

13
2019

DOSSIÊ
A República Romana:
cultura e sociedade



Romanitas
Revista de Estudos Grecolatinos



ISSN: 2318-9304

Romanitas

Revista de Estudios Grecolatinos

ISSN 2318-9304

Editor-gerente

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editores assistentes

Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Conselho Editorial

Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, University of St Andrews, Escócia, Reino Unido

Prof. Dr. Ennio Sanzi, Università degli Studi di Messina, Itália

Prof. Dr. Fábio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Prof. Dr. Fabio Faversoni, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista (Unesp/Franca), Brasil

Profa. Dra. Maria Manuela Reis Martins, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Prof. Dr. Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná (UFP), Brasil

Conselho Consultivo

Profa. Dra. Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), Brasil

Prof. Dr. Darío Sánchez Vendramini, Universidade de Córdoba/Universidad de La Rioja/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil

Profa. Dra. Francesca Rohr, Università Ca'Foscari, Itália

Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Luís Fontes, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Profa. Dra. Márcia Santos Lemos, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Brasil

Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil

Profa. Dra. Maria Isabel Fleming, Universidade de São Paulo (Usp)

Profa. Dra. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil

Profa. Dra. Monica Selvatici, Universidade Estadual de Londrina (UEL), Brasil

Profa. Dra. Norma Musco Mendes, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dr. Ramón Teja, Universidad de Cantabria (Unican), Espanha

Profa. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Profa. Dra. Renata Rozental Sancovsky, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil

Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil

Profa. Dra. Roberta Alexandrina da Silva, Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Laham Cohen, Universidad de Buenos Aires/Conicet, Argentina
Profa. Dra. Silvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil
Profa. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil

Editoração, revisão técnica e capa

Prof. Me. João Carlos Furlani, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

A revista

Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos é um periódico semestral voltado para a divulgação de trabalhos inéditos sob a forma de dossiês, artigos de temática livre e resenhas. O periódico exibe uma vocação interdisciplinar, buscando congregar pesquisadores em História, Letras e Arqueologia que se dediquem ao estudo da Antiguidade Clássica, campo de conhecimento que tem experimentado, no Brasil, um significativo incremento ao longo dos últimos anos. Mantida pelo Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) da Universidade Federal do Espírito Santo, *Romanitas* pretende conferir visibilidade à produção intelectual dos pesquisadores vinculados ao sistema nacional de pós-graduação, além de promover o intercâmbio com especialistas estrangeiros, requisito indispensável para a consolidação da área.

Ficha Catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 13, jun. 2019.

206 p. : il.

ISSN: 2318-9304

1. Grécia – Expansão – História. 2. Roma – Expansão – História. 3. História Antiga.
4. Arqueologia Clássica. 5. Estudos Clássicos.

CDU: 94(3)

Contato

Laboratório de Estudos sobre o Império Romano • Centro de Ciências Humanas e Naturais • Universidade Federal do Espírito Santo • Av. Fernando Ferrari, n. 514, Campus de Goiabeiras, Vitória, ES - Brasil • CEP 29075-910 • Telefone: 27 4009-7641 • E-mail: es.leir@gmail.com

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, desta obra, por qualquer meio, sem autorização dos autores ou editores, constitui violação da Lei 5.988.

Dossiê Dossier

A República Romana: cultura e sociedade
Roman Republic: Culture and society

Apresentação <i>Introduction</i> José Guilherme Rodrigues da Silva	7
Some remarks on the study of the Roman Republican History nowadays: and interview with Valentina Arena <i>Algumas considerações sobre o estudo de História da República romana hoje: uma entrevista com Valentina Arena</i>	10
Apolo, Hércules e Chrysas no <i>De Signis</i> , de Cícero (Verr. 2, 4, 93-96) <i>Apollo, Hercules and Chrysas in Cicero's 'De Signis' (Verr. 2, 4, 93-96)</i> Claudia Beltrão da Rosa	20
O lugar da adivinhação nas reflexões de Cícero sobre a religião romana: <i>divinatio</i> entre <i>religio</i> e <i>superstitio</i> <i>El lugar de la adivinación en las reflexiones de Cicerón sobre la religión romana: 'divinatio' entre 'religio' y 'superstitio'</i> Maria Emília Cairo	33
Vencidos pela fama do não visto César: os boatos e a invasão de César à Itália em 49 a.C. <i>Overwhelmed by the fame of the unseen Caesar: the rumours and the Caesar's invasion in Italy in 49 B.C.</i> Ygor Klain Belchior	46
<i>Sisyphus nobis ante oculos</i> (Lucr. 3.995): o dissenso entre <i>imperium</i> e <i>auctoritas</i> na Roma de fins da República <i>'Sisyphus nobis ante oculos' (Lucr. 3.995): the dissent between 'imperium' and 'auctoritas' in the Late Roman Republic</i> Maria de Nazareth Eichler Sant'Angelo	64
Imagens em moedas e vida pública na Roma republicana <i>Coin images and public life in Republican Rome</i> Gisele Oliveira Ayres Barbosa	80
Cícero e Clódio: uma disputa pela autoridade religiosa <i>Cicero and Clodius: a dispute over religious authority</i> Jhan Lima Daetwyler	93
<i>Ius postliminium</i> : Os cativos de Plauto e da Segunda Guerra Púnica <i>'Ius postliminium': the 'Captivi' of Plautus and of the Second Punic War</i> José Guilherme Rodrigues da Silva	109

Tema livre *Open object*

- A representação da *métis* do esparciata Lisandro na Batalha de Egospótamo (405 a.C.)
The Spartan Lysander's 'métis' representation in the Battle of Aegospotami (405 BC)
Luis Filipe Assumpção 127
- Os retratos de um imperador: contribuições ao debate historiográfico sobre Nero e seu Principado
The portraits of an emperor: contributions to the historiographical debate on Nero and his Principate
Ana Lucia Santos Coelho 143
- A mulher aos olhos de Marcial
Women in Martial's eyes
Mariana Beraldo Santana do Amaral da Rocha 159
- Hierápolis, Atenas e Roma: a retórica geográfica e a Segunda Sofística
Hierapolis, Athens and Rome: geographic rhetoric and The Second Sophistic
Júlio César Piffero de Siqueira 178

Resenhas *Reviews*

- O débito clássico em questão: relações entre a Grécia e o Ocidente na Antiguidade e na Modernidade
The classical debt in question: relations between Greece and the West in Antiquity and Modernity
HANINK, J. *The classical debt: Greek Antiquity in an era of austerity*. Cambridge: Belknap, 2017. 337 p.
Jorwan Gama da Costa Junior 196
- Pax* e imperialismo: da República ao Principado através das guerras civis
Pax and imperialism: from Republic to Principate throughout civil wars
CORNWELL, H. *Pax and the politics of peace: Republic to Principate*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 272 p.
Macsuelber de Cássio Barros da Cunha 203

Dossiê

Dossier

A República Romana: cultura e sociedade
Roman Republic: culture and society

Apresentação

Introduction

José Guilherme Rodrigues da Silva

Estudos sobre a República Romana têm se tornado mais frequentes no Brasil.¹ O pesquisador que se propõe a explorar o período republicano romano, contudo, em relação ao pesquisador do Império Romano, depara-se com uma questão – entre várias – importante: em relação ao período imperial, as fontes para o republicano são muito menos abundantes.

