as ruas, sou conduzido de canto em canto - à maneira daquelas procissões em que as ameaças dos maus presságios são expiadas com vítimas lustrais e sacrifícios animais levados por toda parte - e sou levado ao fórum e ao tribunal da cidade.*”¹³ – na mesma passagem já se nota como

¹² “Habetis itaque reum tot caedibus impiatum, reum coram deprensum, reum peregrinum. Constanter itaque in hominem alienum ferte sententias de eo crimine quod etiam in uestrum ciuem seueriter uindicaretis” (**Met** III, 3).

¹³ “Tandem pererratis plateis omnibus, et in modum eorum quibus lustralibus piamentis minas portentorum hostiis circumforaneis expiant circumductus angulatim, forum eiusque tribunal astitutor” (**Met** III, 2)

o ritual contou também com uma procissão; as atividades performáticas seriam, obviamente, a farsa do julgamento de Lúcio, e possivelmente a luta contra os odres de vinho. Os demais elementos listados exigem mais boa vontade do leitor: as orações aos deuses não são encontradas com tanta facilidade, a não ser que se considerem os discursos, tanto dos magistrados como de Lúcio, uma espécie de oração no sentido etimológico do termo (talvez as constantes risadas dos participantes fosse uma espécie de louvor à divindade?); também não se reconhecem objetos de culto específicos, como estátuas do deus Riso, e seria forçoso considerar os odres de vinho como referências a Dioniso – muito embora haja estátuas no teatro onde se dá o julgamento de Lúcio, e o magistrados tenham mencionado sua intenção de dedicar uma estátua ao forasteiro; não há tampouco banquetes durante a celebração, a não ser que consideremos o jantar na casa de Birrena, onde Lúcio é convidado a participar do ritual.

O último elemento essencial apresentado por Iddeng é o *caráter religioso da celebração*. Um festival é considerado como tal porque ocorre dentro da esfera religiosa de uma comunidade – comemorações de caráter secular, como festas de aniversário e reuniões familiares mais simples se afastam do arquétipo de festival greco-romano. Certamente, com o que foi visto até aqui, é bastante óbvia a natureza religiosa do Festival do Riso, que recebe esse nome por ser dedicado a uma divindade específica, ainda que fictícia.

CONCLUSÃO

Diante do que foi apresentado, fica claro que o Festival do Riso se encaixa perfeitamente no arquétipo de festival greco-romano delimitado por Iddeng com o auxílio da abordagem politética.

O Festival do Riso se torna também um episódio muito interessante quando colocado em contraste com outros pontos da obra, nos quais é possível reconhecer o eco de outras passagens. O já mencionado texto de Habinek aponta para a ligação existente do ponto de vista narrativo entre os três festivais representados no romance - o Festival do

Riso, o Festival de Corinto e o Festival de Ísis -, que parecem funcionar como ritos de passagem para o protagonista.

Há ainda diversas menções intertextuais presentes no episódio, muitas delas comparando o protagonista à figura de Sínon, um dos grandes mentirosos da literatura latina, responsável direto pela queda de Troia, segundo a Eneida de Virgílio. Os discursos de Lúcio e de Sínon, suas comparações com figuras de sacrifício e alguns traços tipicamente épicos sutilmente apresentados por Apuleio nesse episódio permitem esse interessante estudo comparativo, aprofundado por Ellen Finkelpearl no livro *Metamorphosis of Language in Apuleius: A Study of Allusion in the Novel*.

Essas observações são feitas no intuito de ilustrar a riqueza literária presente no Festival do Riso, que de certa forma explica o relativo silêncio dos estudiosos no que tange às suas características históricas e religiosas. Quando se aborda uma narrativa tão patentemente fictícia e fantasiosa, qualquer tentativa de encontrar dados históricos relevantes parece temerosa. Mas, embora o Festival do Riso dificilmente possa oferecer grandes contribuições quanto ao entendimento das práticas religiosas específicas da Tessália, ou da Grécia como um todo, ele abre as portas para uma observação da mentalidade religiosa. Se não há como levar ao pé da letra as descrições das etapas do Festival, certamente podemos inferir através dele aquilo que se espera de um festival. A narrativa se mostra, portanto, como a idealização de uma prática religiosa, criada pela mente de um homem capaz não só de refletir com propriedade sobre os aspectos mais elementares dessa prática, mas também de apresentá-los de maneira a fazer da narrativa um poderoso monumento literário, repleto de referência intra e extra-textuais e camadas de interpretação.

À guisa de conclusão, é possível retomar o que Iddeng fala em seu texto sobre os *objetivos* de um festival greco-romano: um festival arquetípico fortalecia os ideais de uma comunidade; era capaz de unir seus participantes, muitas vezes através da exclusão de um elemento estrangeiro; e era, por fim,

uma fonte de divertimento para todos os envolvidos. Tanto o Festival do Riso quanto o próprio romance de Apuleio, em suas características religiosas e literárias, cumprem esses papéis.

THE FESTIVAL OF LAUGHTER IN APULEIUS' METAMORPHOSES: AN ARCHETYPE OF GRAECO-ROMAN FESTIVAL? APPLICATION OF A POLYTHETIC APPROACH

Abstract: In this paper, we analyze the Festival of Laughter in Apuleius' *Metamorphoses* (II, 31 – III, 18) through the polythetic approach used by Jon W. Iddeng to define and classify graeco-roman festivals. We intend to demonstrate how Apuleius' description of a fictitious festival shows the author's own knowledge and personal experiences of what constitutes a festival, thus creating an archetype of graeco-roman festival. The Festival of Laughter presents, therefore, central features of graeco-roman festivals as defined by Iddeng (2012).

Keywords: Apuleius, *Metamorphoses*, Festival of Laughter, graeco-roman festival

IDDENG, Jon W. What is a graeco-roman festival? A polythetic approach. In: IDDENG, Jon W. and BRANDT, J. Erasmus. **Greek and Roman Festivals: Content, Meaning and Practice**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MAY, Regine. **Apuleius and Drama: The Ass on Stage**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

PLUTARCH. **Lives**: volume 1 Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1914.

ROBERTSON, Donald. S. A Greek Carnival. In: **The Journal of Hellenic Studies** vol. 39. 1919 (disponível em <http://www.jstor.org/stable/624875>)

S. AVGVSTINVS. Epistolae: Pars III Ep. CXXIV-CLXXXIV A. In: **CORPVS SCRIPTORVM ECCLESIASTICORVM LATINORVM**. Vindobona: Academia Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1904.

WALSH, Patrick. G. **The Roman Novel**. London: Bristol Classical Press, 2006.

BIBLIOGRAFIA

APULEIUS. **Metamorphoses**: Books I – VI. Translated by J. Arthur Hanson. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1996.

AULUS GELLIUS. **Attic Nights**: Books I – V. Translated by J. C. Rolfe. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1927.

FINKELPEARL, Ellen D. **Metamorphosis of Language in Apuleius**: a study of alusion in the novel. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

FRANGOULIDIS, Stavros. The Laughter Festival as Community Integration Rite in Apuleius' *Metamorphoses*. In: **Ancient Narrative Supplementum 1**: Space in the Ancient Novel. Groningen: Barkhuis Publishing, 2002.

_____. **Witches, Isis, and Narrative**: Approaches to Magic in Apuleius' *Metamorphoses*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008.

HABINEK, Thomas N. Lucius' Rite of Passage. In: **Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici** no. 25, **Studi sul Romanzo Antico**. 1990 (disponível em <http://www.jstor.org/stable/40235966>)

PARA ALÉM DA DICOTOMIA POLITEÍSMO X CRISTIANISMO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE A RELIGIÃO ROMANA EM LIVROS DIDÁTICOS BRASILEIROS

JORWAN GAMA DA COSTA JUNIOR¹

Resumo: Ainda que de forma incipiente no Brasil, a religião romana tem sido tema de debate nos círculos de discussões sobre a Antiguidade. Trata-se de um conceito com variadas possibilidades de interpretação e com uma multiplicidade de características. Sendo assim, este artigo objetiva, em um primeiro momento, apresentar a atualidade desta discussão assim como definir alguns aspectos básicos da religião romana à luz das discussões teóricas que envolvem a história dos conceitos. Em um segundo momento, busca-se identificar se estas características básicas definidas pela historiografia atual são aplicadas na escrita histórica dos livros didáticos brasileiros aqui analisados.

Palavras-chave: Religião Romana, Antiguidade, Livros didáticos, História dos conceitos.

Este artigo versa a respeito da construção da escrita histórica sobre a religião romana em exemplares de livros didáticos brasileiros. Busca-se, sobretudo, analisar a imagem da religião romana criada nas páginas de três exemplares de livros didáticos. Sua análise permitirá compreender se tal imagem está de acordo com as recentes produções historiográficas acadêmicas, se permite entrever os princípios dos instrumentos normativos que regem a educação nacional e, por fim, se permite ao aluno questionar e criticar o próprio mundo em que vive, abrindo caminho para uma sociedade na qual as diferentes práticas religiosas sejam reconhecidas e respeitadas.² Assim, evidencia-se a pertinência, defendida nestas páginas, do estudo da Antiguidade nos dias atuais, associada, principalmente, ao estudo da história dos conceitos, uma vez que questiono se a religião romana apresentada nos exemplares aqui estudados é tratada conceitualmente. Para integrar o *corpus* documental desse artigo, foram selecionados três livros didáticos voltados para o

¹ Doutorando em História pelo PPGH-UNIRIO. Mestre em História Comparada pelo PPGHC-IH-UFRJ. Atualmente leciona em escolas do Ensino Básico das redes públicas e privadas de ensino do Rio de Janeiro.

² Este trabalho, portanto, segue as preocupações de renomados pesquisadores do ensino de história, como Circe Bittencourt (2009).

Ensino Médio e de grande circulação nas escolas do Rio de Janeiro. Todos os exemplares fizeram parte do Plano Nacional dos Livros Didáticos³ e estão à venda em grande parte das livrarias nacionais.

A ATUALIDADE DA HISTÓRIA ANTIGA, ALTERIDADE E O USO DE CONCEITOS

Nos últimos anos, as cidades brasileiras têm convivido com episódios constantes de intolerância religiosa, que muitas vezes são destaques nas páginas policiais dos principais jornais da cidade e, em outras tantas ocasiões, são apenas esquecidos ou sequer divulgados. A não percepção do *outro* enquanto um elemento cultural que faz parte de uma sociedade diversa pode ser associada a violências de todos os tipos, inclusive a religiosa.⁴

A situação apresentada acima é justamente o contrário do que pregam os instrumentos normativos que regem a educação nacional, quais sejam: a Constituição Federal de 1988; os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Médio; e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Esses instrumentos são categóricos ao afirmarem que o processo de ensino e aprendizagem no Brasil deve pautar-se pela preocupação premente de formação de um cidadão ativo na sociedade brasileira que fosse capaz de identificar, valorizar e, sobretudo, respeitar as diferenças interpessoais nos campos político, cultural e religioso.⁵ Uma sociedade que

respeite e conviva com as diferenças deveria ser tema transversal das disciplinas escolares, principalmente das ciências humanas e, em especial, da história enquanto disciplina.

No cenário imaginado pela legislação educacional, os grupamentos humanos deveriam ser representados como resultado de um processo que os levou à formação de suas especificidades políticas, culturais e religiosas. É justamente nesse último campo que este trabalho se aloca, tendo como mola propulsora deste artigo a questão: como é representada a religião romana em alguns exemplares de livros didáticos nacionais? Depreende-se, assim, que este trabalho engloba discussões a respeito do ensino de História Antiga no Brasil, a relação entre academia e as salas de aulas na educação básica e, por fim, a produção historiográfica dos livros didáticos.

Por muito tempo, os historiadores que estudavam a Antiguidade Clássica receberam a pecha de inertes e neutros dentro da produção historiográfica nacional, nas últimas décadas, contudo, o trabalho de grupos de pesquisa voltados para a Antiguidade tem se destacado tanto nacional quanto internacionalmente.⁶ A qualidade dos trabalhos desenvolvidos pelo LHIA-UFRJ e por outros centros de pesquisa universitários pode ser comprovada pelos constantes intercâmbios feitos com especialistas estrangeiros e com as publicações, cada vez mais pro-fícuas, de revistas especializadas em Antiguidade. Sendo assim, nas últimas décadas o Brasil viu seu número de doutores especializados em Antiguidade aumentar consideravelmente. No entanto, seria possível perceber este desenvolvimento acadêmico nos livros didáticos de História?⁷ Diretamente associada a essa pergunta surgem outras duas: o estudo

³ Ressalto que este artigo foi escrito durante a divulgação dos livros aprovados pelo PNLD 2017. Importante frisar que os três exemplares não se configuram como elementos constantes no mesmo PNLD, tendo em vista os anos das edições analisadas. Também ressalto que o PNLD específico para o Ensino Médio é definido pela terminologia PNLEM, que utilizarei ao longo deste artigo.

⁴ Recorro aos escritos de Stuart Hall (2005) e Marc Augé (1999) para quem a alteridade e a identidade de uma sociedade só podem ser entendidas em conjunto.

⁵ Conforme pode ser visto nos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio “Isso implica o reconhecimento das diferenças e imediatamente a aceitação delas, construindo-se uma relação de respeito e convivência, que rejeita toda forma de preconceito, discriminação e exclusão; e na valorização de si mesmo como sujeito responsável pela construção da História; no respeito às diferenças culturais, étnicas, religiosas, políticas, evitando-se qualquer tipo de discriminação” (BRASIL, PCNEM, 2000 p. 12)

⁶ O livro “A busca do Antigo” (BELTRÃO, C. *et al.* 2011) conta com a contribuição de pesquisadores internacionais como José D’Encarnação e Lynette Mitchell, o que demonstra a profunda ligação das pesquisas nacionais com centros de pesquisa europeus.

⁷ O baixo número de especialistas em Antiguidade foi um dos maiores obstáculos na correta elaboração de livros didáticos, conforme notou Gilvan Ventura da Silva (2001, p. 19-24).

da Antiguidade, como apresentado nos exemplares aqui analisados, contribui para a formação de um aluno que consiga pensar criticamente o mundo atual? Seria a Antiguidade uma boa ferramenta para um estudo que pudesse desvelar as variadas possibilidades de se pensar e de se expressar no mundo atual? Ambas as questões são diretamente associadas ao ambiente da educação básica, uma vez que integram, a partir da Antiguidade, o conteúdo escolar com o mundo em que o estudante vive.

Segundo Lynette Mitchell (2011, p. 135), a Antiguidade nos permite estudar não apenas o que seria próximo de nós, mas justamente o oposto. A partir da alteridade, distante no tempo e no espaço, poderíamos criticar nossa própria identidade e os elementos que dela fazem parte, assim como elaborar questões que permitem uma melhor compreensão do nosso mundo atual. O uso moderno da Antiguidade, indicado por Mitchell, aponta para a necessidade de repensar e analisar os conceitos empregados para interpretá-la, uma vez que eles estão profundamente influenciados pelos contextos históricos sob os quais foram formados. Nesse sentido, o livro didático, segundo Pedro Paulo Funnari (2004), seria de grande valia, pois faria a ponte entre academia e sala de aula, permitindo a problematização dos conceitos, afastando o risco do anacronismo na construção do conhecimento histórico escolar.

Necessário ressaltar que o livro didático não serve apenas como um mero transportador do conhecimento acadêmico para dentro da sala de aula. Ainda que ele tenha que estar em harmonia com as contribuições da academia, ele supera esse papel. Um livro didático deve ser o elemento que permite ao aluno construir um conhecimento e problematizar tanto o mundo em que vive quanto as fontes históricas com que se depara em seu cotidiano.⁸ Tanto na questão da construção de um conhecimento histórico que partisse de problematizações

para o questionamento do mundo em que vive, quanto na relação entre academia e sala de aula, a Antiguidade teria grande relevância, ainda mais se levada em consideração os aspectos traçados acima por Lynette Mitchell. Parto do conceito de *República* para exemplificar esta relação. Enquanto forma de governo do Brasil, alguns aspectos fundamentais de uma República já são conhecidos de um aluno do ensino médio, dentre os quais se encontra a eleição para cargos políticos. O termo, em si, já é conhecido pelo estudante, dando a ele a sensação de proximidade com a República Romana.⁹ Contudo, essa república apresenta idiosincrasias que as diferenciam do cotidiano republicano brasileiro com o qual o aluno está mais familiarizado. Portanto, a partir do conceito de *República Romana*, o aluno pode problematizar o mundo em que vive, construindo conhecimento ao reconhecer os limites, as semelhanças e diferenças entre duas tipologias de república. Desse modo, os riscos de anacronismo no ensino de história no Ensino Médio seriam minimizados.

Nas relações entre a construção do conhecimento histórico e o anacronismo, Nicole Loraux defende que o historiador deve assumir o risco de ser anacrônico e tentar, ao máximo, identificá-lo a ponto de minimizá-lo, reconhecê-lo e controlá-lo para que ele não invalide sua produção historiográfica. Evitá-lo completamente seria, na visão da autora, uma tarefa quase impossível. O presente pode e deve ser a mola propulsora da problemática na qual se baseará o trabalho historiográfico, contudo, ela não deve ser a única mola. Seria necessário, em se tratando de um estudo dos conceitos, a percepção de como os termos eram apreendidos e difundidos por nossos antepassados, a fim de que suas preocupações também formem a rede problemática que permeará as páginas escritas pelo historiador. Nas palavras da própria autora, “É preciso saber ir e vir, e sempre se deslocar para proceder às necessárias distinções” (LORAUX, 1992, p. 64). No caso

⁸ Circe Bittencourt (2015, p. 71 e 72) alerta para outras duas outras facetas do livro didático: enquanto uma mercadoria de grande valor no mercado editorial nacional e, sobretudo, como depositários dos conteúdos escolares.

⁹ A sensação de proximidade/conhecimento do alunado em relação à República Romana (e mesmo à história de Roma como um todo) é causada, em grande parte, pela divulgação do tema pela *mass media*, seja por meio de jogos eletrônicos, filmes ou séries que abordam o cotidiano romano.

do historiador da Antiguidade, esse distanciamento de seu objeto de estudo seria um fator a mais de complexidade na escrita historiográfica, definindo a Antiguidade como um campo profícuo para comparações e analogias indispensáveis à construção do conhecimento. Lançar perguntas do passado para os problemas do presente – e não o contrário, conforme se dedicam os historiadores profundamente influenciados pelo presentismo – diminuiria o peso do anacronismo na produção historiográfica, segundo Loraux (1992, p. 64).

A relação entre conceitos e sociedade também é fundamental na obra de Reinhardt Koselleck. Para ele, não há possibilidade de se explicar uma sociedade sem a utilização/explicação dos conceitos que a permeiam. Para o autor, sem os conceitos comuns não há sociedade. Não se pode pensar, contudo, que um conceito encerra em si mesmo apenas um significado, ou ainda que ele possa ser utilizado por nós com a mesma ideia com a qual foi utilizado no momento de sua formação. Um conceito, para ser visto assim, tem que ter um cunho político-social, ser (por vezes) generalizante e (sempre) polissêmico (KOSELLECK, 2006).

Seguindo na mesma linha de raciocínio, Paul Veyne definiu que conceitos são como invariantes históricos, ou seja, termos utilizados em contextos distintos, sem alterações morfológicas, mas com grande diferenciação em sua semântica. Dessa forma, os invariantes de Veyne permitem analisar as peculiaridades dos fatos históricos, que não deixam de apresentar sua faceta singular mesmo que definidos por termos que, à primeira vista, são generalizantes (VEYNE, 1983). Sem a apresentação conceitual, tornar-se-ia impossível realizar a explicação histórica, uma vez que os fatos existem apenas em termos abstratos, sendo necessária sua conceituação para o seu entendimento. Assim como para Koselleck, para Veyne a relação entre conceitos, fatos e teoria política e social é fundamental para a construção da ciência histórica (VEYNE, 1983).

Um conceito seria para Veyne, portanto, a constante que permitiria o historiador trabalhar diferentes contextos históricos ao longo do tempo. Tal constante, contudo, seria acompanhada de

variáveis que permitiriam especificar a respeito de qual imperialismo, *e.g.*, dentre tantos que existiram, aquele historiador faz referência.

No que tange ao ensino da história de Roma, a utilização do termo *imperialismo*, principalmente nos livros didáticos, deveria vir acompanhada das características específicas daquele processo histórico, como sua longa duração, a variedade de ações romanas para conquistar um território, as diferenças entre os processos de conquista no Oriente e no Ocidente e as múltiplas tipologias de resistência à conquista romana. Desse modo, o imperialismo não seria visto como um processo natural, mas sim uma construção humana. Estabelecido esse processo, o conceito de imperialismo ganharia profundidade histórica, uma vez que seria alocado temporalmente, o que propiciaria a diferenciação entre o imperialismo romano e o imperialismo britânico moderno, por exemplo. A utilização dos conceitos, invariantes pela natureza científica de sua produção, e suas variáveis temporais, permitem externar o peso de sua época na sua elaboração. Em outras palavras, as conquistas territoriais romanas, as quais, *grosso modo*, damos o nome de imperialismo romano, apresentavam, à época, um significado totalmente distinto do que entendemos como o imperialismo moderno britânico. Os conceitos, portanto, permitem que o historiador realize seu trabalho de generalizar (a partir do conceito de imperialismo, trans-histórico) especificando (o imperialismo *romano*). Nas palavras do próprio Veyne: “ora, o que é uma ciência, senão a determinação de constantes que permitem reconhecer a diversidade dos fenômenos?” (VEYNE, 1983 p. 8).

Tendo em vista as contribuições explicitadas acima, é relevante observar se o conceito de religião romana é minimamente trabalhado pelos livros didáticos, ou seja, se ao menos ele é explicado, ou se é apresentado o que a religião significava para os romanos. Uma breve explicação do que seria a religião para os romanos afastaria os alunos do anacronismo. Não obstante, também apresentaria ao estudante, ainda que brevemente, que a concepção atual de história não consiste apenas em narrar um acontecimento ou descrever uma ação, mas sim

explicá-los, conceituá-los, problematizá-los e mostrar suas variadas possibilidades de interpretações. Por fim, não seria exagero dizer que permitiria ao aluno ter contato com uma alteridade religiosa que abriria caminho para a percepção das diversas religiões presentes no mundo contemporâneo.

RELIGIÃO ROMANA: OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Um ponto crucial para a discussão de religiões em salas de aula e em livros didáticos seria a percepção de que se trata de um tema cuja abordagem historiográfica é justamente oposta à abordagem religiosa. Em outras palavras, a religião deve ser vista como parte de uma sociedade, e não como algo externo a ela, criada de forma sobre-humana. Tal vertente é representada por ícones do estudo de religiões, como William Paden (1992).¹⁰

Neste momento, entra em cena uma discussão tradicional sobre a Antiguidade nos livros didáticos nacionais.¹¹ Ela versa a respeito do reduzido número de especialistas e da dificuldade dos professores em se atualizar a respeito da produção internacional e, por vezes, serviu como pretexto para sua baixa qualidade. Contudo, com o avanço das pesquisas nacionais e os intercâmbios acadêmicos realizados, tal argumento não é mais válido. Utilizo aqui um artigo nacional que, a partir da relação estabelecida

entre sociedade e construção da religião apresenta as características básicas da religião romana. Refiro-me ao artigo “A Religião na *Urbs*”, escrito por Claudia Beltrão e disponível em uma coletânea escrita em português voltada para o grande público intitulada “Repensando o Império Romano”, organizada por Norma Musco Mendes e Gilvan Ventura (2006).

Um dos temas tratados por Beltrão versa sobre os limites do estudo da religião romana, que pode estar repleto de elementos a respeito dos quais temos pouco ou nenhum registro. Quando as fontes sobreviveram ao peso dos séculos, permitiram principalmente um estudo das práticas religiosas da elite e dos cultos públicos, e pouco nos permitem vislumbrar a religião privada e das massas, apontando para a questão: não seria mais correto falar em religiões romanas? Por fim, recorro à relevância dada aos rituais, que seriam os elementos mais bem documentados ao longo da história romana e, por isso, imprescindíveis para uma definição da religião romana (BELTRÃO, 2006, p. 137-138).

A compreensão de outros elementos da religião romana, contudo, permitiria uma definição mais segura a respeito deste tema. Um desses elementos é a relação entre os deuses e os homens que, segundo a autora, é digna de poucos registros literários, apesar de estar presente no cotidiano das pessoas e nos assuntos do Estado, nas seguintes formas: interpretação de auspícios; prodígios; declarações de guerra; celebrações triunfais; festivais; fundações de templos; eleições; assembleias; nos jogos etc. (BELTRÃO, 2006, p.139).

Se no mundo contemporâneo ocidental o Estado, desde a Revolução Francesa, tem firmado posição em sua laicidade, na Antiguidade Romana a realidade era distinta, uma vez que a guerra e a paz, por exemplo, conforme indicado acima, eram assuntos religiosos. Disso, depreende-se o quão imiscuídas estavam política e religião, o que configuraria um bom ponto de partida de discussão em sala de aula, tendo em vista que aborda um problema antigo, mas que ganha contornos contemporâneos passíveis de serem discutidos por jovens do Ensino Médio. Nos últimos anos, as questões de gênero,

¹⁰ A ideia de que a religião é uma construção social é muito bem trabalhada por Paden (1992), para quem a história da religião pode ser lida como a história dos objetos feitos sagrados por determinados grupamentos humanos. Em outras palavras, fica estabelecido um vínculo entre uma sociedade e sua religião, ou religiões, que impede a construção de um imaginário popular que as defina como algo natural, sobre-humano e previamente criado.

¹¹ José Otávio Guimarães acusou os livros didáticos de, até pouco tempo atrás, utilizarem manuais historiográficos escritos em fins do século XIX e início do XX como base para a apresentação de seus temas. Uma realidade que desde os anos 2000, com o avanço da internet, não mais se justifica, tendo em vista a facilidade para o acesso à novas fontes de documentos e bibliografia. Os estudos a respeito de religiões clássicas, e ele utiliza como exemplo a religião grega, seriam um instrumento para se criticar e dialogar com a nossa própria sociedade (GUIMARÃES, 2008, p. 10-13).

as lutas pelos direitos civis das comunidades LGBT e as relações estabelecidas entre grupos políticos e lideranças religiosas têm levado a uma discussão profícua a respeito dos limites estabelecidos entre os campos religiosos e políticos. Nosso alunado não está fora desse contexto, não sendo, portanto, essa tipologia de discussão algo desconhecido para ele.

Outro ponto que merece destaque e esboçaria uma fértil discussão em sala de aula é o respeito à alteridade religiosa. Para Claudia Beltrão (2006. pp. 146-152), tradição e inovação andavam lado a lado, pois assim como respeitava e absorvia novos cultos, a religião romana buscava manter as tradições do *mos maiorum*.¹²

A partir das características apresentadas por Beltrão, indica-se que, enquanto um conceito, a religião romana poderia ser definida como: uma forma de construir um mundo, com um sistema de linguagens, práticas e rituais que o organizam em um determinado espaço e tempo. Percebe-se, assim, a íntima relação entre sociedade e religião. Em um mundo que convive com casos cada vez mais explícitos de intolerância religiosa, a percepção da religião enquanto mais uma construção social, como diversas outras, seria importante para que o aluno pudesse buscar os meios de se elaborar uma sociedade que respeite as diferenças religiosas, conforme conjecturam os instrumentos normativos que regem a educação nacional. Portanto, ressalta-se a importância em se analisar uma manifestação cultural de outra temporalidade histórica dentro de seus contextos de produção, conforme defende a legislação educacional, como pode ser visto abaixo:

Situar as diversas produções da cultura – as linguagens, as artes, a filosofia, a religião, as ciências, as tecnologias e outras manifestações

sociais – nos contextos históricos de sua constituição e significação. (BRASIL, PCNEM, 2000. p. 28)

Ao relacionar a legislação educacional brasileira com as teorias sobre o uso de conceitos em história e a relação entre sociedade e religião, erigem-se as seguintes problemáticas que nortearão o estudo de caso aqui feito: há a preocupação em evidenciar o que era a religião romana para os romanos? Ou, mesmo, haveria o cuidado de apresentar a religião romana como plural? Quais características da religião romana são identificáveis nos livros didáticos? Quais anacronismos são vistos? Eles invalidam, prejudicam ou mascaram a construção do conhecimento? O conceito de religião é temporalmente estabelecido, ou seja, estabelece-se a perspectiva histórica que separa a religião romana da ideia de religião na contemporaneidade? De que forma a religião romana pode nos ajudar a discutir a intolerância religiosa da atualidade?

São estas as perguntas feitas aos exemplares recolhidos que, a partir deste momento, serão analisados.

ESTUDOS DE CASO: A RELIGIÃO ROMANA EM LIVROS DIDÁTICOS DO PNLEM

O Plano Nacional do Livro Didático para o Ensino Médio (PNLEM) é um instrumento criado pelo governo para cancelar os livros didáticos que estejam de acordo com os instrumentos normativos que regem a educação nacional, como a Constituição Federal de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, os Parâmetros Curriculares Nacionais e as Orientações Curriculares Nacionais. Além dessa face legal, o PNLEM¹³ analisa as metodologias empregadas na confecção dos livros, a pertinência científico-acadêmica das obras voltadas

¹² Considerado como o costume dos ancestrais, o *mos maiorum* era a origem das normas sociais estabelecidas pelos romanos, sendo, por isso, considerado o pilar da tradição romana. Disponível em: http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=Mos+maiorum&s.f.s2_parent=&search-go=Search Acesso em: 15 set. 2016

¹³ O PNLEM apresenta uma periodicidade trienal, sendo seu último exemplar o de 2015. O próximo será lançado em 2018. Nesse intervalo os livros aprovados pelo PNLEM recebem a chancela do governo federal.

para o público escolar e os objetivos que as obras traçam para o ensino de história. Desse modo, apesar de preocupado com a construção de uma educação crítica e cidadã, o PNLEM também demonstra ser um discurso produzido pelo Estado, que o utiliza como instrumento de poder.

Na relação entre a academia e o livro didático, o foco não deve recair sobre a profundidade ou obrigatoriedade de um determinado tema. Não se trata de exigir que um livro didático tenha o cuidado de discutir a religião romana exatamente como acadêmicos o fazem, mas sim de buscar entender a lógica de sua produção, suas vinculações teóricas e a forma como representa a religião romana. Ressalto que concordo com as ideias de Ana Teresa Marques e Gilvan Ventura, para quem o livro didático é, além de uma mercadoria de grande valor no mercado editorial, depositário do conhecimento que será fonte de consulta de alunos e professores e um elemento complexo que carrega em si um discurso, que precisa ser analisado de acordo com sua época de produção (2008, p. 23). Portanto, sua análise torna-se necessária, dentro da lógica deste artigo, para entender quais visões de mundo são associadas à religião romana.

Foram escolhidos três exemplares de grande circulação nas escolas do Rio de Janeiro, produzidos dentro da última década e que constam no PNLEM. Além do fato de terem constado no PNLEM, os livros tem características distintas que são relevantes para sua escolha. O livro escrito por Gilberto Cotrim, por exemplo, merece destaque, pois se encontra no mercado editorial há décadas, sendo, por isso, um discurso que alcançou uma grande abrangência na educação nacional. Já o livro de Patrícia Braick e Myriam Mota, que também consta no PNLEM, apresenta uma proposta de ensino de história que integra as páginas dos livros com um conteúdo digital amplo que, na teoria, atrelaria o conhecimento discutido nas páginas com a vida atual dos alunos. Por fim, foi escolhido um livro organizado por uma série de autores com profunda ligação com o meio acadêmico (Ronaldo Vainfas, Sheila de Castro Faria,

Jorge Ferreira e Georgina dos Santos), o que poderia desvendar uma grande preocupação desses autores em fazer a ponte entre a academia e a sala de aula.

Caso 1: “*História: volume único*”. (VAINFAS, Ronaldo; FERREIRA, Jorge; FARIA, Sheila; DOS SANTOS, Georgina. **História: Volume Único**. 2 Ed. São Paulo: Saraiva, 2014)

A parte de religião romana encontra-se no capítulo 5, intitulado *Mundo Romano*, e que se estende por 21 páginas (da página 58 até a 79). Neste caso, assim como nos demais exemplares aqui analisados, este capítulo seria dedicado aos alunos do primeiro ano do Ensino Médio. Atualmente é comum identificar duas propostas de currículo nas escolas do Rio de Janeiro. A primeira delas visa a trabalhar todo o currículo de História ao longo dos sete anos que englobam o segundo segmento do Ensino Fundamental e o Ensino Médio. Outra corrente buscar trabalhar o conteúdo de história no Ensino Fundamental e retomar as discussões, de forma mais profunda, no Ensino Médio. Dentro da primeira vertente, portanto, o conteúdo de História Antiga, e especificamente o de Roma, seria trabalhado com alunos do primeiro ano do Ensino Médio. Em escolas que seguem o segundo modelo de currículo, não se trabalha História Antiga no Ensino Médio.

O primeiro destaque do capítulo seria o próprio título. Não se trata de Roma, a cidade, tampouco do Império, mas sim de todo um Mundo, apontando para uma noção de universalidade da cultura romana pelo Mediterrâneo Antigo. Chama a atenção o fato de, na primeira página, haver um box¹⁴ logo abaixo do título do capítulo no qual os autores fazem menção ao surgimento de Jesus dentro do Império Romano (p. 58). Antes mesmo de apresentarem o que chamam de Mundo Romano, eles partem de uma religião monoteísta predominante no Brasil para iniciar a discussão sobre os romanos,

¹⁴ Um *box* geralmente é utilizado pelos autores para consolidar uma informação dada no corpo do texto ou para explicar um termo que pode ser de difícil entendimento para o aluno. Não raramente, um *box* também atua como uma ferramenta de apresentação de um tema que, apesar de relevante, não foi trabalhado no corpo do texto.

cuja principal marca religiosa foi o politeísmo. O peso do presente também é identificado na imagem de apresentação de Roma, uma cena do filme *Gladiator*,¹⁵ do já distante ano 2000. A representação inicial de Roma é feita sem qualquer preocupação em se discutir a imagem que é passada pelo filme. A Roma Antiga é apresentada ao alunado sob a ótica típica dos produtos dos mass media, que a representam como uma fonte de poder, fazendo uma associação entre esse poder e toda a ferocidade que envolve a imagem moderna dos gladiadores romanos. Contudo, esta tipologia de representação deveria, ao menos, ser questionada nas páginas de um livro didático, o que não acontece no livro analisado. Dessa forma, a imagem apresentada serve apenas como uma mera ilustração que cria, no limite, uma imagem de Roma intrinsecamente ligada à violência dos jogos gladiatórios.

A primeira menção a um aspecto da religião romana é a definição do pater familias enquanto chefe sacerdotal de sua família. Trata-se, no entanto, de um comentário extremamente simplório, como podemos ver a seguir: “Por também acumular a função de sacerdote do grupo familiar, era responsável pelo culto dos antepassados” (p. 61). Nesta apresentação, perde-se a chance de se indicar o caráter plural da religião romana, uma vez que não há a demonstração de que havia distinções entre a religião pública e a privada, sendo esta última extremamente diversa em suas práticas.

Na mesma página, mais uma vez, há um box com uma mera indicação de uma festa relacionada à religiosidade romana, conforme podemos ver abaixo:

No mês de janeiro de cada ano, os romanos realizavam, nos cemitérios, as parentálias, verdadeiros festins para celebrar a memória de seus parentes falecidos. Em cada epitáfio era comum registrar um breve histórico do morto, informações sobre seu clã e a maneira como

viveu sua vida; ao final usava-se a expressão: ‘*Hic situs est. Sit tibi terra levis*’ (Aqui jaz, que a terra te seja leve). No cemitério de sua cidade há expressões latinas em lápides? Elas aparecem em muitos túmulos? Por quê? (VAINFAS; *et al.*, 2014, p. 61)

Na passagem acima, parte-se de uma pretensa semelhança entre os túmulos romanos e os atuais, cuja possibilidade de ter epitáfios em língua latina advém mais da tradição católica luso-brasileira do que de uma influência romana. Há um salto no tempo que desconsidera outras influências que não as romanas e aloca o latim como uma herança direta e ininterrupta dos romanos, levando a uma ideia equivocada de proximidade com a Antiguidade que não se justifica.

Em um terceiro box, intitulado “Outra dimensão: Cultura” (p. 62), a partir de vestígios arqueológicos do Capitólio, os autores indicam que naquele monte foi erguido um templo em homenagem aos três principais deuses romanos: Júpiter, Juno e Minerva. É a primeira vez que o termo “religião romana” aparece, ainda que de forma indefinida, sendo apontado seu caráter sincrético, pois indica a carga de influência etrusca sobre a religião romana.

Até o momento, percebe-se que a religião romana sequer foi trabalhada, ou definida enquanto um conceito. Ela não passaria de um detalhe na vida dos romanos e parece estar fora de seu cotidiano. Nenhuma das características básicas da religiosidade romana foi apresentada, como os festivais, os ritos e os auspícios. Mesmo em uma tipologia de história que beneficia a política, seria muito importante a apresentação da relevância dos auspícios para o cotidiano político de Roma. Pautar todo um ensino de Roma com base em sua história política e não estabelecer a íntima relação entre religião e política é contraditório e anacrônico, tendo em vista que se aplica a moderna visão de separação entre esses dois campos para um período na qual ela não existia.

O espaço dedicado à religião romana é ainda desvalorizado se comparado ao destaque dado ao cristianismo. Foram três boxes que comentaram aspectos da religiosidade romana, e não da própria

¹⁵ **GLADIATOR**. Direção: Ridley Scott. Produção: Douglas Wick, David Franzoni, Branko Lustig. Intérpretes: Russel Crowe; Joaquin Phoenix e outros. Roteiro: David Franzoni Música: Hans Zimmer; Lisa Gerrard. Los Angeles: Universal Pictures, 2000. 1 DVD (155 min).

religião em si ou do conceito de religião. Tendo em mente que um *box* é uma parte complementar de um texto, percebe-se o caráter de supérfluo da religião romana no livro didático analisado. Pode-se entender esta lógica em um livro que privilegie a política romana. Seria, portanto, uma questão de recorte de escolha do campo histórico com o qual os autores definiram sua linha de escrita. Contudo, ao se analisar o espaço dado ao cristianismo percebe-se que não se tratou de uma escrita voltada apenas para a política.