Em sua maioria, as fontes históricas escritas durante a República e antes do século I a.C. estão preservadas em fragmentos, às vezes muito pequenos, de autores posteriores: obras históricas, gramáticas, biografias e epítomes. Os textos históricos que possuímos para o estudo da história do período republicano dependem, afora raros escritos médio-republicanos como, por exemplo, o de Políbio – cujas *Histórias* herdamos em estado fragmentário –, em grande parte, de historiadores do final da República, como Salústio, da passagem entre a República e o Império, como Tito Lívio, Diodoro Sículo e Dioniso de Halicarnasso, ou do período imperial, como Veleio Patérculo, Tácito, Apiano, Valério Máximo, Zósimo (em Dião Cássio), Floro e Eutrópio, por exemplo – lembrando que alguns desses autores escreveram epítomes de autores anteriores.² Quanto mais para o passado nos voltamos, mais temos que nos fundamentar em dados arqueológicos, numismáticos e epigráficos, muitas vezes escritos em latim arcaico.

Não nos esqueçamos das informações fundamentais coletadas por meio de outros autores, que não fazem parte do que Crawford (1992, p. 12) denominou de tradição histórica, como Plauto, Terêncio, Varrão, Cícero,³ Lucrécio, Horácio, Virgílio, Ovídio,

¹ Uma pesquisa rápida na página da Capes, na Internet, com a expressão “República Romana” mostra que em dez anos o número de dissertações e teses aumentou em mais de 30%.

² André e Hus (1974, p. 15) observam que a escrita da História, em Roma, torna-se um gênero literário apenas após a morte de Júlio César. Antes, para esses autores, a História era cantada em poemas épicos, como os de Névio e Ênio, nos escritos dos analistas ou em comentários, como os do próprio Júlio César. André e Hus (1974, p. 30-36) não consideram os “comentários” obras históricas porque, segundo eles, estão eivados de deformações em que os fatos estão de acordo com os interesses do autor.

³ Cícero, argumentam André e Hus (1974, p. 16-19), reclama para si a missão de escrever a História, mas não a executa. Porém, acreditava que, para se fazer a política, eram necessários certos conhecimentos, entre eles o do passado. Sua obra, conforme escreve Mendes (1988, p. 6), norteou os escritos de História romanos dos autores posteriores.

Cornélio Nepos, Lucano, Aulo Gélío, Quintiliano, Plutarco e Suetônio, apenas para citar alguns deles.

Essa variedade de fontes díspares no gênero e no tempo deve, contudo, ser tomada como um desafio. Mary Beard (2014, p. 13) nos convida a perceber que a quantidade de textos que temos do Mundo Antigo é espetacular, um volume de dados impossível de ser escrutinado pela maioria das pessoas, mesmo que tenham a vida inteira.

Escrever a História da República Romana, portanto, é tecer um arranjo composto por diferentes gêneros, provenientes de épocas distintas, e estruturar a partir deles novas histórias. Todavia, escrevendo História hoje, seja da Antiguidade ou de outro período, somos devedores e herdeiros da pesquisa erudita antiga. Não teríamos, por exemplo, nas palavras de Momigliano (2004, p. 18), histórias nacionais sem o modelo da historiografia nacional romana, “mais especificamente, sem o exemplo de Tito Lívio”. Momigliano vai mais longe: se hoje escrevemos História devemos esse hábito a Fábio Pictor, o primeiro historiador romano e criador de “um novo tipo de história nacional”, que escreveu sua história romana em grego entre 215 e 200 a.C.⁴ Fábio Pictor valeu-se dos princípios do método historiográfico grego e aprendeu a escrever história com os gregos, mas utilizou-se, além de fontes históricas gregas, de fontes romanas distintas: anais dos pontífices, tradições orais e documentos de família (MOMIGLIANO, 2004, p. 129-154).⁵ Políbio, autor da história de Roma mais antiga que possuímos com certa integridade, a história do domínio romano sobre o mundo habitado, utilizou-se da história romana de Fábio Pictor como uma de suas fontes para escrevê-la (WALBANK, 1990, p. 77-79).

Somos, então, herdeiros da historiografia romana republicana e, assim como fizeram os romanos, nos artigos aqui apresentados os autores constroem a História a partir de fontes de múltiplos gêneros: o discurso político, a filosofia, o poema, a numismática, a comédia e a própria narrativa historiográfica. No século XXI existe ainda muito a arguir dos textos antigos: é a tradição alimentando a inovação (BEARD, 2014, p. ix). O número de *Romanitas* que aqui apresentamos pretende ser uma contribuição para novos debates sobre o mundo romano na fase da República.

⁴ Expressar-se em grego era a única garantia de comunicação entre populações de línguas distintas no mundo helenizado, pois a língua helênica tornara-se o idioma comum do mundo mediterrâneo (MOMIGLIANO, 1993, p. 7-8; MOMIGLIANO, 2004, p. 143, 148-151). Momigliano (2004, p. 148-149, 154-155) afirma que Fábio Pictor escreveu em grego de maneira consciente, para apresentar aos gregos o “caso romano”, criando, ao mesmo tempo, um meio de “expressão da consciência nacional”, ou, possivelmente, deu sua contribuição para criar a “própria consciência nacional, tal como a entendemos”.

⁵ Fábio Pictor utilizou como fontes, ademais dos anais dos pontífices, das tradições orais e dos documentos de família, autores gregos que escreveram sobre a História de Roma, e Momigliano os cita: Helânico, no século V a.C., Timeu de Tauromênio e Diocles de Pepareto no século III a.C. Além desses, a ocupação de Roma pelos gauleses, no início do século IV a.C., havia sido notada por Teopompo, Heráclides Pôntico, Aristóteles e Teofrasto (MOMIGLIANO, 2004, p. 143-148).