Enquanto a religião romana sequer é definida, o capítulo dedica mais de uma página inteira ao cristianismo em um tópico intitulado: “O cristianismo: de Jesus aos mártires” (p. 70). Ao contrário do politeísmo, relegado a um *box*, o cristianismo faz parte da divisão do capítulo, sendo o tema do item número quatro, o penúltimo do texto sobre o Mundo Romano. Para um leitor mais inexperiente, como nosso aluno do Ensino Médio, esta divisão de capítulo pode levar à conclusão de que o cristianismo surge dentro de um vácuo religioso existente no Império Romano.

Além disso, o texto apresenta o martírio como um tema preponderante do cristianismo, quando na verdade trata-se de uma temática secundária. Os mártires são destacados em dois momentos: no título do tópico 4, “Cristianismo: de Jesus aos mártires” (p.70); e no *box* do fim do tópico, “Gladiadores, feras e mártires na Roma Imperial” (p. 71). Seguindo nesse caminho de desvalorização da religião romana e valorização do cristianismo, os jogos gladiatoriais são simplesmente retirados de seu contexto religioso de fundação, pois teriam surgido como um elemento do programa ritual de ritos funerários em homenagens aos antepassados, e passam a ser representados como a imagem do gladiador de Russel Crowe (p. 58), um exemplo de força, ferocidade e poder que marcaram a Roma Antiga (GARRAFONI, 2005)

A associação direta entre gladiatura e mártires cristãos remete a uma generalização abusiva que distorce o ensino deste tema. Ela é fruto de uma invectiva cristã de história que já foi profundamente debatida e criticada na historiografia. As chamadas

“perseguições” romanas não foram sofridas exclusivamente pelos cristãos. Não se nega a existência de repressões religiosas romanas, ainda que pontuais, contudo, tais ações, da forma como são apresentadas no livro didático, parecem criar a imagem de que os cristãos foram os alvos escolhidos pelos romanos para serem jogados às feras indiscriminadamente, sem se levar em conto o contexto político-religioso da época. Dessa forma, acaba por ser descartada uma das principais características da religião romana, sua receptividade a novas práticas religiosas.

O conceito de religião romana, portanto, não é trabalhado nesta obra, e qualquer outra característica além do politeísmo não é sequer citada. O livro praticamente silencia-se a respeito da religião romana, que pode ser entendida pelos alunos como algo secundário ou de menor relevância para os romanos. Percebe-se que esta configuração de discussão sobre a religião romana não é um simples reducionismo, que muitas vezes é necessário para a discussão historiográfica em nível escolar, mas sim uma grave distorção da religião romana.

Caso 2: “*História: das cavernas ao terceiro milênio*” (BRAICK, Patrícia Ramos & MOTA, Myriam Becho.

História: das cavernas ao terceiro milênio. 4 Ed.
São Paulo: Moderna, 2012.)

O livro dedica dezenove páginas ao estudo de Roma em um único capítulo intitulado “O esplendor de Roma” (p. 97-116). A primeira parte (p. 98) dedica-se à demonstração da atualidade do estudo de Roma, tendo em vista que ela seria, nas palavras das autoras: “a gênese de nossa própria sociedade” (p.98). Esta afirmação viria, em parte, devido ao peso de Roma na construção do mundo contemporâneo, conforme pode ser visto na afirmação: “Afinal, foi em Roma que se desenvolveu o latim, língua da qual derivam muitos dos idiomas modernos, o regime republicano, o direito e outros elementos ainda presentes no mundo contemporâneo” (p. 98). Na forma como é apresentado, parece que os elementos jurídicos, políticos e culturais citados pelas autoras ainda estão em voga no século XXI com

as mesmas características antigas. Parte-se de apresentações conceituais típicas do contexto romano, mas que foram profundamente alteradas ao longo dos anos, sendo muitas vezes inteiramente distintas de seus significados originais. A República Romana, por exemplo, não está mais presente no mundo contemporâneo. Isso é totalmente diferente de afirmar que a ideia de república foi criada em Roma e difundida, alterada e aperfeiçoada ao longo dos tempos até sua aplicação nos dias de hoje.

O cenário construído acima, ainda que em poucas palavras, produz uma sensação de proximidade do aluno com o cotidiano romano, uma vez que traça de forma linear o caminho percorrido pela herança cultural romana desde a Antiguidade até a Contemporaneidade. Essa ideia de proximidade da atualidade com a Roma Antiga já foi amplamente discutida e criticada por Lynette Mitchell (2011), Mary Beard e John Henderson (1998) e Simon Goldhill (2007), dentre outros, em obras que indicam que seria relevante para o estudo da Antiguidade buscar estabelecer suas diferenças, e não apenas suas semelhanças com o mundo atual, tendo em vista o caminho tortuoso que os elementos culturais antigos percorreram até a atualidade. Ao privilegiar as continuidades e relegar as diferenças a um segundo plano, as autoras contradizem os próprios PCN's, segundo os quais seria indispensável para a história: "Estabelecer relações entre continuidade/permanência e ruptura/transformação nos processos históricos" (BRASIL, PCNEM, 2000, p. 28)

A segunda seção de destaque do capítulo que merece análise intitula-se "A força do poder espiritual" (p. 107). Destaco duas características desse título. Em primeiro lugar, ele parte de uma questão meta-histórica e etérea, a espiritualidade, para se referir a uma religião que, conforme foi visto acima, deve ser entendida como uma construção social. Em segundo lugar, em momento algum há a indicação de qual religião as autoras apresentariam. Tendo como base a ideia de que a religião romana oficial foi por séculos politeísta e que o capítulo versa sobre Roma, subentende-se que ele seria o foco do tópico, o que não ocorre, uma vez que o trecho dedica-se ao cristianismo. Mais uma vez, o silêncio a respeito do politeísmo romano faz-se presente.

Em um capítulo dedicado principalmente aos acontecimentos políticos dos romanos, o silêncio a respeito das relações da religião oficial com os cargos republicanos é ensurdecador para os especialistas em Antiguidade. Não obstante, fica difícil compreender como se valoriza a imagem de Augusto sem explicar os motivos de sua divinização. Segundo as autoras, "com esse título [de Augusto] o imperador passou a ser cultuado como um deus" (p. 105). Quais seriam os motivos da elevação de Augusto à categoria de deus? Isso teria ocorrido antes ou depois da morte dele? De que forma este título conferia a ele poderes políticos e/ou religiosos? Essas seriam perguntas que poderiam desenvolver melhor a relação da política com a religião no principado de Augusto.

O tópico termina com a perseguição sofrida pelos cristãos até o Édito de Milão de 313, feito pelo imperador Constantino e que definiu a liberdade de culto aos romanos. Mesmo nesse ponto, o interesse dos cristãos sobrepõe-se aos dos demais grupos religiosos, tendo em vista que o referido édito concedeu liberdade de culto a todos os romanos, e não apenas aos cristãos, conforme está especificado no livro (p. 107). Ignorar que havia outras comunidades religiosas dentro do Império, e que estas também foram agraciadas com a publicação do referido édito, distorce o ensino de história a ponto de criar uma visão que concentra toda a religião do Império Romano ao redor dos cristãos. Ao abordar o tema com o foco sobre o cristianismo e sua luta para suplantir o politeísmo, o texto nega a possibilidade de um ensino de história que supere "visões redutoras e segmentadas de mundo", conforme pretende o próprio Guia do PNLD (2014, p.17). Ir além de uma visão redutora e maniqueísta de mundo seria fundamental para que o alunado pudesse compreender e criticar o mundo atual em toda sua complexidade.

Após o fim das páginas sobre a história política de Roma, surgem duas páginas a respeito da cultura e do cotidiano romano (p. 108-109). Esta divisão aponta para uma visão de mundo que separa as esferas políticas, culturais e religiosas dos romanos, o que simplesmente mostra-se inadequada para o estudo da sociedade romana. Os temas trabalhados

nesta subdivisão do capítulo estão ordenados após a seção que trata da “Queda de Roma” (p. 107). Tal divisão passa a uma ideia de que aspectos como a religião e a literatura não estavam interligados aos acontecimentos políticos romanos. A primeira frase deste segmento do livro é digna de comentário: “a cultura romana recebeu contribuições dos mais diversos povos” (p.108). A partir deste momento as autoras demonstram como a religião romana recebeu influências de outros povos, como os etruscos. O que questiono neste tipo de apresentação sobre a religião romana é justamente o fato de esses argumentos terem sido totalmente ignorados ao longo das páginas anteriores. Se a cultura (incluindo nela a religião) romana era receptiva a novos elementos culturais, o que fez os romanos perseguirem outras religiões? Se havia esta miscigenação cultural, por que ela não foi destacada quando o livro tratou a respeito das invasões germânicas (p.107)? Essas invasões não teriam transformado o Império em termos culturais? Tais assuntos não deveriam ser compartimentados, tendo em vista que tinham profunda ligação com o cotidiano político romano, que era o foco do livro.

Necessário ressaltar que houve, ao menos, a indicação de que a religião romana foi construída socialmente e de forma processual, o que enriquece o debate com o alunado e impede que ele veja religiões como algo sobrenatural e previamente existente à presença humana no mundo. Outro ponto positivo na apresentação da religião romana é a correta atribuição dos jogos de gladiadores a cerimônias fúnebres religiosas em homenagem aos antepassados. Isso demonstra que tais ritos se desgarraram de seus aspectos religiosos para serem difundidos pelo império com um novo significado que pouca relação guardava com seu sentido original. O trecho em questão é bastante elucidativo e tem grande relevância para evidenciar que a imagem difundida sobre a gladiatura no mundo contemporâneo não tem relação com sua criação, conforme podemos ver abaixo:

Os combates de gladiadores tinham, inicialmente, uma função religiosa. [...] Com o passar do tempo, esses acontecimentos foram

perdendo seu vínculo com a religião e se transformaram em espetáculos públicos patrocinados pelos imperadores ou por representantes da nobreza (BRAICK & MOTA, 2012, p. 109).

Apesar de trabalhar a relação entre jogos gladiatórios e religião, em momento algum o texto trata a religião romana como um conceito que precisa ser alocado em seu contexto de produção. Dessa forma, o livro assemelha-se às demais obras aqui analisadas, pois ignora qualquer tentativa de definição a respeito do que seria a religião romana.

O livro ainda apresenta ao aluno o calendário romano sem, contudo, fazer qualquer menção de sua íntima relação com a religião romana e as eleições, relegando ao segundo plano as características básicas desse instrumento de marcação do tempo. A apresentação do calendário romano tenta demonstrar sua íntima relação com o calendário atual, conforme pode ser visto abaixo:

Um exemplo da presença romana na sociedade atual pode ser notado na contagem do tempo. [...] Além disso, César reajustou o calendário com bases em pesquisas astronômicas e dividiu o ano em 12 meses, correspondentes a 365 dias e 6 horas. Era o calendário Juliano, modificado somente em 1582 pelo papa Gregório XIII (p. 108)

No trecho acima, o livro parte da ideia de que o calendário juliano é ainda muito próximo do calendário atual, ou seja, demonstra a permanência cultural da sociedade romana nos dias de hoje. Contudo, o trecho deixa de evidenciar a profunda ligação dos calendários com a estrutura religiosa romana, uma vez que omite a informação de que Júlio César somente teve poder para realizar esta mudança porque era o *Pontifex Maximus* da religião romana. Não era seu poder político que o credenciava a realizar a consecução de um novo calendário, mas sim seu poder religioso. Estas relações permitiriam desvelar uma íntima relação entre aspectos que hoje são tratados como distintos entre si.

Em uma percepção geral do capítulo, não há a definição do que se tratava a religião romana, que tampouco é vista como um conceito, assim como não são estabelecidas discussões que permitam

discutir a tolerância religiosa, uma vez que a religião romana absorveu aspectos de diversos povos. Pelo contrário, ressalta-se a perseguição sofrida pelos cristãos, sem ao menos contextualizar os motivos do cristianismo ser perseguido, assim como não se comenta o fato de que o cristianismo não foi a única religião a sofrer sanções legais, ignorando a multiplicidade de um Império que se estendia por todo o Mediterrâneo antigo.

Caso 3: “*História Global: Brasil e Geral*” (COTRIM, Gilberto. **História Global: Brasil e Geral**. 9 Ed. São Paulo: Saraiva, 2008.)

O terceiro livro dessa análise parte da atualidade de elementos culturais romanos como: o latim, o direito, a arquitetura e as instituições jurídicas e políticas. Mais uma vez, é estabelecida uma ponte direta entre o passado e o presente, sem sequer pensar em suas idas e vindas, conforme já foi amplamente discutido neste artigo até o momento.

A seção concernente à religião romana recebe um título específico, “Do politeísmo ao Deus Único cristão”, e se estende por duas páginas (p. 99-100) do capítulo 9 (p. 90-103). Em uma observação preliminar, percebe-se que o politeísmo é definido por letras iniciais inteiramente minúsculas, enquanto que o “Deus Único” recebe letras iniciais maiúsculas, o que seria desnecessário, tendo em vista que o título parece destacar que o cristianismo tem um deus apenas, em contraposição ao politeísmo. Esse deus cristão seria mais um deus dentre outros tantos dentro do ambiente romano e não justificaria a utilização da letra maiúscula, pois não estaria especificando seu nome. Além disso, não há justificativa plausível para a palavra “único” vir com a primeira letra maiúscula. Essa sentença, portanto, acompanha a lógica de uma seção do livro feita para engrandecer o cristianismo e diminuir o politeísmo no cotidiano romano.

Além da questão das letras utilizadas no título, percebo no trecho (p. 99) uma seta temporal que caminha a partir do politeísmo em direção ao monoteísmo judaico-cristão, indicando uma evolução

que levou os romanos a adotarem o cristianismo após terem tido sua fase politeísta. Essa perspectiva religiosa já foi abandonada por antropólogos e historiadores, que a consideram ultrapassada e digna de uma visão de mundo típica do crepúsculo do século XIX e do alvorecer do XX (BELTRÃO, 2006, p. 140). Nessa visão, Roma passaria por estágios de desenvolvimento de sua religião até alcançar a fase cristã, que seria o ápice do desenvolvimento religioso monoteísta.

Mesmo nesse cenário, há aspectos da religião romana que são trabalhados conceitualmente, como o termo politeísmo. Contudo, esta definição reduz o politeísmo romano a uma mera cópia do politeísmo grego, como pode ser visto quando o autor coloca lado a lado os deuses romanos e seus equivalentes gregos (p. 100). Essa ação de reduzir o politeísmo romano a uma adaptação do politeísmo grego representa uma desconsideração em relação à identidade cultural dos romanos e uma visão historiográfica helenocêntrica já superada. Não se nega a influência cultural de povos contemporâneos aos romanos, contudo isto não significa dizer, como pretende o quadro comparativo aqui citado, que deuses gregos receberam outro nome romano e foram adorados pelos mesmos motivos na Grécia¹⁶ e em Roma. Ela ocorre justamente em um instrumento, o livro didático, que deveria prezar pela valorização cultural de outros povos para que o aluno possa perceber que culturas são construídas socialmente e reconhecidas por sua identidade.

Apesar dessas associações, este é o exemplar no qual identifico a maior variedade de características básicas da religião romana. Há a preocupação em definir o caráter público da religião romana e indicar uma pluralidade de religiões no Império Romano, diferenciando a religião pública da religião privada (extremamente plural). No entanto, à religião popular associa práticas chamadas de magia

¹⁶ Necessário dizer que o livro ignora que as cidades-estados gregas adoravam seus deuses cada uma a sua maneira, havendo, inclusive, uma variação nos nomes de cada deus nas cidades que prestavam seu culto.

e proteção sobrenatural (p. 99), como se isso não fosse uma característica básica de grande parte das religiões, inclusive as monoteístas. Tal ação apresenta uma visão preconceituosa de sociedade e de religião, pois associa a religião oficial à elite da população e as práticas de magia às ditas “pessoas comuns” (p. 99), conforme pode ser visto abaixo:

Além da religião oficial, seguida predominantemente pelos cidadãos de posição social elevada, havia também as crenças ligadas à religiosidade popular, mantida principalmente pelas pessoas comuns (pobres, escravos), que, por meio de rituais de magia, buscavam a proteção sobrenatural contra os males e a violência do cotidiano. (p. 99)

A divisão estabelecida pelo trecho acima tem um viés econômico que serve para justificar práticas religiosas. Essa metodologia, contudo, não é aplicada quando o autor trabalha o desenvolvimento do cristianismo. Destaca-se, ainda, que o autor ignora o fato de que pouco se sabe a respeito da religiosidade popular romana, tendo em vista que foram deixados escassos registros.

Como se mostrou comum nas obras analisadas, o terceiro exemplar dessa análise também ressalta o cristianismo dentro da parte dedicada à religião romana. O ápice de valorização dos cristãos e desvalorização da religião romana aparece quando ele chama os atos cristãos de resistir às perseguições como um “ato heroico” (p. 100). Divide-se de forma maniqueísta politeístas e cristãos, sendo, no limite, uma divisão entre romanos e cristãos, ignorando-se o fato de que muitos cristãos eram romanos e, sobretudo, desconsiderando as pesquisas e a produção acadêmica sobre as religiões antigas.

A narrativa histórica a respeito da religião romana recebe contornos ainda mais cristãos quando é introduzido o termo “pagão” (p. 100). Em três trechos do livro, é possível perceber a mudança de tom do autor em relação a este termo, cuja primeira aparição destaque abaixo:

A oposição dos cristãos à religião oficial de Roma, aos cultos pagãos tradicionais e ao culto à pessoa do imperador. (p. 100)

No trecho acima, o uso do termo pagão justifica-se pelo fato de ser uma frase que apresenta o ponto de vista dos cristãos, que viam os cultos do politeísmo como pagãos. Esta utilização do termo, nesse caso, torna-se, portanto, adequada.

Como o trecho acima se refere a um termo que pode ser de difícil compreensão para o alunado, o autor teve o cuidado de estabelecer um glossário ao fim da página, que pode ser visto abaixo:

Pagão: nome atribuído pelos cristãos, aos povos não-cristãos, que não eram batizados e, em geral, adoravam vários deuses (politeísmo). (p. 100)

O texto acima faz uma definição simples e de fácil entendimento para o estudante típico do ensino médio, que ainda necessita de auxílio para o entendimento de algumas palavras. O problema na utilização do termo pagão, contudo, surge em sua última aparição nesta seção, conforme pode ser visto abaixo:

Em 380, o cristianismo passou a ser considerado a religião do Estado, quando o imperador Teodósio recebeu o batismo cristão. Cerca de uma década depois, os cultos pagãos foram proibidos, e o cristianismo tornou-se, efetivamente, a religião oficial de Roma, promovendo a organização da Igreja Católica, que construiu sua hierarquia tendo como modelo a estrutura administrativa do império (p. 100).