Referências

- ANDRÉ, J.-M.; HUS, A. *L'Histoire à Rome: historiens et biographes dans la littérature latine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- BEARD, M. *Confronting the classics: traditions, adventures, and innovations*. Croydon: Profile Books, 2014.
- CRAWFORD, M. *The Roman Republic*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- MENDES, N. M. *Roma republicana*. São Paulo: Ática, 1988.
- MOMIGLIANO, A. *Alien wisdom: the limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: EDUSC, 2004.
- WALBANK, F. W. *Polybius*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Some remarks on the study of the Roman Republican History nowadays: an interview with Valentina Arena

Algumas considerações sobre o estudo de História da República romana hoje: uma entrevista com Valentina Arena

Valentina Arena*

Valentina Arena é professora e conferencista de História de Roma no University College London. Seu trabalho tem como foco principal as ideias e o pensamento político antigos e, de maneira geral, o mundo intelectual romano do período da República, com interesse particular nos textos de oratória romana e dos antiquários. Valentina Arena tem investigado as teorias antigas sobre liberdade e a forma como essas teorias se relacionam com os contextos políticos e intelectuais antigos, assim como suas contribuições potenciais para os debates políticos atuais. Possui interesse particular na obra de Varrão, na filosofia antiga da linguagem e no constitucionalismo romano. Faz parte de vários projetos de pesquisa internacionais, os quais cobrem uma diversidade de assuntos, como a soberania popular, culturas e práticas eleitorais e julgamentos romanos. Trabalhou também no Departamento de Moedas e Medalhas do British Museum, com o qual ainda mantém ligações.

1. José Guilherme Rodrigues da Silva: How you first became interested in studying History of Ideas, specifically on the period of the Roman Republic?

Valentina Arena: I have always been convinced that every member of our civic community has the right and, most of all, the duty to be a politically active member of society, so it was natural for me to combine my interest in the ancient world with the search for the intellectual traditions informing the fundamental ideas of politics. My work in the field of history of political ideas has been the natural result of this combination. Within this wider area of studies, I found the Roman Republican period to be the most fascinating. The complex political reality of the Republic, deprived of a centralised focus of power and

* Entrevista concedida a José Guilherme Rodrigues da Silva em 09 de agosto de 2019.

authority later provided by the emperor, makes it a very fertile ground for the articulation and different conceptualisations of political ideas. It was indeed not a coincidence that at the beginning of my doctoral studies, when, following the instructions of my supervisor, I began to read the entire epistolary corpus of Cicero, I was struck by the dichotomy, or at least what I perceived as such, between the notions of liberty and justice advocated in these texts and the course of political actions carried out in their name. This was the beginning of my powerful interest in the world of political ideas in the Roman Republic.

2. There are historically more studies on the Roman Empire than on the Roman republican period, and even more than studies on the regal period. In Brazil this difference between the periods of Roman history is very striking. Is there any tendency of increase of studies on Roman Republic in the United Kingdom or in the rest of Europe?

R: I think that currently both in the UK as well as in continental Europe there is a strong interest in the study of the Roman Republic, which is as powerful as the interest in the history of the Roman Empire. There are currently two main lines of historical enquiry that seem dominant in the study of the Republic: the first concerns the demographic changes that took place throughout the Republic, with particular emphasis from the third to the first century BC. This is an issue of exceptional importance for the understanding of the socio-economic changes of the period as well as for the fall, or transformation, as it is sometimes called, of the Roman Republic. The second major line of enquiry concerns the investigation of Roman political culture, where the power of oratory, the role of political ideas, and the articulations of cultural memory and its loci of manifestations have attracted much scholarly attention. Although the Roman Republic attracts an equal interest as the Roman Empire, the situation is rather different in the case of the so-called 'Regal' period. This, at least in the UK - and perhaps, to a lesser extent, in continental Europe too - does not generally draw as much attention as the other periods of Roman history, as a result of the status of our evidence.

3. In the same way, there is more studies on the Late Republic than on the early periods, mainly because of the number of sources related to the 1st century BC. Is there any tendency of change?

R: As a result of the concentration of sources, the late Republic does undoubtedly attract more attention than the study of early Rome. The history of archaic Rome is inevitably intertwined with archaeological developments and the interpretation of very complex and

obscure sources. Much of the ancient writing about early Rome is considered by most scholars to reflect much later process of historiography and invention (Peter Wiseman, Jacques Poucet). However, in this field much interesting work has been done in the last decade or so. Andrea Carandini, for example, has attempted to marry the archaeological evidence with the written sources about early Rome in a systematic way, and, although admittedly his views have not gathered universal consensus, they have stimulated a fruitful debate (for example, Peter Wiseman, Christopher Smith, and Nicola Terrenato for different pictures). The attention of scholars working on early Rome is now predominantly focused on the ancient writing on law, religion, and customs, as they are regarded as the three areas for which the written evidence have been less subjected to later interference (see, for this approach, the work by Timothy Cornell, Alexandre Grandazzi, and Christopher Smith). However, despite these developments, I think that late Republican history will always attract a significant amount of attention, not only because it was a period populated by great figures who play a considerable role in the contemporary collective imagination and popular culture (such as Caesar, Pompey, Cato, Spartacus, just to mention a few), but also, and most importantly, it was a period of constant political turmoil, carefully recorded by its protagonists, and in which many modern societies may recognise some familiar traits.

4. The idea of 'libertas', as an opposition to the 'seruitus', is linked to the historical development of slavery in the Roman world. This concept of 'libertas' is directly related to the status of 'ciuis', opposed to the status of 'seruus' (or 'serua'). Were there transformations in the relation between both concepts at the Republican period, or only an affirmation always stronger of the 'ciuis-seruus' dichotomy?

R: This is an excellent question and one that it is very difficult to answer, as our picture may well be distorted by the available evidence. There is little doubt that during the Republic the Romans conceived the idea of liberty as the antonym of the notion of slavery. Even the XII Tables attest the existence of this sharp dichotomy: a free citizen could not be sold into slavery for debt within Roman territory, but only *trans Tiberim*, beyond the river Tiber, in a non-Roman territory. With its territorial expansion, especially from the third century onwards, Rome developed an increasingly distinct characterisation of slave society, to which corresponded to a clearer delineation of the notion of *libertas* as status of non-slavery. The comedies of Plautus and Terence often picture the character of 'cunning slave', enjoying, *de facto*, a considerable degree of liberty. However, this enjoyment remains subject to the will of the *dominus* of the slave, who can withdraw his favour at his pleasure, reminding his slave of his status. In conceptual terms, the notion

of liberty remains unequivocally the counterpart to the status of slavery. Although *servi* may enjoy a condition of 'non-interference', they are always *in potestate* of someone else. They therefore consistently suffer domination since they are constantly in a condition that grants someone else the capacity to interfere arbitrarily in their affairs. This important categorisation, attested throughout the first century BC, is elegantly formulated in the juridical texts of the imperial era. In the *Digest*, the chapter entitled *de statu hominum* begins by stating the fundamental division concerning the juridical status of mankind: 'the principal division in the law of persons is the following, namely that all men are either free or slave' (*Dig.* 1.5.3=*Gai. Inst.* 1.9.) It then specifies that 'men who are free are either freeborn, that is they are free by birth, or freedmen, namely those who have been manumitted from legal slavery.' (*Dig.* 1.5.6=*Gai. Inst.* 1.10–1). Furthermore, according to the *Digest*, to be free, either by birth or by legal manumission, entails the natural ability 'to do whatever one wishes unless prevented from doing so by physical impediment or law'. (*Dig.* 1.5.4=*Florentinus Institutes IX*). This ability is possessed when one is in the status of non-slavery: thus, one is free when he is under his own *dominium*.