É perceptível, para um leitor mais atento, que autor se coloca como cristão ao definir os cultos politeístas como pagãos. Afinal, ele havia acabado de definir o termo pagão como uma terminologia típica dos cristãos. Portanto, percebe-se todo um olhar baseado na invectiva cristã que desvaloriza o politeísmo e atribui a ele elementos negativos, ao mesmo tempo em que valoriza os elementos da religião cristã.

CONCLUSÕES

O primeiro objetivo deste artigo foi identificar se os livros analisados apresentam, ainda que minimamente, uma definição do que seria a religião romana, ou seja, se a definem em termos conceituais.

Nesse caso, os três livros aqui analisados falharam de forma indiscutível, pois sequer se esforçaram em apresentá-la enquanto conceito. Na esteira desse erro, surgem outros, também identificados nas três obras analisadas, como o fato de não problematizarem em momento algum o conceito de religião romana, ficando circunscritos a apresentações reducionistas e extremamente generalizantes. Subentendem que o conceito de religião é algo definido para o aluno e, além disso, que a ideia de religião do século XXI é a mesma da Antiguidade. Assim, toda a discussão a respeito da relevância em se estudar os conceitos históricos dentro de seus contextos de produção esvai-se.

Nesse sentido, impede-se a construção de um conhecimento que leve em consideração as relações entre identidade e alteridade, contrariando a própria legislação educacional citada nestas páginas. Não apenas a percepção da alteridade é negada, como também a própria discussão sobre a tolerância religiosa é tolhida, pois não há o reconhecimento da religião romana enquanto um sistema de crenças e valores construído pelo ser humano e que perdurou por séculos. Caminha-se, portanto, para uma história factual e não problemática.

Recorro a Fernand Braudel (2013, p. 47) quando definiu que a História Antiga seria um dos campos mais adequados para uma produção historiográfica processual, tendo em vista a longevidade das sociedades romanas e grega e a necessária variedade documental para seu estudo. Esse caráter é simplesmente desvalorizado pelos livros aqui analisados.

A respeito das características da religião romana, destaca-se que algumas delas foram identificadas, mas não de forma suficiente para estabelecer um quadro que apontasse aquela soma de características como uma religião. As características que pude observar em pelo menos dois livros foram: os auspícios (Casos 2 e 3), a interação da religião romana com outras regiões (Casos 1, 2 e 3) e o politeísmo (Casos 1, 2 e 3). São poucos elementos em comum, o que mostra o desconhecimento dos autores em definir as características básicas da religião romana.

Além disso, as características que foram apresentadas em momento algum foram vistas como pertencentes a um mesmo sistema de valores e crenças construído socialmente ao longo do tempo.

A percepção da religião romana como uma religião plural tampouco é identificada. Apenas indica-se que havia a religião oficial e a religião privada (Casos 2 e 3), contudo em momento algum isso é explicado ou desenvolvido. Neste ponto, não se trata nem de utilizar conceitos de forma anacrônica, mas sim de deixar nosso alunado em uma escuridão cognitiva, afinal, seria nosso aluno capaz de compreender o que é uma religião oficial e como ela diferencia-se de uma religião privada? Muito provavelmente não, visto que estas tipologias religiosas não são frequentes atualmente.

Não há como deixar de notar, nos três livros analisados, a hipertrofia dos tópicos dedicados ao cristianismo e a redução do próprio politeísmo. Nesta lógica, a religião romana era, no limite, cristã e, assim, o politeísmo aparecia como algo de menor relevância para os romanos. O surgimento do cristianismo, em alguns momentos, é diretamente associado à queda do império, recrudescendo uma corrente historiográfica que remete ao fim do século XVIII. Ainda que o cristianismo possa ser aventado como uma das razões para as transformações políticas e sociais do Império Romano no século V, seu peso nessas transformações já foi devidamente relativizado ao longo das últimas décadas. Assim, não há motivos aparentes para se reproduzir uma corrente historiográfica superada sem abordar novas possibilidades de interpretação a respeito da relação cristianismo e Império Romano. Isso apenas afasta o livro didático da produção acadêmica atual.

Em suma, além do panorama revelado acima, ressalto que os exemplares de livros didáticos aqui analisados não permitem identificar as preocupações que os próprios autores externam em suas falas de apresentação nas obras. Apesar de se preocuparem em fazer os elos com o presente, realizam tais conexões sem considerar devidamente o peso do tempo no significado dos conceitos e, acima de tudo, não desvelam a natureza plural da religião romana, impedindo, dessa forma, que o aluno tenha

acesso a um mundo religioso mais diverso e aberto à coexistência de variadas formas de religião. O que poderia ser uma ode à diversidade religiosa transforma-se em uma propaganda cristã e sua pretensão luta contra os não-cristãos. Definitivamente, a religião romana ia muito além da dicotomia politeísmo x cristianismo presente nos livros analisados.

BEYOND THE DICHOTOMY POLYTHEISM X CHRISTIANITY: A CASE STUDY ON ROMAN RELIGION IN BRAZILIAN SCHOOLBOOKS

Abstract: Roman religion has been studied in scholarly debates about Antiquity. This is a concept that offers all sorts of interpretation and numerous characteristics. So, this article aims, first of all, to deal with the actuality of the discussion as well as to define some basic features of Roman religion by theoretical discussions that rely on the history of concepts. In a second moment, the aim is to identify if these basic characteristics established by historiography are applied during the production of history's school textbooks.

Keywords: Roman religion, Antiquity, Schoolbooks, History of concepts.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- BELTRÃO, Cláudia. A Religião na *urbs*. In: MENDES, Norma M.; SILVA, Gilvan V. (org.) **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006, p. 137-159.
- BELTRÃO, Cláudia. MARQUES, Juliana. B.; TACLA, Adriene. B.; MENDES, Norma. M. **A Busca do Antigo**. Rio de Janeiro: Nau, 2011.
- BEARD, Mary. HENDERSON, John. **Antiguidade Clássica**: uma brevíssima introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BITTENCOURT, Circe. M. F. **Ensino de História**: fundamentos e métodos. 3ª Ed. São Paulo: CórteX, 2009.
- _____. (org.). **O saber histórico na sala de aula**. 12 ed., 2ª Reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.
- BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Média e Tecnológica. **Parâmetros curriculares nacionais**: Ensino Médio. Brasília: MEC/SEMTEC, 2000.
- BRASIL. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica **Guia de livros didáticos**. PNLD 2015: História: Ensino Médio. Brasília: MEC, 2014.
- BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- GARRAFFONI, Renata S. **Gladiadores na Roma Antiga: dos combates às paixões cotidianas**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.
- CHEVITARESE, André. L. CORNELLI, Gabriele. SILVA, Maria. A. O. (Org.). **A tradição Clássica e o Brasil**. Brasília: ARCHA-UNB/Fortium, 2008.
- FUNARI, Pedro. P. A. A importância de uma abordagem crítica da história antiga nos livros escolares. In: **Revista Historia Hoje**, São Paulo, n. 4, 2004.
- GOLDHILL, Simon. **Amor, sexo e tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- GONÇALVES, Ana. T. M. SILVA, Gilvan. V. O Ensino de História nos livros didáticos brasileiros: balanço e perspectivas. In: CHEVITARESE, André. L. CORNELLI, Gabriele. SILVA, Maria. A. O. (Orgs.). **A tradição Clássica e o Brasil**. Brasília: ARCHA-UNB/Fortium, 2008, p. 21-34.
- GUIMARÃES, José O. Apresentação In: CHEVITARESE, André L. CORNELLI, Gabriele. SILVA, Maria. A. O. (Org.). **A tradição Clássica e o Brasil**. Brasília: ARCHA-UNB/Fortium, 2008.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 5 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Constituição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.
- LORAU, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, Augusto (Org.) **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 57-70.
- MITCHELL, Lynette. Em busca da Antiguidade. In: BELTRÃO, Cláudia. MARQUES, Juliana. B. TACLA, Adriene. B. MENDES, Norma. M. **A Busca do Antigo**. Rio de Janeiro: Nau, 2011, p. 133-160.
- PADEN, W.E. Interpretative Frames/As Society, So Religion. In: _____. **Interpreting the Sacred. Ways of Viewing Religion**. Boston: Beacon Press, 1992, p. 1-14; 28-47.
- SILVA, Gilvan. V. Simplificações e Livro Didático: um estudo a partir dos conteúdos de História Antiga. In: **Héla-de**, Niterói, Número Especial, 2001, p. 19-24.
- VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Tema Livre

AS MULHERES DE OVÍDIO: *PUELLAE, FEMINAE, MULIERES, DOMINAE ET AMICAE*

ANA LUCIA SANTOS COELHO¹

Resumo: A *Ars Amatoria*, escrita pelo poeta latino Ovídio, é uma espécie de manual de galanteio no qual o autor apresenta conselhos amorosos aos homens e mulheres que viviam na Roma do imperador Augusto. A fim de transmitir os seus ensinamentos, o poeta organizou a obra em três livros, sendo os dois primeiros dedicados ao sexo masculino e o terceiro, ao sexo feminino. Esse último livro, aliás, se destaca no conjunto da obra, uma vez que Ovídio, mesmo inserido em uma sociedade fortemente patriarcal e adepta das hierarquias, coloca as mulheres em lugares de protagonismo. Ao realizar essa divisão mais fluida entre os gêneros, distancia-se das perspectivas literárias dominadas pela percepção masculina, que rotulam as mulheres como inferiores devido apenas às demarcações biológicas. Nesse sentido, o objetivo desse artigo é analisar as representações femininas construídas por Ovídio, bem como as relações amorosas protagonizadas pelas mesmas. O referencial teórico e a metodologia empregadas foram, respectivamente, o da História Cultural e a Análise de Conteúdo.

Palavras-chave: Principado de Augusto, Ovídio, Representações, Mulheres.

INTRODUÇÃO

Públio Ovídio Naso nasceu na cidade de Sulmona, território a leste de Roma, em 20 de março de 43 a.C. Filho de uma próspera família equestre, frequentou as melhores escolas de retórica visando a uma carreira em direito e política. Exerceu cargos administrativos e judiciários que logo abandonou para se dedicar à carreira literária.

Ao ingressar no mundo da poesia, estabeleceu relações com os maiores poetas de Roma à época, tais como Virgílio, Horácio e Propércio, que influenciaram a elaboração da maior parte de suas obras. Obras que, aliás, materializaram a “acidentada” e diversa trajetória de vida do poeta, como nos revela Castilho (1862, p. XXIV): “Três pessoas houve no grão poeta romano: o jovem, com todos os seus verdores e venturas; o homem, com toda a sua inteligência e saber; o velho, com todos os seus desencantos e desgraças”.

Com base nessa divisão etária, temos, portanto, as três fases do legado poético de Ovídio. A primeira, segundo Volk (2010, p. 6), está situada entre

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto sob orientação do Professor Dr. Fábio Faversani. É membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/UFOP). E-mail para contato: ana.scoelho@hotmail.com.

a metade do ano 20 a.C. e o final de 2 d.C., e envolve a publicação de uma série de textos poéticos e trabalhos mais curtos pertencentes ao gênero elegíaco, como as *Heroides*, os *Amores*, uma conhecida tragédia perdida denominada *Medea* (Medéia), e o ciclo didático compreendendo a *Ars Amatoria* (Arte de amar), os *Medicamine Faciei Femineae* (Cosméticos para o rosto) e os *Remedia amoris* (Remédios de amor).

A segunda fase, isto é, a da idade adulta, situa-se entre 2 e 8 d.C., e foi marcada pela composição de duas grandes obras, “[...] as *Metamorphoses* (*Metamorfoses*) e os *Fasti* (Fastos), encerrando-se abruptamente com a sentença do imperador Augusto de banimento do poeta para a ilha de Tomos, no Mar Negro” (TARRANT, 2006, p. 14).

A terceira e última fase, a da velhice do poeta, refere-se aos anos do exílio (8-17 ou 18 d.C.), nos quais ocorreu a redação dos “[...] cinco livros de *Tristia* (Tristes), os quatro livros das *Epistulae Ex Ponto* (Cartas Pônticas) e o poema *Ibis* [...]” (TARRANT, 2006, p. 14).

O fato de Ovídio ter escrito obras tão diversificadas transformou-o em um poeta respeitado e admirado pelos estudiosos contemporâneos. Nesse sentido, McNelis (2009, p. 397) destaca a riqueza poética do autor: “[...] o brilhante uso que Ovídio faz, por exemplo, do mito, do gênero, da psicologia e da retórica torna os seus poemas alguns dos mais ricos de arte antiga que possuímos”.

A *Ars Amatoria*, escrita por Ovídio em sua juventude, mais especificamente entre os anos I a.C. e I d.C., é a fonte utilizada nesse artigo. Inserida no gênero elegíaco, pode ser considerada um manual de galanteio, um trabalho sobre a sedução do qual é possível extrair informações sobre a vida cotidiana em Roma. Ao escrever essa obra, o poeta faz uso do humor e da ironia para cantar o amor e os relacionamentos amorosos, tratados como uma espécie de jogo sujeito a um conjunto de regras próprias. A própria divisão do livro, aliás, é pautada na organização dessas estratégias e no interesse do poeta em ensinar a sedução a seus leitores.

Ovídio destinou os dois primeiros dos três livros que compõem a *Ars Amatoria* especificamente aos homens, convocando-os a aprender as táticas

de conquista do amor feminino. Na abertura do livro I, o poeta faz o seu convite inaugural: “Se ainda alguém neste povo a arte de amar ignora, leia-me: os versos meus o farão mestre agora” (*Ars Am.*, I, 1-2).²

Após o chamado, delimita o curso a seguir e as metas a serem alcançadas:

Vem, recruta do Amor, aprende em que lugar escolherás sem custo objeto a que adorar; depois te ensinarei como vencê-la possas; por fim como alongar essas delícias vossas. Eis meu campo, eis o circo, o circo festival, onde arrojo a baliza o coche triunfal! (*Ars Am.*, I, 36-41).³

Podemos inferir, assim, três importantes proposições de Ovídio aos aspirantes do amor: a) eleger aquela com quem se pretendem relacionar; b) conquistar o amor desejado; e c) manter o amor conquistado.

Para atingirem a primeira proposição, ainda no início do livro I, o poeta ressalta que os homens não poderiam simplesmente acreditar que “a sua amada surgiria como uma dádiva dos deuses”. Ao contrário, se desejassem encontrá-la, deveriam procurar em lugares específicos da cidade de Roma, caracterizados pela movimentação, pelas festividades e pelas possibilidades de encontro: “És livre? Eraras à toa? Escolhe a afortunada a que possas dizer: ‘És tu quem só me agrada’. Não creias que do céu te baixe tal mulher; sobre a terra a procura: encontra-a quem a quer” (*Ars Am.*, I, 42-45).⁴

O que credenciava Ovídio, entretanto, a se arrogar o direito de ensinar a arte de amar? O poeta deixa claro que toda a sua sabedoria advinha da prática, motivo pelo qual se julgava experiente

² *Si quis in hoc artem populo non nouit amandi, Hoc legat et lecto carmine doctus amet.* Os trechos da *Ars Amatoria* retirados da tradução de Antônio Feliciano de Castilho foram modernizados visando a fins didáticos.

³ *Qui noua nunc primum miles in arma uenis. Proximus huic labor est placitam exorare puellam; Tertius, ut longo tempore duret amor. Hic modus; haec nostro signabitur area curru; Haec erit admissa meta premenda rota.*

⁴ *Dum licet, et loris passim potes ire solutis, Elige cui dicas: ‘Tu mihi sola places.’ Haec tibi non tenues ueniet delapsa per auras; Quaerenda est oculis apta puella tuis.*

e apto para ensinar “o certo” (*Ars Am.*, I, 30-31). Como sabemos, a narrativa de um amante-poeta a respeito de suas próprias experiências, marcadas por felicidades e infelicidades, é uma das particularidades da elegia amorosa, gênero literário no qual se insere a *Ars Amatoria*.

Os amores vividos por Ovídio lhe permitiram, assim, criar e partilhar seus ensinamentos. Seus conselhos aos homens incluem: nas corridas de cavalo, sentar-se ao lado da mulher escolhida e buscar um motivo de conversa (*Ars Am.*, I, 135-146); tornar-se amigo da escrava da mulher desejada (*Ars Am.*, I, 350-359); escrever uma carta para a amante (*Ars Am.*, I, 458-470); manter a roupa e os sapatos limpos, unhas cortadas e um bom hálito (*Ars Am.*, I, 511-520). Ao fim desses conselhos, o poeta encerra o primeiro livro: “Findei parte da empresa; a terminá-la aspiro; mas ancore-se um pouco, e tome-se um respiro” (*Ars Am.*, I, 769-770).⁵

Após ter instruído os homens sobre como encontrar e conquistar o amor de uma dama, Ovídio apresenta a terceira proposição de seu curso: ensinar a arte de conservar tal sentimento. Para tanto, evoca o auxílio da deusa Vênus e de seu filho, Erato, a fim de vencer a dificuldade em preservar um amor que, alado, alça constantes voos:

Fiz com que a tua amada achasses, e a possuísses; resta que ela não quebre essas cadeias tuas. Quem guarda a quem conquista excede em preeminência: o vencer, é fortuna; o conservar, ciência. Vênus, Cupido, Erato (ó nome a Amor tão caro!), agora, mais que nunca, imploro o vosso amparo. Grandes coisas projeto. Eu cantarei de que arte se cativa este amor, fugaz por toda parte. Tem asas, voa sempre; é sua a redondeza: sujeitá-lo a prisões não é muito leve empresa (*Ars Am.*, II, 11-20).⁶

⁵ *Pars superat coepti, pars est exhausta laboris. Hic teneat nostras ancora iacta rates.*

⁶ *Non satis est uenisse tibi, me uate, puellam; Arte mea capta est: arte tenenda mea est. Nec minor est uirtus, quam quaerere, parta tueri; Casus inest illic; hic erit artis opus. Nunc mihi, si quando, puer et Cytherea, fauete; Nunc Erato; nam tu nomen amoris habes. Magna paro: quas possit Amor remanere per artes Dicere, tam uasto peruagos Orbe puer; Et leuis est et habet geminas, quibus auolet, alas; Difficile est illis imposuisse modum.*

Para instruir o voo de seus alunos, Ovídio se remete, mais uma vez, às suas próprias experiências, afirmando que revelaria antes o caminho para proporcionar uma segurança maior a seus discípulos: “Eu voarei primeiro. Toma; as asas enverga; imita-me; confia! Segue sempre a teu pai; levas seguro guia” (*Ars Am.*, II, 56-58).⁷

O poeta enumera, ainda, uma pletora de lições visando a evitar a perda do amor, tais como: “se quiseres ser amado seja também amável” (*Ars Am.*, II, 108-111); “concorde com todos os desejos de sua amada” (*Ars Am.*, II, 196-215); “elogie o modo como está vestida” (*Ars Am.*, II, 300-314); “caso adoeça, cuide dela com afeto e devoção” (*Ars Am.*, II, 319-336); “não sejas importuno nem insistente” (*Ars Am.*, II, 529-534); “não censures os defeitos físicos da mulher” (*Ars Am.*, II, 641-642).

Depois de informar aos homens as premissas para conservação do amor, Ovídio finaliza o seu plano, convidando seus alunos a saudá-lo como “mestre” e anunciando que concederá, a partir de então, espaço para o público feminino:

Minha glória exaltai, vós que instruíu meu verso; varões, voe meu nome as raias do universo. Arma a Aquiles Vulcano: é fadá-lo à vitória, armei-vos eu no amor: no amor vos fado à glória. Quem vencer amazona em grão-certame gnídio, inscreva em seu troféu: “Tive por mestre – Ovídio.” **Pedir-me também leis não ouço em coro as belas? Bem; meu próximo canto eu consagro a elas** (*Ars Am.*, II, 739-745, grifo nosso).⁸

O livro III, como revela a citação, é dedicado integralmente às “belas”. Nas palavras do poeta: “[...] a arte de ser amada, à que a não sabe, ensino” (*Ars Am.*, III, 27-28).⁹ Essa atenção conferida ao sexo feminino é ampliada por uma noção de paridade,

⁷ *Me pinnis sectare datis; ego praeuius ibo: Sit tua cura sequi; me duce, tutus eris.*

⁸ *Cantetur toto nomen in Orbe meum. Arma dedi uobis: dederat Vulcanus Achilli; Vincite muneribus, uicit ut ille, datis. Sed quicumque meo superarit Amazona ferro Inscribat spoliis: ‘Naso Magister erat.’ Ecce rogant tenerae, sibi dem praecepta, puellae. Vos eritis chartae proxima cura meae.*

⁹ *Nil nisi lasciui per me discuntur amores; Femina praecipiam quo sit amanda modo.*

comentada nos primeiros versos: “[...] Amazonas gentis, [...] ide a combate iguais: do êxito decide Vênus, que o orbe encanta; Amor, que lhe preside” (*Ars Am.*, III, 1-4).¹⁰

O motivo para essa mudança de foco é conhecido: devido ao fato de ter ensinado aos homens os truques do jogo da arte de amar no decorrer dos primeiros dois livros, o poeta argumenta que as mulheres teriam sido deixadas de lado, passando a ser enganadas por eles. Diante de tal situação, Vênus teria aparecido a Ovídio, reivindicando um livro exclusivo para as mulheres:

Apareceu-me; ouvi-lhe: “Ai míseras belezas, se aguerindo aos varões, mas deixas indefesas! Cantos dois na estratégia aos homens instruíram; à lição de um, sequer, as do meu sexo aspiram. De Stesicoro aprende: o detrator de Helena, cantando-lhe o louvor, trocou em glória a pena. Vai, conheço-te assaz; busca estar bem com as belas; vai; não tornes jamais a te indispor com elas.” (*Ars Am.*, III, 45-54).¹¹

É importante salientar que os conselhos do poeta não são dedicados a todas as mulheres, pois há um público excluído das lições: as matronas. A opção de Ovídio em não se dirigir ao círculo das matronas é explícita: “Barra até meios pés, tênues fitas, sois vós insígnias do pudor: longe! Fugi de nós! Canto o prazer sem risco, e furtos concedidos; não profano o rigor dos matronais ouvidos” (*Ars Am.*, I, 32-35).¹²

De acordo com Hemelrijk (2004, p. 13), o termo *matrona* se referia a uma mulher pertencente aos estratos sociais superiores, casada e destinada

à maternidade. Segundo o Direito Romano, uma mulher poderia casar se já houvesse atingido a puberdade, o que ocorria por volta dos doze anos de idade.

O papel social reservado à *matrona* era o de uma esposa fiel e mãe casta, pautado pela simplicidade e pela vida doméstica, virtudes que a distinguem das demais mulheres. A *stola*, vestimenta longa que cobria os tornozelos e era utilizada por baixo da túnica, colaborava na distinção pública dessas mulheres em relação às moças solteiras (*puella*) e às mulheres de má reputação (*infames*), a exemplo das adúlteras, prostitutas e atrizes. Devemos lembrar também que as matronas eram as esposas de homens ricos e poderosos, como senadores, equestres e até mesmo imperadores, razão suficiente para que Ovídio se esquivasse de confrontá-las ao longo de sua obra: “Novamente proclamo: aqui só se praticam as distrações permitidas pela lei. Nos nossos jogos, definitivamente não entra nenhum manto de matrona” (*Ars Am.*, II, 509-600).¹³ Logo, o poeta dedica seus versos às mulheres que não prejudicariam nem a ele nem a si mesmas no desfrute dos prazeres ensinados: “Ó mulheres que o pudor, as leis e a condição autorizam a tanto, aprendei a lição!” (*Ars Am.*, III, 58).¹⁴

Não obstante todas as precauções para se afastar dos “matronais ouvidos”, não é possível assegurar que as matronas não tivessem lido a obra de Ovídio, pois, como o poeta afirmou: “Qualquer mulher que invada um lugar proibido por um padre, retira imediatamente o pecado deste e torna-se ela própria a culpada. No entanto, não é nenhum crime ler um verso delicado, a mulher casta pode ler muita coisa que não deve fazer” (*Tristia*, II, 305-308).¹⁵ Uma coisa é a imposição da castidade e da fidelidade a essas personagens, outra coisa é o cumprimento de tal papel. Nesse sentido, é importante

¹⁰ *Arma dedi Danaïs in Amazonas; arma supersunt Quae tibi dem et turmae, Penthesilea, tuae. Ite in bela pares; uincant quibus alma Dione Fauert, et, toto qui uolat Orbe, Puer.*

¹¹ *Tum mihi: ‘Quid miserae’, dixit, ‘meruere puellae? Traditur armatis uulgus inerme uiris. Illos artifices gemini fecere libelli; Haec quoque pars monitis erudienda tuis. Probra Therapnaeae qui dixerat ante maritae Mox cecinit laudes prosperiore lyra. Si bene te novi, cultas ne laede puellas; Gratia, dum uiues, ista petenda tibi est.’*

¹² *Este procul uittae tenues, insigne pudores, Quaeque tegis medios, instituta longa, pedes. Nos Venerem tutam concessaque furta canemus, Inque meo nullum carmine crimen erit.*

¹³ *En iterum testor: nihil hic nisi lege remissum Luditur; in nostris instituta nulla iocis.*

¹⁴ *Quas pudor et leges et sua iura sinunt.*

¹⁵ *Quaecumque erupit, qua non sinit ire sacerdos, protinus huic dempti criminis ipsa re a est. Nee tamen est facinus versus evolvere mollis; multa licet castae non facienda legant.*

observar que existia um jogo de papéis e de pessoas, no qual, muitas vezes, mais importante que a autenticidade dos fatos era a representação dos atos, uma construção de práticas a fim de influenciar a percepção alheia, visando a uma legitimação dos comportamentos:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 1990, p. 17).

Tendo em vista esses jogos e práticas, Ovídio organiza os conselhos amorosos do livro III em quatro tópicos: o primeiro refere-se à estética corporal e aos dotes para a conquista, como saber cantar e dançar; o segundo, aos lugares de Roma que deveriam ser frequentados para a exibição dos encantos femininos; o terceiro, aos tipos de homens e o que podiam oferecer; o último, aos preceitos da arte da sedução, a de não recusar totalmente os olhares de um homem, mas também não aceitá-los prontamente. Cada um desses ensinamentos visava tornar as mulheres mais confiantes e perspicazes na arte da conquista. Ao término das instruções, o poeta solicita às suas discípulas: “Sexo amado: se a ti, deí, como a nós, fortunas, põe nos troféus também: ‘Fomos de Ovídio alunas.’” (*Ars Am.*, III, 809-810).¹⁶

AS MULHERES DE OVÍDIO

Forjada sob um forte patriarcalismo e adepta das hierarquias, a sociedade romana estabeleceu papéis diferenciados e demarcados para homens e mulheres. Seus modos de ser, pensar e sentir autorizavam certos comportamentos sexuais masculinos e proibia outros quando realizados por mulheres, pesos e medidas arbitrários que definiam o “ser homem” ou “ser mulher”. Distinções que vão ao encontro do conceito de gênero formulado por Joan Scott (1990, p. 71-99), segundo o qual a diferença

entre os sexos é socialmente construída, e não firmada pela diferença biológica. As culturas, nesse sentido, é que definem os valores e expectativas sociais: quais ocupações, gestos e atitudes mulheres e homens devem ter ou evitar.

É justamente nesse aspecto que Ovídio se destaca. Ciente do código moral e das proibições que cercavam o elemento feminino na cultura romana, o poeta ressignifica percepções de gênero, representando as mulheres como seres dotados de sensibilidade e desejo. Seus conselhos estéticos, por exemplo, valorizam e exploram a beleza das personagens: “escolhe o penteado que te deixa mais bonita” (*Ars Am.*, III, 135-140); “elege a roupa que melhor te cai” (*Ars Am.*, III, 188-191); “aprende a andar com graça e delicadeza” (*Ars Am.*, III, 298-302); “canta com voz melodiosa” (*Ars Am.*, III, 315-318); “sabe mostrar o teu corpo do melhor modo possível na cama” (*Ars Am.*, III, 771-774).

Ovídio também parece reivindicar um prazer igualmente partilhado entre os sexos, despojando-se da dicotomia do receber e dar prazer, da dominação masculina e subserviência feminina: “Sinta a mulher que os deleites de Vênus ressoam nos abismos do seu ser; e para os dois amantes **seja igual o prazer**” (*Ars Am.*, III, 793-794, grifo nosso).¹⁷

A nosso ver, a *Ars Amatoria* apresenta-se como uma obra singular na qual as mulheres ovidianas ocupam lugares de protagonismo, poder e paridade. A divisão entre os gêneros é mais fluida, com significativas modulações nos papéis sociais aprioristicamente fixados. Como expõe Silva, G. J. (2001, p. 77), a mulher representada por Ovídio “[...] não é um mero receptáculo, um meio de satisfação individual do homem; ela deixa de sê-lo para tornar-se um ser de desejo, que busca, junto com o homem, o direito de partilhar o prazer”, partilha também observada por Parker (1992, p. 96), que afirmou: “Ovídio está quase sozinho na literatura clássica por prestar atenção no prazer feminino durante o sexo”. Mas, afinal, quem é essa mulher protagonista? Quais as suas características e especificidades?

¹⁶ *Vt quondam iuvenes, ita nunc, mea turba, puellae Inscribant spoliis: 'Naso Magister erat'.*

¹⁷ *Sentiat ex imis Venerem resoluta medullis Femina, et ex aequo res iuuet illa duos.*

Pesquisar e escrever sobre o público feminino ao qual Ovídio se dirigiu no livro III não foi uma tarefa fácil. Essa dificuldade acentuava-se por conta da exiguidade, durante muito tempo, de estudos sobre mulheres no Mundo Antigo. Até a década de 1960, a historiografia dedicou pouca atenção a esse campo, em geral, preterido pelas guerras e disputas políticas. As exceções, segundo Feitosa (2008, p. 124), davam-se por meio dos estudos sobre mulheres consideradas célebres, tais como Messalina, Cleópatra e Lúvia, e na relação que mantinham com homens famosos ou poderosos.

Posteriormente, com o crescente processo de reelaboração das teorias das Ciências Humanas, a atenção às experiências femininas ganhou espaço nas pesquisas. O conceito de documento histórico, por exemplo, se expandiu, abarcando as inscrições, papiros, moedas, pinturas, numismática, entre outros, o que permitiu olhares diferenciados e inovadores sobre o feminino (HALLETT, 1993, p. 53).

No que concerne à História Antiga, os novos estudos possibilitaram “[...] rever as áreas de atuação tradicionalmente atribuídas às mulheres, as diversas

formas de atuação política e os fundamentos, composição e participação dos grupos sociais nas variadas esferas da organização social” (FEITOSA, 2008, p. 125).

Não obstante a reformulação ocorrida, um ponto de contato entre as fontes escritas e as novas fontes então exploradas continua sendo a permanência de um resistente olhar masculino sobre as mulheres na Antiguidade. Nesse sentido, os discursos masculinos são tomados como evidência da maneira como as mulheres se comportavam, evidência encontrada, analisada e questionada na representação do poeta do público feminino na *Ars Amatoria*.

A Análise de Conteúdo do texto ovidiano revelou uma multiplicidade de termos empregados para as mulheres, vocábulos que designam diversas personagens femininas, distinguindo-as em adultas, jovens, solteiras, casadas e amantes. Uma profusão de sentidos que se aproximam ou se afastam dependendo do contexto literário. No quadro abaixo, reproduzimos o emprego dos termos em latim realizado por Ovídio:

Quadro - Termos em latim utilizados por Ovídio para o público feminino

Categorias	Variações linguísticas	Referências
<i>Puella</i>	<i>Puella</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 44; 50; 54; 62; 142; 155; 456; 460; 574; 680; 712. <i>Ars Am.</i> , II, 249; 368; 448; 616; 688. <i>Ars Am.</i> , III, 10; 552; 736; 799.
	<i>Puellae</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 125; 149; 173; 217; 243; 275; 351; 521; 549; 577; 615; 719. <i>Ars Am.</i> , II, 187; 281; 295; 321; 387; 527; 533; 549; 635; 745. <i>Ars Am.</i> , III, 31; 45; 57; 107; 245; 255; 281; 315; 417; 449; 479; 547; 569; 631; 639; 811.
	<i>Puellas</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 55; 59; 343; 401; 629; 641. <i>Ars Am.</i> , II, 219; 627. <i>Ars Am.</i> , III, 51; 195; 489; 761.
	<i>Puellis</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 671; 753. <i>Ars Am.</i> , II, 105; 641; 673. <i>Ars Am.</i> , III, 381; 435.
	<i>Puellam</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 37; 109; 499. <i>Ars Am.</i> , II, 11. <i>Ars Am.</i> , III, 349; 367.
<i>Femina</i>	<i>Femina</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 97; 273; 278; 279; 280; 418; 564; 656. <i>Ars Am.</i> , II, 377; 393; 478; 482; 682; 619. <i>Ars Am.</i> , III, 23; 28; 29; 163; 165; 320; 437; 497; 518; 676; 782; 794; 800.
<i>Mulier</i>	<i>Mulier</i>	<i>Ars Am.</i> , III, 95; 421; 523; 765.
<i>Domina</i>	<i>Domina</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 139; 385. <i>Ars Am.</i> , II, 290.
	<i>Dominae</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 148; 288; 353; 358; 378; 486; 502; 599. <i>Ars Am.</i> , II, 169; 213; 221; 248; 270; 691. <i>Ars Am.</i> , III, 241; 568; 666; 743.
	<i>Dominam</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 419; 570. <i>Ars Am.</i> , II, 111; 261; 725; 728.
<i>Amica</i>	<i>Amica</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 396. <i>Ars Am.</i> , II, 156; 175; 288; 531. <i>Ars Am.</i> , III, 520; 641.
	<i>Amicae</i>	<i>Ars Am.</i> , I, 415; 463. <i>Ars Am.</i> , II, 293.

Com base no quadro apresentado, observamos que o termo mais usado pelo poeta foi *puellae*, que perfaz um total de 38 ocorrências. Suas variações linguísticas também são frequentes: *puella* aparece vinte vezes; *puellas*, doze; *puellis*, sete; e *puellam*, seis vezes, resultando em 83 referências.

Em seu *Dicionário Latino-Português*, Saraiva (2006, p. 977) traduz *puella* como “rapariga menina; rapariga moça”, mesmo significado encontrado nas traduções da *Ars Amatoria* realizadas por Castilho e por Correia e Mourão-Ferreira. Nos trabalhos destes autores, *puella* é traduzida de três formas: primeiramente, como *donzela*: “É chegado o momento de as donzelas o coração dos jovens cativarem, pois que Vênus no vinho é já fogo no fogo misturado” (*Ars Am.*, I, 243-244);¹⁸ depois, como *moça*: “Lograi, se tendes siso, as moças tão-somente; aí é que a lealdade é ilícita e indecente” (*Ars Am.*, I, 644-645);¹⁹ e também como *jovem*: “Aprendam todas as jovens a cantar e repitam as árias que nos teatros de mármore ouviram e os cantos do Nilo ritmados” (*Ars Am.*, III, 315-318).²⁰

Dessa forma, a *puella* referenciada por Ovídio pode ser entendida como uma jovem livre ou liberta, solteira, sem filhos e sob o controle (*potestas*) de um *paterfamilias* ou de um tutor, personagem desvinculada de compromissos matrimoniais e disponível para quaisquer relacionamentos, mesmo que às escondidas. Características que se encaixam com “o prazer sem risco, e furtos concedidos [...]” (*Ars Am.*, I, 32-35).

Além disso, a *puella* também poderia ser uma prostituta ou cortesã, personagens recorrentes nas elegias amorosas. Em nosso primeiro capítulo, inclusive, comentamos que a elegia amorosa constitui um gênero literário no qual o amante-poeta se

diz interessado por uma jovem que não pensava em casamento.

Pelo que revela o *amator*, essa *puella* frequentemente tinha amantes e precisava de dinheiro, não se entregando a alguém que podia oferecer apenas poemas para imortalizá-la. E se a *puella* era infiel e necessitava de dinheiro para a sobrevivência, podemos inferir também que havia a possibilidade de se estar lidando com prostitutas e cortesãs (LOPES, 2010, p. 15).

Assim, em face dessas particularidades, é válido considerar que, em meio à revalorização de tradicionais virtudes romanas, como a austeridade, a sobriedade e a estabilidade matrimonial, a escolha do poeta por uma personagem não ligada por laços nupciais, tampouco sujeita a um papel virtuoso a ser cumprido foi uma estratégia sutil e arguta.

Outro termo bastante utilizado por Ovídio em seus versos é *femina*. A palavra ocorre 27 vezes, cada uma delas fornecendo uma ideia diferente sobre a personagem. Segundo Saraiva (2006, p. 478; 756), o termo *femina* pode ser traduzido como “mulher; fêmea”. Devido ao fato de o autor não articular esse termo com nenhum outro associado à juventude, inferimos que o reservou para uma figura adulta. Da mesma forma, entendemos o termo *mulier*, “mulher, toda pessoa do sexo feminino [...]”, mencionado quatro vezes, razão pela qual esses termos são analisados em conjunto.²¹

Assim como *puella*, as categorias supracitadas podem incluir libertas, prostitutas e cortesãs. Considerando que a *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* permitia relações sexuais ou coabitação com tais mulheres sem nenhuma penalidade e que o próprio Ovídio se dirigiu somente às personagens de cujos prazeres ensinados a lei permitia usufruir, acreditamos que *femina* e *mulier*, no contexto da

¹⁸ *Illic saepe animos iuuenum rapuere puellae, Et Venus in uinis ignis in igne fuit.*

¹⁹ *Ludite, si sapitis, solas impune puellas; hac minus est una fraude tuenda fides.*

²⁰ *Discant cantare puellae; Pro facie multis uox sua lena fuit. Et modo marmoreis referant audita theatri, Et modo niliacis carmina lusa modis.*

²¹ Não devemos expandir, todavia, a noção de “mulher adulta” para além das suas próprias balizas temporais. A idade adulta no Mundo Antigo diferia significativamente de como a entendemos hoje, sobretudo se considerarmos que uma jovem romana, geralmente, se casava aos doze ou treze anos, não indo muito além da faixa etária dos trinta.

obra, possam ser compreendidas como mulheres moralmente infames. Como afirma Lourdes Feitosa (1994, p. 19-20), “[...] a liberta caracteriza o prazer sem medo, reconhecido por todos, diferentemente do prazer oculto, furtivo, com medo, vivido por uma mulher tutelada pela lei e controlada pelo pai ou pelo marido”.