An important aspect to bear in mind is the role of the freedmen. Although the frequency of manumission is still the subject of heated debate, in conceptual terms, a *libertus* was considered a freeman. If, on the one hand, *liberti* brought with themselves the mark of their condition and often conducted a life of *de facto* dependency on the will of their patron, on the other hand, conceptually, they were regarded as free, provided that they had been manumitted regularly. However, the considerable emphasis laid on the legality of the procedures of manumission as well as the conceptualisation of the services required by their patron show that the status of the *liberti* was theorised in terms of independence from the will of their former *dominus*. As Brunt has rightly stated, there is some justification for saying that men who were not chattel slaves, but were, *de facto*, subject to different degrees of someone else's power, were in some sense free.

5. *Being a slave is also to live in potestate, i. e., being prevented of acting, by means of coercion, according with the own will. In this sense, is there an inversed relation between the idea of libertas and of the tyrannis? Can this be one of the reasons for the Roman republican aversion to the idea of a king?*

R: Excellent. This is very much the point. In Rome during the late Republic, the political liberty of both the citizens and the commonwealth was conceived in terms equivalent to those of the juridical conditions of liberty and slavery, which I mentioned earlier. It follows that being

subject to a tyrant, or king who had the ability to behave tyrannically, was conceived as being in a status of slavery, that is, subject to the arbitrary will of the person in power.

For the Romans of the late Republic, an individual could act as a free citizen (that is, he was in possession of those rights that allowed him to enjoy the life of a free citizen) only when he lived in a free commonwealth. As the loss of political liberty of an individual Roman citizen was analysed in terms analogous to those of falling into a condition of enslavement or servitude, so too the loss of liberty of a commonwealth was conceptualised and expressed in these same terms. According to late Republican writers, to describe a civil association as free was to say that this association was not in a condition of dependence upon the will of another, but on that of its citizen-body as a whole.

Building on the metaphor of the body politic as human body, they maintained that the status of liberty could be lost under two distinct circumstances. First, they claimed that the liberty of the commonwealth could be lost when a civic community falls into a condition of dependence on another community, usually as a result of conquest. Second, and this is more relevant to your question, they maintained that a civic community loses its liberty when it falls under the power or control of an agent distinct from the sovereign body of the citizens, be it either a monarch or a group of people.

Roman authors portray the commonwealth's fall into a condition of servitude at the hands of a single individual, who is therefore often represented as a tyrant. Cicero referred several times to the condition of servitude into which the commonwealth had fallen as a result of Caesar's and, later, Antony's pre-eminence. When the *res publica* came under Caesar's control, Cicero claimed, it lost its capacity to act according to its own will and thereby assumed a condition of slavery. As the coin issued by Brutus in 43/2 BC shows, Caesar could be depicted as a tyrant, who imposed his will over the entire community and reduced it to slavery. Caesar's assassination could therefore be qualified as tyrannicide, the enactment of which could have restored, in the minds of its perpetrators, the liberty of the commonwealth as a status of non-arbitrary interference. In short, the rise to power of individuals or groups, who could impose their will on the commonwealth and ultimately its citizens, was described as a predicament in which the community had fallen into a condition of slavery, whose body politic was thereby divested of its capacity to act according to its own will.

6. *Thinking in connections between ancient political history and contemporary political theory, could you briefly comment on how the studies on ancient ideas of liberty can help to understand contemporary political ideas?*

R: I think there is scope to broaden and further enrich the existing dialogue between the study of ancient history and contemporary political theory. Expanding our knowledge of the ancient world as a reservoir of potential intellectual resources can help clarify our thinking about the political world we live in. The guiding assumption of such an enterprise is that history, and more specifically here the history of the ancient world, when analysed through the heuristic lenses of analytical political philosophy may have something to offer us that goes beyond the clarification, or even the comprehension, of historical questions concerning the ancient societies under scrutiny: it may help us address the most pressing evaluative issues of contemporary society; in other words, it may help us understand how best to build our civic community and conduct our lives.

One of my recent projects, a special issue of the journal, *History of European Ideas*, entitled *Liberty: an ancient idea for the Contemporary World?*, was grounded in the belief that the obstacles placed by the dichotomy between historical research and our orientation in the present are not insurmountable. Indeed, a dialogue with the present is almost an imperative for scholars of the ancient world who wish to engage seriously and substantially with the world we live in. In order to do so, we need to go beyond the historical specificities of individual contexts and, filtering out what is historically particular, try to translate the notions into general categories, providing them with a logical structure.

This historical investigation shows that contemporary notions of liberty, contested throughout centuries, are the result of possibilities opened and closed in the past, the results of choices made by past societies. This is the most salutary reminder, as is often said, of the contingent nature of our 'eternal' values, which, therefore, can, and should, be modified to respond to contemporary challenges. As Foucault contended, the point of history is indeed to show that the present is contingent and can be altered.

By extrapolating general logical propositions from the specificities of their historical contexts, the purpose of an historical enquiry into the ancient notions of liberty is to gain new intellectual tools (or refine those at our disposal) that may show us how best to deal with current situations and circumstances. A viable intellectual resource, these ancient societies, interconnected with one another, are endowed with an imaginative force that, as John Dunn emphasised, may support us in thinking again and with some perspective about what we might need to include or exclude in conceptualising the world around us.

7. It needs a meticulous work in order to one find information on the sources about the habits, customs, and daily practices of common people in Republican Rome. The comedies of Plautus and Terence are the most obvious sources. Are there many works in this subject being produced?

R: Alongside the information provided by archaeology, to reconstruct the customs and daily practices of the Roman people in the Republic, there are two main kinds of literary sources: Roman comedies, especially those of Plautus and Terence that, contrary to other fragmentary plays, have often been preserved in their entirety; and the antiquarian works of politicians and intellectuals of the second and first century BC, amongst whom the most famous is Varro. The former have long been recognised as opening a window onto the society of the third and second century BC. Although the scholarly debate on the relation between Roman comedies and their Greek antecedents is still open, scholars now agree that Roman comedies can and should be considered also a valuable source of information on Republican customs, ranging from legal to religious issues, from culinary matters to issues concerning women and slaves. To this end, it is sufficient to have a look at the latest *Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, edited by Michael Fontaine and Adele Scafuro in 2013. This book series, whose aims is to provide a picture of the current *status quaestionis* in the field as well as its latest developments, presents a whole section dedicated to Roman comedies as historical source.

The second set of works, those of an antiquarian nature, are currently ill served in scholarship as a full edition of these texts is currently unavailable, making these works less prominent in scholarly investigation. However, it will suffice to turn our attention to Varro's *de vita populi Romani*, now splendidly edited by Antonino Pittá, to access a mine of information concerning the habits and customs of the Roman people through their historical developments. My current project aims at placing antiquarian Republican works as such Varro's *de vita populi Romani* on the scholarly map of future research.

8. In the history of Republican Rome, the Second Punic War was – we can understand in this way – an inflexion in the ways of relation between the Roman aristocracy and the other peoples of the Mediterranean: these ways of relation are very distinctive between before and after that war. Can we understand the Roman aristocracy practices of power exercising (internal and external), which arise more clearly in the post war period, as the beginning of the process which will culminate at the political crises of the 1st century BC?

R: Scholars have long recognised that with the Punic Wars, and especially the Second Punic War, Rome underwent some profound changes. On the one hand, the extension of Rome's influence and power overseas, territory Rome had come to control between the fifth and third century BC, had an enormous impact on the organisation of the army and laid the foundation for the structures of the empire. On the other hand, the

social and economic transformations that came as a result of these encounters had a lasting influence on the way in which the Roman aristocracy operated and, often in our sources, are presented as having a lasting effect on the supposedly homogeneous and harmonious society at the time of expansion in Italy (formed after the so-called struggle of the orders), which eventually led to the crisis of the first century BC. In particular, from the second century onwards, the sources emphasise the breakdown of political and social consensus within the elite, which, in turn, transformed a series of rules and procedures that had previously been “regulated” or, more precisely, sustained by the *mos maiorum* into a series of legislative acts, a process Bleicken called the “jurification of the mos.” The actual enactment of the so-called *leges tabellariae*, which introduced the secret ballot progressively into the electoral, judicial, and legislative assemblies, of the *leges de ambitu*, which attempted to curb political corruption in various ways, and of the so-called *leges annales*, which established a fixed structure for Roman political careers, has been interpreted as a process directly related to the actual failing of the *mos maiorum* to fulfil its original function (however, the first century BC saw the reversal of this phenomenon, something that Martin Jehne calls the “mos-ification of the law”). This occurrence that can be interpreted, as some scholars have done, as attesting the increase of the importance of popular assemblies, in charge of formulating social and political norms into rules, has been interpreted by others as the decline of traditional consensus amongst the ruling elite. Once internal social cohesion became rarefied, these scholars maintain, the struggle for personal power that, in their opinion, characterised the first century BC began.

9. *'Res publica' is a concept with no simple translation. Peter Burke, in one of his books, wrote that an historian of the 20th century who writes for readers of the same epoch, although knowing that the concepts of the time of the subject of enquiry illuminate him and help him in his comprehension of the historical context, has to consider modern concepts. One of these modern concepts which frequently is used to translate 'res publica' is 'state', and several works has being wrote about the correction of not of using it. How do you see this problem?*

R: Our culture is undoubtedly very different from that of the Roman Republic (and the Graeco-Roman world in general). These differences are necessarily reflected in the entities, such as the state, that we take as objects of our enquiry. The distorting potential to approach the past from the perspective of the present, what is usually termed anachronism, is often considered, in the words of Lucien Febvre, a ‘sin that cannot be forgiven.’ What lies at the foundation of this unforgivable ‘sin’ is the conflation of the present, in which the analysing subject operates, with the past in which the analysed object is set, in your

example, the state. This collapse of differentiation, as Margreta de Grazia notes, infringes both the principles of epistemology as well as of ethics. It disallows the knowledge of the other period, and consequently does not respect its constitutive differences, reducing the other to the same as the observer, the time of the past to that of the present. Some historians of the ancient world accordingly take a firm stance against a damaging osmosis between past and present, urging a rejection of contemporary terms to describe ancient historical realities. However, since we live in the present, it is inevitable that we use terms of the present to discuss objects of the past, even if these do not fully encapsulate the historical reality of the time. 'State', 'Republic', and 'commonwealth' are terms with their own changing history and not one would be a perfect fit – any translation of *res publica* is doomed to fail. But we live in the present and we communicate with the present with the language of the present. The fundamental point is to make explicit the historical differences and peculiarities of the Roman Republican notion of 'state.'

There is an additional point. I think that language fulfils an epistemological function: we ourselves use concepts and words to think about entities (such as states) and form an opinion of what they are by these very words. When looking at the past, we all start from our point of view and our words: it is in noticing differences and similarities with broadly comparable entities in the past that we can better draw out the historical specificities of antiquity.

10. The idea of "democracy" adapts itself practically and legally to the historical contexts and nuances with which this modality of government applies. The modern democracies have nuances and differences – sometimes very striking between them – in their electoral processes, for instance, the direct vote and the Electoral College vote. Related to the Roman Republic, even though there existed the assemblies and the rhetoric of the speeches uttered during the electoral or the decision-making processes with the objective of convincing, there is since long time a kind of consensus that there never was democracy in Rome. However, the citizens had some importance in the decisions during part of the Republican period, even if only directed by the historical contexts of the divisions of the oligarchy. What is your perception on this problem?

R: In the 80s, Fergus Millar put forward the idea that Republican Rome should be included in the list of democracies of the ancient world. He emphasised three important factors: the fundamental role of the legislative assembly of the people, who passed laws that governed the life of the whole community; the function fulfilled by public oratory, where politicians addressed the people gathered in the Forum; and the open space dimension of the Forum

itself, the heart of Roman political life. Since then, although his main interpretative outline has not been accepted by the majority of scholars, the study of Roman political culture has received a powerful renewal. The history of Roman institutions has focused on the workings of the *comitia centuriata* and the impact of bribery on its functioning, as well as the political dynamics governing the *contio*, the non-decision-making assembly that discussed public affairs, open to anyone who wished to attend (including women, foreigners, and slaves). The rhetorical techniques adopted by politicians on the rostra have been subject to close investigation and the political ideas to which they referred have been thoroughly explored and placed at the forefront of the scholarly agenda. The public, as well as private, nature of the space of the Forum, its actual capacity, and its function as a locus of collective civic memory have been fully analysed. When we look at all these new dimensions of Roman political culture that this debate has opened up, it seems that whilst the applicability of a contemporary understanding of democracy is not mechanically applicable to the Roman Republican system, it is also now impossible to disregard entirely the political role of the wider citizens' community in our analysis of Roman politics. For my part, I think that the people in the Republic played a fundamental role beyond the function that they might have fulfilled when an institutional gap was created by a split within the governing elite. It was 'people', understood as the wider community of language users, who, according to ancient theorists, accepted or rejected the social normative vocabulary by which society operated. By legitimating certain courses of action, this language also functioned as one of the causes of historical changes. It follows, therefore, that the people, so conceived, played a key role in the political struggles of the Republic.