Apesar de muitas libertas seguirem caminhos variados (trabalhar como comerciantes, artesãs, garçonetes e domésticas), uma maioria tentava enriquecer a partir da venda de seu único bem, o corpo (POMEROY, 1995, p. 195-201).

Entre as que vendiam o corpo temos as prostitutas. Segundo Paul Veyne (2008, p. 196), era comum encontrar prostitutas percorrendo as ruas da Roma Antiga em busca de clientes. O autor afirma: “Sob os pórticos onde se comprime a multidão dos que passeiam, nas termas entre os que vão aos banhos, as prostitutas podiam ser vistas andando de um lado para o outro” – por exemplo, nos bairros Subura e Circo Máximo. Seus clientes, em geral, eram homens livres e pobres ou escravos. Os cidadãos dos estratos superiores não costumavam aparecer nesses lugares, pois dispunham de escravas em suas casas – adultas, jovens e crianças – que lhes satisfaziam os desejos (SALLES, 1991, p. 90).

Uma das principais queixas contra as prostitutas recaía sobre a sua avidez insaciável em relação à fortuna alheia, razão pela qual eram chamadas de “aves de rapina” ou “vampiros” (SALLES, 1991, p. 89). O próprio Ovídio alude a esses rótulos: “Por mais que te defendas, um presente qualquer há de arrancar-te: de se apossar da riqueza do amante inventou a mulher a consumada arte” (*Ars Am.*, I, 417-418).²²

Visando talvez a amenizar a situação, o poeta sugere: “Mas, mulheres, atenção! Minha voz aconselha que pratiquéis o amor, não a prostituição, e pede-vos que a sombra da perda imaginária do sentido afasteis: entregai-vos mulheres! E nada perde-

reis” (*Ars Am.*, III, 97-98),²³ conselho interessante vindo de quem conhecia a extensão da avidez dessas mulheres e a força da prostituição no Mundo Antigo... Estaria Ovídio aconselhando as prostitutas a esquecerem os seus interesses financeiros e a se deixarem levar pelo amor, amar e serem amadas, sem esperar nada em troca?

As cortesãs, ao seu turno, representavam uma categoria completamente diferente de prostitutas. Pela sua beleza ou habilidade, haviam alcançado um alto padrão de vida, instalando-se por conta própria em casas particulares nas encostas do Aventino. Frequentavam os banquetes dos jovens e homens ricos, divertindo-os com seus talentos musicais, poéticos ou sexuais (MASSEY, 2006, p. 23-24). De acordo com Salles (1991, p. 99): “Quando saem à rua, não se encontra ninguém mais requintado, mais arranjado, mais elegante. Quando jantam com os seus amantes, só tocam na comida com a extremidade dos lábios”.

As cortesãs também entendiam da arte de pedir presentes ou “arrancar riquezas”. Ovídio narra um episódio em que a cortesã finge ter perdido a pedra preciosa de um brinco e pede que o seu amante lhe compre outro: “E quando a vais achar toda aflita e chorosa porque perdeu de um brinco a pedra preciosa! E quando coisas pede, emprestadas tão só, mas nunca as restitui! Perdes; ninguém tem dó. Destas lobas contar a indústria assoladora para dez bocas mesmo agra façanha fora” (*Ars Am.*, I, 430-437).²⁴

Em verdade, a fronteira existente em Roma entre libertas, prostitutas e cortesãs é muito tênue, tornando-se temerário determinar se *femina* e *mulier* remetem exatamente a uma das três. Sabemos, todavia, que se trata de mulheres de reputação

²² *Cum bene uitaris, tamen aufereti inuenit artem Femina, qua cupidi carpat amantis opes.*

²³ *Nec vos prostituit mea vox, sed vana timere damna vetat: damnis munera vestra carente.*

²⁴ *Quid? Quasi natali quum poscit munera libo, et, quoties opus est, nascitur ipsa sibi? Quid? Quum mendaci damno moestissima plorat, elapsusque cava fingitur aure lapis? Multa rogant reddenda dari; data reddere nolunt. Perdis, et in damno gratia nulla tuo. Non mihi sacrilegas meretricum ut prosequar artes, cum totidem linguis sint satis ora decem.*

duvidosa, de costumes livres, desimpedidas no sentido moral e social (BARBOSA, 2002, p. 90).

Há situações nas quais o poeta parece referir-se a qualquer uma delas: “[...] são as **mulheres** elegantes atraídas pelos jogos onde ocorre a multidão” (*Ars Am.*, I, 343)²⁵; “Assim em público deve a **mulher** bela dos seus encantos fazer a exibição” (*Ars Am.*, III, 421-422, grifos nossos).²⁶ Ora, tais atitudes poderiam muito bem ser praticadas por todas, mesmo visando a objetivos diferenciados.

Seguindo o mesmo raciocínio, Ovídio, em outros versos, ensina suas interlocutoras a se tornarem ainda mais belas, conselho que poderia ser dirigido a qualquer mulher desimpedida: “A mulher com ervas da Germânia os brancos cabelos pinta e quantas vezes a artificiosa cor melhor lhe vai que a verdadeira” (*Ars Am.*, III, 163-164).²⁷

Embora não possamos encontrar uma diferenciação precisa entre essas mulheres, podemos afirmar uma característica que as aproxima: a dominação sobre seus amantes, motivo pelo qual a elegia amorosa costuma evocar a noção de *domina*, a “dama” que tem poder.

Grimal (1991, p. 159) afirma que *domina* era o termo com que os escravos da família designavam a ama. Em Roma, os amantes usavam a palavra para dar à amada a dignidade de uma “dama” e, ao mesmo tempo, expressar a total submissão que lhe dedicavam: “Para os outros, ela não passa de uma *puella*, uma menina; para o amante, é a ‘dona’, e, com efeito, ele lhe presta os mil serviços geralmente exigidos dos escravos”. Se faz calor durante o passeio, segura sua sombrinha; se está em pé, “põe-te de pé [...]”. Se está sentada, fica também sentado. Aprende a perder tempo às ordens da tua dona caprichosa” (*Ars Am.*, I, 501-502).²⁸

²⁵ *Sic ruit ad celebres cultissima femina ludos.*

²⁶ *Se quoque det populo mulier speciosa videndam: quem trahat, e multis forsitan unus erit.*

²⁷ *Femina canitiem germanis inficit herbis, Et melior uero quaeritur arte color.*

²⁸ *Cum surgit, surges; donec sedet illa, sedeto; Arbitrio dominae tempora perde tuae.*

O termo *domina* é utilizado três vezes na *Ars Amatoria*; *dominae*, dezoito, e *dominam*, seis, resultando em 27 referências, sempre com a ideia de “dona” ou “senhora”. Encontramos trechos em que o poeta aconselha os homens a comprar presentes para as suas “damas” (*Ars Am.*, II, 261-262), a se deitarem com elas com delicadeza e cuidado (*Ars Am.*, III, 565-570) e a não tentarem seduzir a escrava da “senhora” (*Ars Am.*, I, 376-379).²⁹

Curiosamente, Ovídio compara essa dedicação à conquista e ao prazer à de um soldado: “Do amor vos direi que é uma espécie de serviço militar” (*Ars Am.*, II, 233).³⁰ Em Roma, o soldado estava ligado ao líder por um juramento e só se tornava livre desse juramento quando terminava o seu serviço militar. De igual modo, para o poeta, no amor era preciso renunciar a toda liberdade, não pensar em si e enfrentar tudo para encontrar a amante. No entanto, o notável é que esse movimento natural exigia da vontade masculina uma abnegação em questão de atitude, diferente daquela percebida nos costumes da antiga sociedade romana republicana. Grimal (1991, p. 160) argumenta:

Antigamente respeitavam a mulher desde que fosse esposa. Cercavam-na de grandes honras, mas cuidavam de limitar seu domínio ao interior da casa; mas quando se tratava de assuntos importantes, um romano digno desse nome não obedecia aos caprichos da esposa. Na sociedade que Ovídio nos descreve [...] tudo é contrário às tradições ancestrais: o homem livre torna-se escravo, o apaixonado faz-se servo [...]. Agora a companheira [...] é onipotente; seu poder se exerce primeiro sobre aquele a quem outrora ela devia respeito e obediência.

²⁹ É válido destacar que os(as) escravos(as) na *Ars Amatoria* são sempre utilizados como ajudantes das senhoras ou senhores para os encontros amorosos. Nesse sentido, Ovídio não se dirige diretamente a eles, apenas ressalta o seu importante papel na conquista do(a) amante. Por exemplo, uma escrava poderia ajudar o homem a se aproximar da amada: “É chegado o momento de lhe falar de ti a astuta escrava, persuasivas palavras ajuntando indo mesmo ao ponto de jurar que morres de um amor que te enlouquece” (*Ars Am.*, I, 371-372); ou, então, uma escrava poderia ser a “[...] a discreta mensageira das tabuinhas de cera” (*Ars Am.*, III, 483-486).

³⁰ *Militiae species amor est.*

Resta ainda uma última categoria de mulher a ser investigada: *amica*. O termo aparece na *Ars Amatoria* sete vezes; *amicae*, três. Saraiva (2006, p. 68) explica que a palavra pode ser traduzida como “a que ama, amiga; amante, amada, concubina, amásia”, o que faculta inferir tratar-se de uma relação de *concupinatus*.

O próprio Ovídio possibilita tal inferência ao utilizar *amica* em uma relação aparentemente não estabelecida pela lei: “Mas só deve escutar a tua amante as palavras que de ti deseja ouvir. Não foi a lei que num só leito vos uniu” (*Ars Am.*, II, 156-157).³¹ Assim, o poeta abre a possibilidade de entendermos a amante como uma concubina, uma mulher que se encontra em coabitação por consenso mútuo.

A concubina poderia ser uma jovem (*puella*), ou mulher solteira (*femina* e *mulier*), geralmente liberta, prostituta ou condenada por adultério. Como vimos no segundo capítulo deste trabalho, o estabelecimento do *concupinatus* ocorria de três formas: com um homem solteiro, que não tinha interesse em contrair oficialmente o matrimônio; com um homem casado, que, impossibilitado de contrair um segundo casamento, mantinha uma concubina; e, também, com um membro da ordem senatorial, proibido pela *Lex Iulia et Papia* de se unir legalmente a ela.

Devido à proibição do casamento com mulheres de *status* social inferior, os nobres romanos preferiam viver em concubinato com alguma escrava, que acabavam por libertar, ou com uma prostituta. A concubina não recebia o título de *materfamilias* e também não participava das honras de seu parceiro, compartilhando apenas o lugar em sua cama e suas afeições, carinhos esses referenciados por Ovídio: “Sempre que a tua **amiga** fizer anos, observa o culto do seu aniversário” (*Ars Am.*, I, 415-416);³² “Faz-se doente a **amiga**; a amizade a reclama; vai

a ver, e a doente a sã lá cede a cama” (*Ars Am.*, III, 641-642, grifos nossos).³³

Com o passar do tempo, o concubinato acabou tornando-se um casamento “oficioso”, sujeito a normas que regiam também o matrimônio legal. Como instituição legalmente estabelecida, representava uma união resultante apenas da ternura, visando menos a autorizar a libertinagem que a substituir um casamento impossível (GRIMAL, 1991, p. 132).

Puella, femina, mulier, domina e amica... Após a análise das mulheres ovidianas, compreendemos a razão pela qual Veyne (1985, p. 105) julga ser bastante temerário “[...] identificar as amadas dos elegíacos; fazê-lo seria mesmo prejudicial à compreensão de suas obras [...]”. A chave da questão é que Ovídio, em sua *Ars Amatoria*, buscou representá-las em uma Roma galante, de prazeres, onde espaços urbanos eram ocupados por mulheres desimpedidas, sedutoras, dominadoras, prontas para o amor “sem risco”, pois não tinham um papel virtuoso a ser cumprido. Jovens solteiras, libertas, prostitutas, cortesãs, concubinas, não importa. O essencial é que, com muita perspicácia, o poeta escolheu justamente as personagens que poderiam oferecer aos homens seus prazeres com possibilidades mínimas de punição.

THE WOMEN OF OVID: *PUELLAE, FEMINAE, MULIERES, DOMINAE ET AMICAE*

Abstract: The *Ars Amatoria*, written by the Latin poet Ovid, is a kind of gallantry manual in which the author gives love advice to men and women who lived in the Augustan Rome. In order to convey his teachings, the poet organized the work into three books, the first two being devoted to men and the third to female. This last book, moreover, stands out, since Ovid, even inserted in a strongly patriarchal society and supporter of hierarchies, puts women in leadership positions. In carrying out this more fluid division between genders, the poet distance itself from the literary perspectives dominated by male perceptions

³¹ *Audiat optatos semper amica sonos. Non legis iussu lectum uenistis in unum.*

³² *Magna superstitio tibi sit natalis amicae.*

³³ *Quum, quoties opus est, fallax aegrotet amica, et cedat lecto quamlibet aegra suo.*

that label women as inferior due only to biological demarcations. In this sense, the aim of this paper is to analyze the female representations built by Ovid and the romantic relationships enthralled by them. The theoretical framework and the methodology employed were, respectively, the Cultural History and Content Analysis.

Keywords: Augustan Principate, Ovid, Representations, Women.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, R. C. **Sedução e conquista**: a amante na poesia de Ovídio. 2002. 158 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.
- CASTILHO, A. F. de. Prefácio. In: OVÍDIO. **Arte de amar**. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1862. p. VII-XXXIX.
- CHARTIER, R. **A história cultural**: entre práticas e representações. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Bertrand Brasil, 1990.
- FEITOSA, L. C. Gênero e sexualidade no mundo romano: a Antiguidade em nossos dias. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 48/49, p. 119-135, 2008.
- GRIMAL, P. **O amor em Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HALLETT, J. Feminist theory, historical periods, literary canons, and the study of Greco-Roman Antiquity. In: RABINOWITZ, N. S.; RICHLIN, A. (Ed.). **Feminist theory and the classics**. London: Routledge, 1993. p. 44-72.
- HEMELRIJK, E. A. **Matrona docta**: educated women in the Roman elite from Cornelia to Julia Domna. New York: Routledge, 2004.
- LOPES, C. G. **Confluência genérica na elegia erótica de Ovídio ou a elegia erótica em elevação**. 2010. 161 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MASSEY, M. **Women in ancient Greece and Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MCNELIS, C. Ovidian strategies in early imperial literature. In: KNOX, P. E. (Ed.). **A Companion to Ovid**. Malden: Wiley-Blackwell, 2009. p. 397-410.
- PARKER, H. N. Love's body anatomized: the ancient erotic handbooks and the rhetoric of sexuality. In: RICHLIN, A. (Org.). **Pornography and representation in Greece & Rome**. New York: Oxford University Press, 1992. p. 90-111.
- POMEROY, S. B. **Goddesses, whores, wives, and slaves**: women in Classical Antiquity. New York: Schocken Books, 1995.
- SALLES, C. As Prostitutas de Roma. In: DUBY, G. **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Lisboa: Terramar, 1991. p. 87- 104.
- SARAIVA, F. R. dos S. **Dicionário latino-português**. Rio de Janeiro: Garnier, 2006.
- SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, jul./dez. 1990, p. 71-99.
- SILVA, G. J. **Aspectos de cultura e gênero na "Arte de Amar" de Ovídio e no "Satyricon" de Petrônio**: representações e relações. 2001. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.
- TARRANT, R. Ovid and ancient literary history. In: HARDIE, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Ovid**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 13-33.
- OVÍDIO. **Arte de amar**. Trad. de Antônio Feliciano de Castilho. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1862.
- _____. **Arte de amar**. Trad. de Natália Correia e David M. Ferreira. 2. ed. São Paulo: *Ars Poetica*, 1992.
- _____. **Tristia, Ex Ponto**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- VOLK, K. **Ovid**. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

TRAS LAS MARCAS DE LO FEMENINO. ESPACIOS, OBJETOS Y FUNCIONES QUE HACEN AL COLECTIVO

MARÍA CECILIA COLOMBANI¹

Resumo: O projeto do presente trabalho consiste em rastrear pequenos rastros do feminino, opondo-se os distintos modelos de mulher. Por um lado, revisaremos as características e funções das mulheres dentro do *oîkos*, destacando as marcas de um tipo particular de mulher, a esposa, e as figuras que as acompanham no espaço interior. Por outro lado, aproximar-nos-emos das ménades do cortejo dionisiaco para tensionar os dois modelos em questão no cenário exterior em que a experiência ritual marca como geografia emblemática. Não obstante, o primeiro momento de nosso trabalho consistirá em seguir os rastros de Pandora como forma de nos aproximarmos da primeira representação do feminino no mundo grego arcaico. Tentaremos acompanhar nosso trabalho com a análise dos vasos pintados como documentos figurativos.

Palavras-chave: Feminino, *Oîkos*, vasos pintados, mundo grego arcaico.

“Dans les représentations communes, le “féminin” et le “masculin” sont appliqués aux apparences ou aux comportements des individus: les vêtements, le maquillage, les gestes, la voix, le type d’activité professionnelle, sexuelle ou physique peuvent être qualifiés de féminins” et “masculins” – et ce, qu’il s’agisse d’hommes ou de femmes” (BOEHRINGER; SEBLOTTE CUCHET, 2011, p. 15).

INTRODUCCIÓN

El proyecto del presente trabajo consiste en rastrear pequeñas huellas de lo femenino, oponiendo distintos modelos de mujer. Por un lado, revisaremos las características y funciones de las mujeres en el seno del *oîkos*, relevando las marcas de un tipo particular de mujer, la esposa, y las figuras que la acompañan en el espacio interior. Por otro lado, nos acercaremos a las ménades del cortejo dionisiaco para tensionar los dos modelos en cuestión, en el escenario exterior que la experiencia ritual marca como geografía emblemática.

¹ Dra. en Filosofía. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Morón. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. UBACyT. Universidad de Buenos Aires. ceciliacolombani@hotmail.com.

No obstante, el primer momento de nuestro trabajo consistirá en seguir las huellas de Pandora como forma de acercarnos a la primera representación de lo femenino en el mundo griego arcaico. Intentaremos acompañar nuestro trabajo con el análisis de los vasos pintados como documentos figurativos, atendiendo a lo que F. Lissarrague (2000, p. 207) sobre los mismos: “Conocemos otros muchos monumentos, esculturas, monedas o terracotas. Pero los vasos griegos, tanto por su cantidad como por su riqueza, constituyen una clase aparte: estas piezas de alfarería están adornadas con imágenes cuya variedad y complejidad permiten constituir series continuas a partir de las cuales es posible comparar múltiples documentos e identificar evoluciones o transformaciones”.

Como sabemos un vaso es un objeto para ser manipulado, utilizado y para cumplir una función particular, asociado a la vida comunitaria de los griegos, por ello para su análisis debe tomarse en cuenta la forma y el uso de los mismos.