Apolo, Hércules e Chrysas no *De Signis*, de Cícero (*Verr. 2, 4, 93-96*)

Apollo, Hercules and Chrysas in Cicero's 'De Signis'
(*Verr. 2, 4, 93-96*)

Claudia Beltrão*

Resumo: O *De signis*, o quarto discurso da segunda *actio* das *Verrinas* de Cícero, é uma rica fonte para o estudo das estátuas divinas e os modos de percepção, conhecimento e práticas religiosas na República tardia. O discurso de Cícero é pleno de informações sobre essas estátuas, seus lugares e gestos a elas relacionados, lidando com emoções religiosas. Em uma breve seção do *De signis*, pode-se perceber o conflito entre o (mau) propretor e (bons) povos aliados materializado nas estátuas divinas de Apolo, Hércules e Chrysas. Cícero elogia as violentas respostas das populações locais contra um violento e indigno magistrado romano – como ele constrói a figura de Verres. O orador não apenas lança mão de conceitos e ideias sobre as divindades, mas, com base em crenças, temores e esperanças compartilhadas, Cícero os cria para sua audiência.

Abstract: Cicero's *De signis*, the fourth speech of the second *actio* of the *Verrines*, is an outstanding source for the study of divine statues and the modes of religious perception, knowledge and practices on late republican Rome. Cicero's speech is plenty of informations on these statues, its places, on gestures and emotions related to them, in dealing with religious affectivity. In a brief section of the *De signis*, we could see the materialisation of the conflict between the (bad) *propraetor* and the (good) allied people in the divine statues of Apollo, Hercules and Chrysas. Cicero praises the violent responses of local populations against a violent and unworthy Roman magistrate, as Cicero constructs the figure of Verres. The orator does not just reflect concepts and ideas about the deities but, based on shared beliefs, momentary fears and hopes Cicero actually creates them for his audience.

Palavras-chave:
Estátuas divinas;
Verrinas;
Cícero;
Religião romana.

Keywords:
Divine statues;
Verrines;
Cicero;
Roman religion.

Recebido em: 31/01/2019
Aprovado em: 20/02/2019

* Professora Titular de História Antiga da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Assiste-se hoje a uma atenção renovada ao poder social e religioso da imagem divina. O estudo das estátuas divinas nos permite pensá-las como evidências de vários modos de percepção e como uma forma de pensamento e ação, um meio de analisar práticas socialmente enraizadas na construção da realidade. Imagens são artefatos materiais, são produzidas por seres humanos e contribuem para dar forma às vidas humanas. Elas materializam a divindade entre os seres humanos e incrementam a comunicação, a emoção e a imaginação religiosa.¹

Cícero participou ativamente da construção de um discurso teológico e normativo na República tardia, e sua obra contribuiu para a delimitação conceitual e a ressignificação de instituições, personagens, práticas e lugares religiosos em um momento de grandes mudanças políticas e sociais.² O vasto *corpus* ciceroniano é uma referência inescapável para o estudo da história religiosa, política e intelectual romana, delimitando e ressignificando conceitualmente os espaços, as personagens, as práticas e as instituições religiosas romanas no século I AEC. Interesse-me pelo papel das estátuas de deuses na obra de Cícero, com ênfase nos conteúdos sobre a imagem, a presença e o papel dos deuses, que são constantes em sua obra filosófica, seus discursos e sua correspondência.³ O discurso ciceroniano sobre a imagem divina permite entrever a estreita conexão entre religião e política na Roma tardo-republicana, revelando questões pertinentes à construção, ao uso e recepção dessas estátuas em diferentes contextos políticos e religiosos.

O *De signis* – o quarto discurso da *actio secunda in Verrem* – é dedicado à discussão de obras de arte, ornamentos e, especialmente, estátuas divinas roubadas ou apropriadas por C. Verres em seu governo na Sicília (ca. 73-71).⁴ Este discurso, datado de 70 AEC, não foi proferido publicamente, mas sua forma escrita permitiu e ampliou sua disseminação e prolongou seu efeito no tempo e no espaço.⁵ Cícero enfatiza o aspecto religioso dos

¹ São fundamentais, neste ponto, as publicações do projeto FIGVRA (UMR 8210 ANHIMA), especialmente: Belayche; Brulé (2010); Estienne *et al.* (2014); Belayche; Pirenne-Delforge (2015), que convergem na tentativa de dar conta dos registros estudados e de seu dinamismo no interior de condicionamentos culturais, sociais e políticos particulares.

² Ver Feeney (1999), Moatti (1997), Rüpke (2012). Atualmente, as inovações trazidas por Cícero e outros autores romanos ao que chamamos “religião romana” têm sido intensamente estudadas. Ver, e.g., Ando (2008), Gildenhard (2011), Santangelo (2013), Macrae (2016).

³ Ver Gildenhard (2011), que defende a afinidade entre a oratória ciceroniana e sua obra filosófica e, se é certo que muitos dos apelos aos deuses nos discursos ciceronianos são puramente convencionais, crenças e conteúdos sobre a imagem, a presença e o papel dos deuses criam uma dimensão teológica que dialoga com sua *philosophica*. No que tange à correspondência de Cícero, ver Clark (2013).

⁴ Um excelente comentário histórico e arqueológico do *De signis* é o de Lazeretti (2006). Sobre as obras de arte na Sicília, ver Michelini (2009) e Paoletti (2003). Sobre as linhas gerais do julgamento de Verres e a posição de Cícero em relação às obras de arte no contexto dos saques, apropriações e transferências na República tardia, ver Miles (2006, esp. p. 152-217).