PANDORA

La huella nos lleva a Hesíodo y a la creación de la primera mujer como castigo a la insolencia de Prometeo, Pandora, “precisamente ella, que, además de ‘la voz y las fuerzas humanas’, tiene ‘una bella y deseable forma de virgen, a imagen y semejanza de las diosas inmortales’” (LORAUX, 2000, p. 58). El sexo femenino está emparentado con la tierra y con la belleza. Sabemos que Zeus, padre de todos los hombres y dioses, sanciona la insolencia de Prometeo al pretender engañarlo, preparando un mal para los hombres. Así lo expresa Hesíodo al referirse al castigo elegido por el soberano:

“modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la adornó con vestido de resplandeciente blancura; la cubrió desde la cabeza con un velo, maravilla verlo, bordado con sus propias manos; y con deliciosas coronas de fresca hierba trenzada con flores, rodeó sus sienes Palas Atenea. En su cabeza colocó una diadema de oro que él mismo cinceló con

sus manos, el ilustre Patizambo, por agradar a su padre Zeus” (HESÍODO, *Teogonía*, 570-580).

La versión de *Trabajos y Días* pone a la tierra en un primerísimo plano por ser el elemento a partir del cual la primera mujer es fabricada y reitera las marcas de la belleza. Tal como ocurriera en la versión teogónica, Prometeo ha transgredido su *topos*, desafiando al padre de todos los dioses y todos los hombres y Zeus le anuncia a Prometeo el mal; así

“ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble” (HESÍODO, *Trabajos y días*, 60-68).



En el vaso² que hemos seleccionado Pandora nace de la tierra, moldeada por el dios artesano, Hefesto. Nace coronada y portando un velo, con las manos levantadas. Por encima de ella aparece Eros, el dios alado del amor. El que asoma a su lado es, posiblemente, Hefesto con su instrumento de escultor, o, quizás, Epimeteo, hermano de Prometeo, quien la recibe como a una novia. Otros dos dioses

² T22.1 The Creation of Pandora. Museum Collection: Ashmolean Museum, Oxford, United Kingdom Catalogue Number: Oxford V 525 Beazley Archive Number: 275165 Ware: Attic Red Figure Shape: Krater, volute Painter: Attributed to Recalls Kensington Class Date: ca 475 - 425 BC Period: Classical.

en la escena son Zeus y Hermes, el primero sosteniendo un cetro real y llevando una corona de olivo, el otro la varita de un heraldo (*kerykeion*), gorra y botas con alas.

Lo que nos interesa remarcar es la figura de Pandora asociada a la belleza, elemento que se puede corroborar en el soporte textual y en el imágico. La corona, el velo y el vestido hablan de una configuración estética que la ubican en un espacio semejante a las diosas inmortales como anuncia el propio Hesíodo. Tal como sostiene Loraux, “Pandora: la que tradicionalmente se designa como la ‘primera mujer’, lo cual bastaría para sugerir que la imitación de las diosas no impide mantener la distancia entre el dios y el mortal. Pero Jean Rudhardt ha mostrado recientemente que, al hablar de ‘primera mujer’ se debe subrayar no sólo que ésta es *mortal*, sino que es el primer ser femenino de la humanidad *civilizada*” (2000, p. 59). En realidad el mito de Prometeo inaugura las distintas marcas del universo antropológico, que se define, fundamentalmente a partir de la distancia que lo separa del mundo de los dioses, tal como lo explicita L. Gernet al hablar de dos razas impermeables (1981).



La imagen³ devuelve la creación de Pandora y la elegimos para reforzar las huellas de la belleza de la primera novia de Occidente, en términos de C. Leduc. Pandora aparece de pie, escoltada por Afrodita que se acerca a ella para adornar su cabeza con una corona de mirto. Junto a ella se encuentra Poseidón con su tridente y, por el otro lado, podemos ver a Ares con lanza y escudo. Tal como leyéramos

en Hesíodo, Afrodita es la encargada de engalanarla y dotar a la primera mujer con los atributos de belleza de las diosas que la asisten en su nacimiento.

Si pasamos a la dimensión funcional, Pandora recibe las enseñanzas de Atenea: “Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes” (HESÍODO, **Trabajos y días**, 64-65). Pandora inaugura un modelo de funcionalidad femenina asociado al trabajo textil como marca de género, si bien no hay referencia a la implementación de labor alguna por parte de la primera dama⁴.

UNA ESPOSA GRIEGA

“¿Qué podía saber, Sócrates, respondió Iscómaco, cuando la recibí? No tenía aún quince años cuando llegó a mi casa. Antes, ella había vivido, estrictamente vigilada, a fin de que no viera ni oyera y cuestionara lo menos posible” (JENOFONTE, **L’ Économique**, VII, 5).

Jenofonte parece constituir un hito en la historia de la *paideia* femenina. Sólo basta acudir a su célebre *Oikonomikos* para relevar el papel del esposo en relación a la joven desposada. La educación de una joven parece ser una preocupación familiar y parece haber un horizonte de actitudes que “le conciernen”, con lo cual podemos inferir que la *paideia* femenina obedece a la empresa de desplegar las potencialidades que la joven por naturaleza posee en su propia condición femenina. En este sentido, la *praxis* educativa es teleológica y persigue el fin de hacer de la joven una buena esposa. La edad de la joven es determinante en el dispositivo educativo porque habla de la absoluta maleabilidad de quien no está aún formado y puede serlo de la mano de un recto conductor; la joven es una materia virgen para ser constituida subjetivamente, moldeada tecnológicamente conforme a un *telos*. La recomendación es siempre clara al respecto de la disimetría de edad. Este es sólo el comienzo. El tiempo y el marido harán lo que sigue.

³ T22.2 The creation of Pandora. Museum Collection: British Museum, London, United Kingdom Catalogue Number: London E467 Beazley Archive Number: 206955 Ware: Attic Red Figure Shape: Calyx krater Painter: Attributed to the Niobid Painter Date: -- Period: Archaic.

⁴ Para un análisis más exhaustivo de Pandora, cf. Colombani, M. C. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica* (2016).

Elegimos acercarnos a Jenofonte porque consideramos que su obra representa el modelo más acabado de lo que significa la buena esposa, el modelo más completo de lo que constituye la esposa de un *kalokagathos*. En este contexto, queremos rastrear la dimensión de la belleza femenina, los objetos a los que las mujeres están asociadas y las funciones que la imagen de los vasos devuelve en torno al universo femenino.



El kylix elegido⁵ muestra en detalle lo que constituye el modelo de una esposa de posición acomodada. La imagen completa devuelve tres mujeres, dos sentadas y una de pie. Las tres llevan los atuendos típicos, el *chiton*, el manto y el *sakkos*, sujetos por lazos elaborados. Una de las mujeres sostiene un espejo que parece acercarle a la que está sentada. Su manto tiene un borde ancho negro. Las otras dos mujeres, de las cuales sólo una aparece, se sientan frente a ella en sus *klismoi*. La de la izquierda sostiene una flor en cada mano. Su cabello rubio se

recoge debajo de su *sakkos*, mientras la mujer de la derecha sostiene una corona de hojas. El *chiton* es una prenda interior de vestir, una especie de túnica, mientras el *sakkos* es un vestido de tela.

He aquí el kylix completo. Dos mujeres sentadas en *klismoi* hacen música mientras que una tercera, también sentada las escucha. Algunas marcas parecen ser distintivas de las mujeres, la posición sentada, la reunión en el hogar, las vestimentas que las caracterizan y una función que parece acompañarlas en el imaginario doméstico: la música. En efecto, las tres están vestidas con la túnica, el *himation*, el vestido exterior y *sphendones*. La mujer que se encuentra en el centro está sosteniendo una corona en sus manos levantadas; lleva el pelo recogido en un *sakkos*, mientras la de la izquierda toca el *aulos*, manteniendo los dos tubos en sus manos extendidas. Su cabello largo está tirado hacia atrás y sujetado en un nudo detrás de la espalda. La tercera mujer de la derecha tiene dos pares de *krotala*, especie de castañuelas. Está sentada a la izquierda y tiene el pelo recogido en un *sakkos*. Como elemento de adorno lleva un gran pendiente redondo con colgantes. Las marcas relevadas de la vestimenta y la posición permiten advertir el universo mental y social de una buena esposa, al tiempo que ubica a la belleza como marca identitaria del colectivo femenino perteneciente a este estamento social y una pauta funcional que también describe al colectivo, reuniéndolo en una identidad compartida: la música como enclave femenino.

Una nueva imagen nos permite analizar el tópico de la belleza asociado, en esta oportunidad, a la configuración espacial que territorializa a la mujer en el hogar, como geografía dominante.



⁵ University Museum, University of Pennsylvania. Attic Red Figure. Name base of the Painter of Philadelphia 2449 Attributed to Hieron From Chianciano, Italy, ca. 480 BC – ca. 470 BC Kylix Early Classical.

El detalle muestra una mujer de perfil⁶, envuelta en el típico *himation*, sentada en un taburete, entre una columna y una puerta, elementos que sugieren la intimidad clausurada del *oikos*.



Una nueva imagen adorna el exterior del *pyxis* en una secuencia decorativa completa. Nuevamente la posición de la mujer se da entre dos columnas, reforzando el juego espacial interior; la mujer se está acercando a un altar que se encuentra en el hogar, mientras una corona ornamental cuelga detrás. Parece estar preparando algo para el ritual.



Una tercera mujer completa el cuadro compositivo en un movimiento de desplazamiento más amplio, probablemente danzando junto al *louterion* en un gesto que contrasta, de alguna manera, con los cuerpos más estáticos de las dos primeras mujeres,

una sentada y otra prudentemente acercándose al altar doméstico. Más allá de la dimensión espacial que se advierte, la escena pone en contacto a las mujeres con el altar como elemento en torno al cual se diagrama una nueva función femenina, al tiempo que define el universo de objetos que rodean a las mujeres.

Tal como sostiene F Lissarrague, “Del espejo a la cítara o a la flauta, el abanico de objetos en manos femeninas no es infinitamente variado, y cada uno de ellos contribuye a definir, al mismo tiempo que una actividad, un estatus de mujer, que es así calificada a través de sus atributos” (2000, p. 252).

Un nuevo *pyxis* nos permite corroborar las tres variables que estamos trabajando, la belleza que trasluce la vestimenta y el peinado, los objetos, el espacio, fuertemente asociado al hogar y las funciones, referidas al universo femenino. En este caso particular, aparece una función emblemática, ya anunciada a propósito de Pandora, el tejido como marca subjetivante. Múltiples son las escenas donde las mujeres aparecen vinculadas al tejido. Así, “Los signos más frecuentes, rueca y cesto, bastan para especificar la actividad de las mujeres, pero sobre todo las califican como mujeres activas, en oposición a una ociosidad que parece ser patrimonio de los hombres” (LISARRAGUE, 2000, p. 254)⁷



⁶ Paris, Musée du Louvre, Attic Red Figure, Date: ca. 450 BC - ca. 400 BC, Shape: Pyxis, Beazley Archive Number 9599, Period: High Classical.

⁷ Paris, Musée du Louvre, Attic Red Figure, Date: ca. 460 BC - ca. 440 BC, Primary Citation: ARV2, 1094.104, 1692; Para, 449; Beazley Addenda 2, 328 Shape: Pyxis, Beazley Archive Number 216046, Period: Classical

El recipiente vuelve a presentar un friso decorativo con una secuencia de mujeres en actitudes varias y asociadas a objetos de vigorosa impronta femenina. La primera mujer, vestida según las marcas de género, se halla de perfil sentada en un *klismos*, portando un *himation*, que deja parte de su brazo sin cubrir; tiene en su mano un huso y su mirada es casi frontal. La segunda mujer, con una vestimenta semejante está de pie frente a ella, llevando un telar de mano en la izquierda. La escena diagrama un escenario doméstico, asociado al trabajo manual, de carácter textil. La tercera mujer, con una túnica larga de pliegues notorios, porta en su mano un *alabastron*, vaso de ungüentos, y, en tal sentido, objeto asociado al universo femenino en el marco de la belleza como *sema* dominante. La vestimenta las reúne en una configuración identitaria común y las asocia a un estamento social semejante. La posición de los cuerpos oscila entre estar sentada o estar de pie, en el marco de una posición predominantemente estática, mientras los objetos resultan familiares y funcionales al colectivo: “Lo más común es que la imagen remita al hilado, a veces al tejido: es común ver ruelas —que a veces se asemejan tanto a espejos que llegan a confundirse con éstos—, cestos de lana o telares portátiles en manos de mujeres que devanan e hilan” (LISSARRAGUE, 2000, p. 252).



El detalle presenta la espacialidad en un recorte ilustrativo. Una columna dórica precede a la puerta de la casa, mientras la puerta entreabierta deja ver una cama con almohadas. El espacio permite observar la vida íntima del *oikos*, sus dependencias, sus habitantes y sus funciones en lo que parece un cuadro vivo.



Frente a la mujer que extiende el *alabastron* se halla otra de vestimenta semejante, envuelta en un *himation* y llevando un *sakkos* en su cabeza, que sujeta su cabello; la presencia del pájaro como figura ornamental acompaña la escena que una tercera mujer, sentada en un *klismos*, cierra con vestimentas similares y un *sphendone* en el pelo.



Dos mujeres completan la escena. La primera lleva una túnica sin mangas y un *kekpyphalos*, especie de redcilla con que se recoge el pelo y sostiene en sus manos un lienzo. La segunda se acerca con una caja sostenida con ambas manos. El cuadro se cierra con la habitual columna que territorializa la escena femenina en el interior del *oikos* doméstico.



La presencia de un *lekythos*, especie de recipiente de cuello largo, colgado de la pared, nos acerca a otro de los objetos que pueblan el universo doméstico femenino. La secuencia del *pylix* nos permite inferir un momento de vida comunitaria, una reunión de mujeres en el *oikos*, asociadas en una cierta tarea común que las cohesiona en una actividad compartida. Leída desde la metáfora del tejido, podemos inferir que instituye ciertos lazos de convivialidad y reúne a las mujeres *es to meson*, esto es, el tejido puesto en el medio, constituye el asunto común del colectivo. A su vez, podemos pensar con Lissarrague que “lo que de esta manera se recuerda es ante todo su virtud femenina por excelencia, la calidad de *ergatis*, de laboriosa, con Penélope como modelo” (2000, p. 253); y a Pandora como contra-modelo. Si la esposa de Ulises representa el modelo canónico de la mujer dedicada al hilado, aun cuando este constituya una estrategia política como en el caso de Penélope, recordemos que Pandora fue iniciada en las labores femeninas pero nunca se volcó al trabajo, simbolizando el modelo de la mujer depredadora⁸.



⁸ Sobre este punto, cf. Colombani, M. C. *Hesíodo. Linaje y Discurso. Una aproximación arqueológica* (2016)

Una nueva imagen⁹ devuelve otra función típicamente femenina, la atención de los niños, función emblemática del colectivo.

Una madre sentada en un típico *klismos*, con los pies descansando sobre un taburete. La vestimenta es la que hemos venido relevando a lo largo de todo el trabajo como marca de un determinado estamento social, *chiton*, *himation* y *sakkos*. Entrega un bebé varón a una mujer de pie, tal vez una criada, que toma al niño mirando a la madre de frente; completa la escena un joven, posiblemente el padre, que observa la imagen femenina.

Por detrás de la mujer que recibe al niño con sus dos manos, puede verse un telar de altura, en una simbólica asociación de imágenes, que dan cuenta de las dos funciones emblemáticas que definen al colectivo: el tejido y la crianza. El telar consiste en un marco de postes delgados, amarrados entre sí para darle firmeza y sostén. Se puede distinguir la tela que se produce, enrollada en la parte superior del telar, e, incluso, una decoración oscura en el borde, a lo largo de ambos lados, semejante a la guarda que decora la túnica de la criada y que constituye un motivo común de la ropa tracia, denominada Zeira. Completa la decoración de la imagen una corona de laurel.



⁹ Cambridge, Harvard University Art Museums 1960.342, Attic Red Figure, Said to be from Vari Date: ca. 440 BC - ca. 430 BC, Shape: Hydria-kalpis, Beazley Archive Number 8184, Region: Attica.

La criada es quien completa la escena femenina; viste una túnica superpuesta con un cinturón de tipo tracio, con mangas largas y decoradas en el borde, tanto de las mangas como de la propia túnica; la vestimenta y el peinado, diferentes a los que hemos analizado en los vasos precedentes, indica que la mujer es de origen bárbaro y que, probablemente, sea una esclava.



UNA MÉNADE. EL *OIKOS* AMENAZADO

La proximidad más cabal a la representación de una ménade está dada, seguramente, por *Bacantes* como texto emblemático de la subversión ontológica que impacta en el colectivo de mujeres, acompañantes habituales del dios y piezas claves de la gesta que Dioniso emprende en aras de su reconocimiento. El menadismo pone en relación una díada estatutaria de lo real: el plano humano y el animal. Se da una especie de animalización en las mujeres tebanas a partir de la locura enviada por el dios en el momento más álgido de la manía en su entrada a Tebas, la querida tierra de su madre:

“Así pues, yo las agujoneé con la locura, haciéndolas salir de sus casas. Ahora habitan la montaña, perdida la razón por mis golpes. Las obligué a ponerse la vestimenta de mis orgías y saqué enloquecidas de sus viviendas a cuantas mujeres había, la descendencia femenina entera de los cadmeos. Junto con las hijas de Cadmo están sentadas sobre piedras, bajo los verdes pinos” (EURÍPIDES, *Bacantes*, 32-38)

Si hemos analizado la figura de la esposa griega a través de la metáfora del tejido y la crianza, es ahora la metáfora del viaje la que nos acerca a la ménade en su transformación identitaria. La ubica en el extremo opuesto de lo que representa la esposa ateniense. En primer lugar, el viaje implica un cambio de escenario, un tránsito de un espacio a otro, de la casa a la montaña, del *oikos* delimitado por las columnas y la puerta a la geografía exterior que traza la naturaleza. Del dentro al afuera, del interior al cielo abierto, representado por los pinos y las piedras, rústicos asientos tras haber abandonado la seguridad del *oikos*.

En segundo lugar, el viaje que implica el cambio de atuendo como marca identitaria del nuevo estatuto de ser. La vestimenta ha representado un tópico de fuerte impacto en el relevamiento de la esposa. No obstante, no se trata simplemente de un cambio de hábito, de ropaje, sino más bien, de la entrada en un registro otro, en un inédito dejar de ser lo que se era para ingresar en un orden álder, subversivo y desafiante, que trastoca espacios, hábitos y funciones (OTTO, 1997).

En tercer lugar, emparentado estructuralmente con los anteriores, el definitivo viaje a la *manía* extática como estado excepcional, sostenido por la pertenencia a la *orgia* como núcleo de la experiencia mística. Se trata de un camino al interior de una ceremonia religiosa, en la cual los fieles deben ser iniciados y obligados a callar lo que allí han aprendido. Basta ubicar el término *mysterion* en el campo lexical del verbo *muo*, “cerrar la boca”, para comprender la excepcionalidad del fenómeno cúl-tico. Las mujeres cadmeas han desplazado ontológicamente su *esse* para devenir otras; una extraña foraneidad que las vuelve extranjeras en su propia tierra-*oikos*. Extrañas como el extraño extranjero, extranjero por extraño (DETENNE, 1986) que las ha agujoneado e invitado a un viaje existencial del cual ya no se retorna sin modificaciones. Tal como sostiene Vernant (2001, p. 71),

“El menadismo es asunto de mujeres. En su paroxismo contiene dos aspectos opuestos. A los fieles, en comunión feliz con el dios, les aporta la alegría sobrenatural de una evasión momentánea hacia el mundo de la edad de oro,

donde todas las criaturas vivientes se encuentran fraternalmente mezcladas. Mas para aquellas mujeres y ciudades que rechazan al dios y a las que él castiga a fin de someterlas, la manía desemboca en el horror y la locura de las más atroces ignominias”.

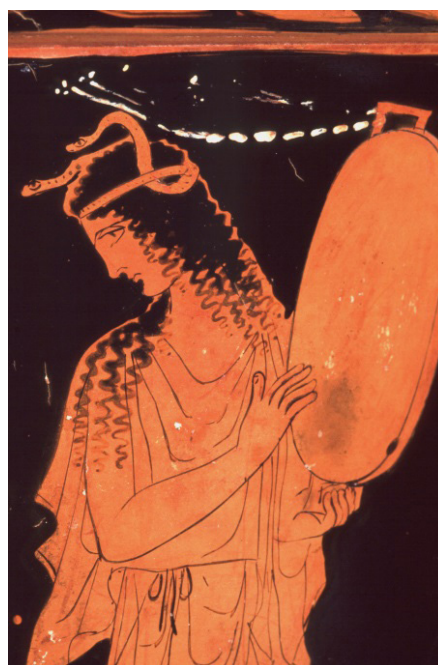
Mujeres que reactualizan, de algún modo, aquella otredad que Pandora arrojara sobre el mundo de los hombres y que una buena esposa subsana con su actitud recatada, sus objetos cargados de una peculiar domesticidad, su belleza preservada bajo los cánones aceptados, su postura, su vestimenta y sus funciones, afines a su “esencia femenina”.



Una vez más, dejemos que las imágenes como discurso figurativo hablen¹⁰. Dionisios ocupa la parte central de la imagen escoltado por un sátiro sentado y una ménade a cada uno de sus lados, tocando las flautas dobles, *auloi*, el primero, y un *tympanon*, tímpano, especie de pandero o tambor, la mujer. El dios se coloca con su cabeza vuelta hacia la ménade, ubicada a la derecha. Como es habitual en las representaciones lleva una corona de hiedra, un *himation*, y una túnica, moteada en la parte superior. La barba es larga y puntiaguda, mientras el cabello largo cae en rizados sobre sus hombros. En su mano derecha sostiene un tirso, objeto emblemático del dionisismo, que será un elemento clave en la representación de lo femenino, adornado con bayas blancas entre las hojas de hiedra, tal como luce la corona del dios; con su mano izquierda sostiene un

kantharos, y derrama una bebida, representada por un hilo blanco que cae. El sátiro está sentado con su pierna cruzada, desnudo dejando ver sus genitales, mientras ejecuta el *aulos*. Se muestra calvo, a diferencia de la abultada cabellera del dios, pero tiene el pelo rizado en la espalda; la barba es corta y lleva una corona de hiedra como la de Dionisios

La primera consideración es la extrañeza de la escena en relación a las imágenes anteriores. La mujer acompañada por un dios y un sátiro, en una peculiar mezcla de estatutos de ser. Dos *partenaires* extraños, el dios, con su carga de divinidad, el sátiro, con su carga de foraneidad y la mujer que parece haber escapado de la seguridad del *oikos* con sus objetos y funciones acotadas y conocidas.



La ménade está bailando mientras se acompaña con el tímpano, que tiene dos asas rectangulares a cada lado, como si se tratara de una fuente. Atrás ha quedado la posición predominantemente estática de la permanencia en el hogar, con la profusión de objetos que dan cuenta del *oikos* como geografía interior. Mira hacia abajo, evitando, pudorosamente, la mirada del dios, mientras da un paso adelante con su pierna derecha, en un gesto capital que marca el movimiento menádico por excelencia. Es el pie desplazado el que inicia la danza, al tiempo que da comienzo al despliegue extático.

Porta un *peplos* ceñido con cinturón y, alrededor de su cabeza, adornando su cabello suelto, una

¹⁰ Cambridge, Harvard University Art Museums 1960.343, Attic Red Figure, Attributed to the Curti Painter Date: ca. 440 BC - ca. 430 BC, ARV2, 1042, 2. Beazley Addenda 2, 320 Shape: Bell Krater, Beazley Archive Number 213539, Period: Classical.

marca animal, propia del universo salvaje, ya que aparece un “filete”, una especie de tira de dos serpientes moteadas con puntos de esmalte diluido. El filete blanco sobre su cabeza está unido a una de las asas del tímpano, de modo que golpea mientras ella baila.

El escenario se ha transformado sustancialmente, no sólo por el nivel de los acompañantes, sino por la variación de las funciones. Del tejido, la crianza y el culto doméstico a este baile frenético, la distancia se mide en subversión subjetiva.



La imagen¹¹ inicia el cortejo de ménades que se acercan con su danza al altar de Dionisos. La ménade baila, con el pelo suelto al viento, desafiando la sujeción del cabello de la esposa ateniense, completamente capturada en su raptó, lleva un tirso, como signo de la pertenencia mística y extiende su otra mano hacia adelante. Pies, cabeza y brazos se combinan en un movimiento continuo, mientras otra ménade continúa el esquema de movimiento frenético.

¹¹ Berlin F 2290, Antikensmuseen 1960.343, Attic Red Figure, Attributed to Makron, Signed by Hieron, From Vulci, Date: ca. 490 BC - ca. 480 BC, ARV2, 462.48. Para, 377; Beazley Addenda 2, 244, Shape: Kylix, Region: Etruria, Period: Late Archaic.



Los pies se entrecruzan, las manos acompañan el movimiento general del cuerpo, a veces subidas a la cabeza, otras, extendidas hacia adelante. El cabello guarda el mismo movimiento que las extremidades, generando un paisaje que dista de cualquier forma de posición estática.

Otra ménade aparece tocando las *krotala*, especie de castañuelas que se golpean provocando un son que acompaña el baile, mientras otra ménade lleva un pequeño cervatillo en una mano y un tirso en la otra, ambos símbolos de la epifanía dionisiaca.



El colectivo no cesa en su movimiento frenético danzando alrededor del altar de su Señor. Lejos han quedado las lanas y los niños. Más cerca de la otredad de Pandora y su carga de peligrosidad y amenaza, otra ménade baila, con un brazo curvado sobre su cabeza, contorsionando su cuerpo en una entrega generosa que conjura toda posición conservada.

Otra sostiene una *kratera*, decorada con un Sá-tiro, compañero de andanzas, palmetas y hojas de hiedra, decoración habitual de los vasos que representan al dionisismo.



Enjambre de pies viboreantes que se entremezclan, se cruzan; parecen pisarse y superponerse en un tipo de danza que se vive como una experiencia compartida, al menos como práctica ritual que las reúne en un momento de trance colectivo. La imagen diagrama un escenario de contacto entre las mujeres en el punto común en que todas ellas se definen identitariamente como adoradoras del dios.

Las ménades se acercan peligrosamente a la amenaza que representa Pandora; aunque no se trata del mismo tipo de amenaza. Si una lo era por su capacidad de engaño y seducción, estas lo son por la inversión radical del modelo canónico de mujer.

Las imágenes han hablado desde su soporte, y no contradicen la pintura de J.-P. Vernant (2001, p. 78) al referirse al dionisismo: “En el trance colectivo del *thiasos* dionisiaco, es el dios quien desciende a este mundo para tomar posesión del grupo de sus fieles, cabalgarlos, hacerlos danzar y saltar a su gusto. Los posesos no se alejan de esta tierra; aquí se vuelven otros por el poder que los habita”. Nuevos objetos, nuevos espacios y nuevas funciones corroboran la extrañeza del colectivo. Extrañeza que acompaña la propia extranjería de Dioniso, pero extrañeza también en relación al modelo canónico que Jenofonte diagramara de la mujer *melissa*, la *ergatis*.

Desde esta tensión aparece otra marca del colectivo de ménades ya que no se las observa en actitud de trabajo como en los casos que hemos analizado. Las posesas representan una forma de lo Otro, ya que, como sostiene Lissarrague, “Las mujeres son laboriosas, y ésta es una de sus virtudes; en este sentido se distinguen de los esclavos, cuyos méritos nadie sueña siquiera celebrar, y menos aún consagrar en una imagen” (2000, p. 253). Las palabras del autor nos remiten a la asociación de la mujer con los esclavos y los niños como las tres figuras que, en distinto registro y grado, representan la imagen de lo Otro frente a una masculinidad hegemónica en la sociedad griega antigua. Por supuesto que en esta serie de lo Otro, las ménades

constituyen un baluarte. A su vez, debemos distinguir distintos tipos de actividad.

La mujer ha aparecido como una *ergatis*, en una posición activa, vinculada a ciertas funciones connaturales. Las ménades también derrochan vitalidad y actividad pero lo hacen en otro sentido; se trata de la actividad del movimiento, propio del ritual, pero no del movimiento productivo asociado al trabajo.

CONCLUSIONES

“En realidad, en la cerámica ática, el trabajo de la imagen consiste, al parecer, en la manipulación de diversos modelos objetivados por la representación. Puestos ante los ojos del espectador, se los hace gráficamente presentes y funcionan de manera reflexiva: imágenes especulares o contramodelos” (LISSARRAGUE, 2000, p. 266)

El proyecto del presente trabajo ha consistido en rastrear mínimas marcas de lo femenino, tratando de oponer distintos modelos de mujer. El primer momento consistió en ir tras las huellas de Pandora como forma de acercarnos a una imagen inicial de lo femenino en el mundo griego arcaico, asociada al castigo y al daño como nota relevante que lo territorializa en el espacio de la Otredad. En este contexto, analizamos funciones y caracteres de la primera novia de Occidente hasta donde el trazo hesiódico y las escasas imágenes lo permitieron.

A continuación, rastreamos las características, las funciones, los objetos a los que se hallan asociadas las mujeres en el corazón del *oikos*, relevando las marcas de un tipo paradigmático de mujer, territorializada en el *topos* de la Mismidad, la esposa. Finalmente, retornamos de algún modo a la geografía de lo Otro y fuimos tras las huellas de las ménades en el marco del cortejo dionisiaco para tensionar los modelos en cuestión (Vernant, 1986).

El elemento fundamental del presente trabajo ha sido el intento de analizar los vasos seleccionados desde una perspectiva fundamentalmente antropológica, indagando algunas coordenadas propias de ese universo, tales como los objetos, los

espacios, las posiciones del cuerpo, las funciones que los vasos permiten inteligir. Tal como sostiene F. Lissarrague, “Vale la pena precisar —se nos disculpará este recuerdo— que la imagen no es una evidencia fotográfica, que no es espontánea, sino el producto de una elaboración que tiene su propia lógica, tanto en sus funciones como en su construcción. Los pintores proceden a elecciones a partir de la realidad que los rodea: unos temas se representan, otros no” (2000, p. 209). Los vasos seleccionados, un mínimo recorte de la presencia de lo femenino en la cerámica ática, dan cuenta de una preocupación por el universo de las mujeres que puede leerse desde vertientes diferentes, tal como de ello ha intentado dar cuenta el presente trabajo.

BEHIND THE MARKS OF THE FEMININE. SPACES, OBJECTS, AND FUNCTIONS THAT MAKE THE COLLECTIVE

Abstract: The aim of this paper is to trace small traces of the feminine, opposing different models of women. On the one hand, we will review the features and functions of the women within the *oikos*, relieving the marks of a particular type of woman, the wife, and the figures that accompany her in the interior space. On the other hand, we will approach the Dionysian maenads courtship, on the outdoor stage that experience marked as emblematic ritual geography, to stress the two models. However, the first moment of our work will be to follow the footsteps of Pandora as a way of approaching to the first representation of the feminine in the archaic Greek world. We will try to accompany our work with the analysis of the painted vases as figurative documents.

Keywords: Feminine, *Oikos*, Painted vases, Archaic Greek World.

BIBLIOGRAFÍA

BOEHRINGER, Sandra et SEBILLOTTE-CUCHET, Violaine (dir.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité. Le genre : méthodes et documents*. Paris: Armand Colin, 2011.

COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo. Discurso y Lina-je. Una aproximación arqueológica*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Mar del Plata, 2016.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a cielo abierto*. Barcelona: Gedisa, 1986.

EURÍPIDES *Bacantes*. Madrid: Gredos, 2003.

GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus, 1981

HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2000.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*, Buenos Aires: Planeta Deagostini, 1995.

LISSARRAGUE, François. Una mirada ateniense. In DUBY, G. y PERROT, M. (dirs.) *Historia de las Mujeres. 1. La Antigüedad*. Madrid: Taurus, 2000, pp. 208-266

LORAUX, Nicole. ¿Qué es una diosa? In DUBY, G. y PERROT, M. *Historia de las Mujeres. 1. La Antigüedad*. Madrid: Taurus, 2000, pp. 47-87

OTTO, Walter. *Dioniso. Mito y Culto*. Madrid: Siruela, 1997.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la gracia Antigua*. Barcelona: Ariel, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. *La muerte en los ojos*. Barcelona: Gedisa, 1986.

XÉNOPHON, *Anabase Économique Banquet De la Chasse République des Lacédémoniens* République des Atheniens. Traduction nouvelle avec notices et notes par Pierre Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères, (sin fecha)

Normas de Publicação

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A *Hélade* é estruturada em quatro seções:

- a) Dossiês;
- b) Artigos de tema livre;
- c) Resenhas;
- d) Novidades e Informes.

Os **dossiês** são propostos pelo Conselho Editorial, que pode tanto convidar especialistas no tema quanto receber contribuições de autores interessados. As chamadas são públicas e feitas a cada edição da revista. Os **artigos de tema livre** podem abordar questões diversas, desde que versem sobre a Antiguidade. Serão aceitas **resenhas** de livros ou coletâneas com temáticas associadas à Antiguidade que tenham sido publicados há pelo menos três anos (considerando a data de envio da resenha). Por fim, a seção **Novidades e Informes** destina-se a divulgar eventos acadêmicos, exposições, lançamentos editoriais ou qualquer assunto pertinente à Antiguidade.

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

- Exige-se que os autores tenham, pelo menos, o título de mestre. Alunos de graduação poderão publicar artigos desde que em coautoria com doutores.
- Todos os artigos são avaliados por pelo menos dois pareceristas *ad-hoc*, externos e anônimos, no sistema de avaliação por pares (duplo-cego). A publicação depende tanto de sua aprovação quanto da decisão final do Conselho Editorial, que pode recusar caso não julgue adequado para compor a edição.
- Serão aceitos artigos inéditos escritos em português, francês, inglês, espanhol e italiano.
- Os autores são responsáveis pela revisão geral do texto.
- Todas as propostas devem ser enviadas exclusivamente para o e-mail **revistahelade@gmail.com**.

FORMATO DOS ARTIGOS

Todos os artigos deverão ser enviados em formato *Word* (.doc ou .docx), margens 3 cm, A4, fonte *Times New Roman*, 12 pt. Os títulos devem ser centralizados, em caixa alta e negrito. Abaixo do título, à direita, em itálico e caixa normal, deve constar o nome do autor com uma nota de rodapé indicando a maior titulação, a filiação institucional e um e-mail para contato. Em seguida, os resumos e palavras-chave em português e língua estrangeira, alinhadas à esquerda. No corpo do artigo, todas as citações com mais de três linhas devem ser destacadas. As citações devem ser feitas da seguinte forma:

- Se forem indicações bibliográficas, devem ser inseridas no corpo do texto entre parênteses. Em caso de produção historiográfica, deverá ser feita com sobrenome do autor, ano e páginas. Exemplo: (FINLEY, 2013, p. 71).
- Para citação de textos antigos, a indicação será feita com o nome do autor, título da obra em negrito, canto/capítulo e passagem. Exemplo: (HOMERO, **Ilíada**, III, 345).
- No caso de notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

Após o último parágrafo dos artigos, devem constar as Referências, listadas em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT (NBR 10520) como nos exemplos:

Para livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano.

Ex.: FINLEY, Moses I. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do Artigo. *In*: SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano, p.

Ex.: THOMAS, Rosalind. Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus. *In*: MALKIN, Irad. **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington, D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 213-234.

Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. **Título do Periódico**, Cidade, v., n., ano, p.

Ex.: CARDOSO, Ciro Flamarion. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.. **Hélade**, Niterói, v. 1, n. 1, 2000, p. 16-29.

Em caso de utilização de fontes especiais (grego, árabe, hieróglifo, etc..) o autor deverá enviar uma cópia das mesmas. Caso utilize imagens, além de constarem no corpo do texto, as mesmas deverão ser enviadas separadamente em uma resolução de 300 dpi.

PRÓXIMO DOSSIÊ

VOLUME 2, NÚMERO 3 **HOMOEROTISMO NA ANTIGUIDADE** Organizador: Anderson Martins

Há mais de trinta anos, quando a tradução dos três volumes da *Histoire de la sexualité* foi publicada nos Estados Unidos e pôs historiadores, latinistas e helenistas em contato com o pensamento pós-estruturalista de Michel Foucault, temos debatido os conceitos de sexualidade e homossexualidade no Mundo Antigo em termos foucaultianos, ou, mais precisamente, a partir das questões lançadas pela trilogia. Desde então, e sobretudo nos embates teóricos da década de 90, construtivistas e essencialistas debatem a natureza da homossexualidade e a validade da aplicação, nos estudos da Antiguidade, de termos nascidos ou disseminados pelo discurso médico do fim do século XIX – tal como o conceito de homossexual. Tal discussão não tem impedido vários autores, mesmo alguns alinhados ao pensamento de Foucault, de publicarem obras sobre práticas sexuais e suas representações na Antiguidade, nas quais a palavra “homossexualidade” aparece de forma desafiadora.

Na esteira desta injunção inarredável, que é falar sobre o Mundo Antigo incitados pelos problemas do presente e a partir de um vocabulário contemporâneo, convidamos a comunidade acadêmica a participar do próximo número (volume 2,

número 3) da revista *Hélade*, intitulado *Homoerotismo na Antiguidade*. Com este tema, esperamos abarcar um grande espectro de debates, que vão desde escolhas teóricas e metodológicas adequadas a enfrentar os documentos antigos ligados à homoafetividade, como os vários problemas formulados ou, ao menos, pontuados ao longo dessas últimas três décadas. Assim, os eixos temáticos sugeridos, de forma não exclusiva, são: 1. representação de práticas homoeróticas na cultura material; 2. a pederastia grega e seu percurso nos gêneros literários antigos; 3. limites dos paradigmas de comportamento sexual nas sociedades da Antiguidade; 4. formações de subjetividades e construções identitárias; 5. a recepção moderna e contemporânea do “amor grego”.

Os interessados poderão enviar suas contribuições até o dia 15 de dezembro de 2016 para o e-mail: revistahelade@gmail.com.