⁵ Ver Powell (2010) para uma apreciação da *actio secunda* das *Verrinas*, um discurso obrigatório em um tribunal *de repetundae*, fornecendo um amplo tratamento retórico das evidências arroladas na primeira parte do julgamento. Powell (2010, p. 32) adverte contra a crença de que este discurso foi um tipo de elucubração *post eventum*. Sua

“roubos” de Verres, acima do valor estético ou de mercado das obras e, além disso, destaca a conexão entre muitas dessas estátuas com Roma e com os romanos.⁶ Já foi demonstrado que monumentos e estátuas da paisagem religiosa romana eram partes do arsenal retórico de Cícero, que com frequência conecta argumentos, ideias e temas de seus discursos com signos visuais plenos de significados religiosos para sua audiência.⁷ O *De signis*, mais ainda, é uma rica fonte sobre a imagem divina, a sacralização e dessacralização de imagens e as “respostas” a elas. Sob esse viés, as *Verrinas* são ainda relativamente pouco exploradas na modernidade. Especialmente no *De signis*, os conflitos dos provinciais com Verres são materializados em disputadas estátuas divinas. Após uma breve passagem sobre o roubo de uma estátua de *Apollo*, que leva a população local a reforçar a guarda de suas estátuas e templos, Cícero apresenta estátuas de deuses e respostas sociais violentas do povo de Agrigento e de Assorus contra os agentes de Verres, visando à proteção de suas ameaçadas (estátuas das) divindades *Hercules* e *Chrysas*, respectivamente.

Obras de arte e objetos preciosos de outros povos, ligados ou não a contextos religiosos, chegaram em grande quantidade na Roma republicana durante sua expansão, ou conquista, mediterrânica. Em uma primeira fase, a prática da *evocatio* e a construção e dedicação de templos a divindades estrangeiras sugerem que os romanos percebiam as imagens dos deuses de um modo, podemos dizer, religioso,⁸ mas há também evidências de que a reverência no tratamento de objetos religiosos de outros povos diminuiu consideravelmente conforme Roma se expandia, especialmente no caso de vitórias sobre inimigos como Cartago, Corinto e Siracusa. No tempo de Cícero, os romanos há muito estavam acostumados a verem as mais sagradas estátuas de culto de outros povos sendo exibidas em triunfos, jogos e outras cerimônias conduzidas por magistrados, assim como nobres romanos as utilizavam decorativamente em suas *domus* e, especialmente, em suas *villae*.⁹ É possível que a exibição pública dessas imagens privasse esses objetos de muito do seu significado religioso original, descontextualizando-os e impondo-lhes novos significados. Cícero, então, precisava despertar as emoções da sua audiência para

argumentação é coerente e bem documentada, indicando que, se Cícero não tinha seus discursos escritos na íntegra antes dos julgamentos, tinha versões escritas para desenvolvimento nos tribunais.

⁶ Sobre o valor e o uso de obras de arte, da filosofia e da literatura grega em Cícero, ver, e.g. Zetzel (2003).

⁷ Ver e.g. Leen (1991), Vasaly (1993), Stewart (2003, 2008), Pollini (2012) e Beltrão (2017), que defende que o uso ciceroniano das imagens divinas transcende o efeito retórico e político.

⁸ Sobre a *evocatio* ver Ferri (2010). Sobre o grande movimento de construções de dedicações de templos na República Média, o estudo de Eric Orlin (1997) é ainda a mais importante referência.

⁹ Ver especialmente Stewart (2008); Lazzarotti (2014) e Hölscher (2004). Sobre a coleção de Verres, ver Robert (2007).

os significados religiosos dessas estátuas, não apenas para os sicilianos, mas também para os romanos, ressaltando a grande antiguidade e a importância desses cultos.¹⁰

A imagem religiosa cria a presença dos deuses e as expressões dessa presença são múltiplas, estimulando formas de compreensão do papel dos deuses no mundo humano. Esses modos de expressão, por sua vez, coadunam-se com outras representações sociais e culturais, com poderes, fórmulas visuais e hierarquias.¹¹ Cícero, então, conecta em seu discurso estátuas, templos e lugares de culto de outros povos com divindades e temas religiosos significativos para os romanos, em um poderoso *medium* de comunicação e interação religiosa entre romanos e os povos aliados. Este discurso, portanto, por sua força persuasiva e por sua forma escrita, contribuiu para criar uma rede de relações e novos significados entre a história de Roma e a história da Sicília, e entre populações gregas, púnicas, siciliotas e os romanos. Vejamos, então, as linhas gerais da seção:

[Q]uid? Agrigento nonne eiusdem P. Scipionis monumentum, signum Apollinis pulcherrimum, cuius in femore litteris minutis argenteis nomen Myronis erat inscriptum, ex Aesculapii religiosissimo fano sustulisti? quod quidem, iudices, cum iste clam fecisset, cum ad suum scelus illud furtumque nefarium quosdam homines improbos duces atque adiutores adhibuisset, vehementer commota civitas est. Vno enim tempore Agrigentini beneficium Africani, religionem domesticam, ornamentum urbis, indicium victoriae, testimonium societatis requirebant. itaque ab iis qui principes in ea civitate erant praecipitur et negotium datur quaestoribus et aedilibus ut noctu vigilias agerent ad aedis sacras. etenim iste Agrigenti—credo propter multitudinem illorum hominum atque virtutem, et quod cives Romani, viri fortes atque honesti, permulti in illo oppido coniunctissimo animo cum ipsis Agrigentinis vivunt ac negotiantur —non audebat palam poscere aut tollere quae placebant (*Verr.* 2, 4, 93).

[Vocês não sabem que, também em Agrigento, ele removeu um monumento do mesmo P. Cipião, uma belíssima estátua de Apolo, em cuja coxa estava o nome de Miron inscrito em pequenas letras de prata, do mais sagrado santuário de Esculápio? E quando, juízes, privadamente cometeu esta atrocidade, e quando, nesse crime e roubo nefastos ele empregou alguns dos mais celerados homens da cidade como seus guias e ajudantes, toda a cidade ficou muito consternada. Pois os agrigentinos lamentavam ao mesmo tempo o benefício do Africano, sua religião e um ornamento da sua cidade, um marco da sua vitória, além de uma evidência da sua aliança conosco. Assim, foi ordenado aos principais homens da cidade, e foi atribuído aos questores e edis, que cuidassem da vigília noturna aos edifícios sagrados. E, em Agrigento – creio que devido ao grande número e à virtude desses homens, e porque muitos cidadãos romanos, homens fortes e honrados, viviam e comerciavam nesta cidade com os agrigentinos em grande

¹⁰ Sobre as linhas gerais das referências a lugares de culto e divindades no *De signis*, ver Dubourdiou (2003). Ver também Beltrão (2017).

¹¹ Sobre este ponto, ver Belayche; Brulé (2010, p. 3-4): “L’adresse aux dieux constitue la formalisation rituelle d’un discours sur ces puissances en tant qu’entités supra-mondaines – une description théologique minimale qui définit l’entité à laquelle est reconnue une légitimité dans un champ déterminé – et de la façon dont les hommes se représentent leur présence et action dans le monde. Dans le contexte rituel, les épicleses cisèlent les domaines et/ou modalités d’action des divinités. Simultanément, leur énoncé se développe dans une gestuelle qui double l’énonciation dans un autre code langagier, ou l’explique dans une symbolique concrète (le type d’offrande, sa couleur, son sexe, etc.)”

harmonia –, ele [Verres] não ousou agir abertamente, nem mesmo requisitou as coisas que lhe agradavam].

Cícero inicia a seção citando o roubo de uma estátua de Apolo, uma obra de Miron, do santuário de Esculápio, em Agrigento. Não há detalhamento das características da estátua, e as parcas referências ciceronianas eram completadas pela imaginação e a memória da audiência, co-participante da mesma ordem visual que impunha traços mais ou menos regulares à plasticidade dos deuses. A caracterização das divindades, à época de Cícero, já seguia fórmulas estabelecidas há muito, com atributos e ornamentos específicos para cada uma delas, o que as tornava não apenas reconhecíveis pelo espectador, mas imagináveis pelo ouvinte/leitor. Esse *signum Apollinis*, localizado no interior de um santuário, evoca tanto a memória de outras estátuas de Apolo quanto a prática ritual, sem que seja a divindade central do santuário.¹²

A figura de Cipião, diversas vezes requisitada em toda a obra de Cícero, representa a ordem romana – e o virtuoso general romano se opõe à figura ímpia de Verres, assim como em outras seções do *De signis*. Ao mesmo tempo em que perdia o benefício de Cipião – o signo da vitória contra Cartago e a evidência de sua aliança com Roma –, o povo de Agrigento perdia seu culto doméstico e um ornamento artístico da cidade. Note-se que o papel da estátua divina é considerado em diferentes níveis refletidos no vocabulário. A estátua é um *signum* de Apolo, é um *monumentum* de P. Cipião e um *beneficium Africani*; é um *ornamentum* da cidade; é *religionem domesticam* – e *religio* aqui claramente remete às práticas culturais – e *indicium victoriae*, sendo que o religioso para os sicilianos é apenas um entre vários na passagem. O grande número de agrigentinos, declarados virtuosos e honrados, e os cidadãos romanos que viviam ou comerciavam na cidade são apresentados como o motivo pelo qual Verres não agiu como nos casos que Cícero narrara anteriormente, ou seja, removendo abertamente ou confiscando os objetos que queria, mas agindo sorrateiramente à noite com o auxílio de celerados. Cícero enfatiza a comoção popular que se seguiu à remoção da estátua de Apolo, que levou o governo da cidade à vigília noturna dos edifícios sagrados. A estátua de Hércules entra, então, em cena:

¹² Sobre este santuário e a estátua de Apolo, ver Lazzeretti (2006, p. 261-265). O termo *signum* não é restrito, no vocabulário ciceroniano, a estátuas de deuses, mas é o termo mais frequente nas *Verrinas* para designar as estátuas divinas. Estienne (1997) propõe alguns critérios metodológicos para o estudo dessas estátuas: a) observar a terminologia usada por escritores da época para designar e descrever as imagens; b) analisar os dados literários, iconográficos e arqueológicos (contexto arquitetônico e topográfico imediato: presença de altar, de base, de construção, ligação com um santuário, com um lugar público); e c) observar os ritos, quando atestados, especialmente as dedicações e consagrações.

Herculis templum est apud Agrigentinos non longe a foro, sane sanctum apud illos et religiosum. ibi est ex aere simulacrum ipsius Herculis, quo non facile dixerim quicquam me vidisse pulchrius—tametsi non tam multum in istis rebus intellego quam multa vidi—usque eo, iudices, ut rictum eius ac mentum paulo sit attritius, quod in precibus et gratulationibus non solum id venerari verum etiam osculari solent. ad hoc templum, cum esset iste Agrigenti, duce Timarchide repente nocte intempesta servorum armatorum fit concursus atque impetus. clamor a vigilibus fanique custodibus tollitur; qui primo cum obsistere ac defendere conarentur, male mulcati clavis ac fustibus repelluntur. postea convulsis repagulis efracisque valvis demoliri signum ac vectibus labefactare conantur. interea ex clamore fama tota urbe percrebruit expugnari deos patrios, non hostium adventu necopinato neque repentino praedonum impetu, sed ex domo atque ex cohorte praetoria manum fugitivorum instructam armatamque venisse (*Verr.* 2, 4, 92).

Existe um templo de Hércules em Agrigento, não distante do *forum*, considerado muito sagrado e muito reverenciado entre os cidadãos. Nele há ao ar livre um simulacro do próprio Hércules, e não me é fácil dizer se já tinha visto algo mais belo – embora eu não seja um bom juiz desses assuntos, apesar de já ter visto muitas obras –, e tão venerado entre eles, juizes, que sua boca e seu queixo estão um pouco gastos, porque ao endereçarem suas preces e agradecimentos a ele, costumavam não só cultuá-lo, mas também beijá-lo. Quando [Verres] estava em Agrigento, de repente, em uma noite tempestuosa, um grande ataque a este templo foi feito por um grande grupo de escravos armados, sob a liderança de Timarchides. Um clamor se levantou dos vigilantes e guardiões do templo. E, a princípio, quando tentavam resistir e defender o templo, eram afastados e feridos com paus e porretes. Depois, quando os ferrolhos foram forçados e as portas cederam, [os agentes de Verres] tentaram derrubar a estátua e descê-la com alavancas, se espalhou pela cidade o clamor de que os deuses pátrios estavam sendo atacados não por uma inesperada invasão de inimigos, nem por uma irrupção de piratas, mas por uma doméstica corte pretória de escravos fugitivos armados.

Héraclès é sempre nomeado “Hércules” e Cícero se refere a um *templum* – que na modernidade foi identificado com base nesta passagem.¹³ O uso do termo *templum* é significativo, ampliando a relevância do santuário para sua audiência, pois um santuário de Héraclès em Agrigento dificilmente seria um *templum* romano propriamente dito (*OLD*, s.v. *templum*). E Cícero o nomeia *sanctum* e *religiosum*. Esta associação cria uma sinonímia que, retoricamente, reforça o sentido da expressão, pois no vocabulário ciceroniano não parece haver distinção conceitual entre os dois termos.¹⁴ Do mesmo modo, não há qualquer outra evidência – textual ou visual – dessa estátua de bronze de Héraclès. Cícero chama a atenção tanto para o caráter religioso da estátua quanto para sua excelência técnica – apesar de se “desculpar” por sua (suposta) ignorância em temas artísticos.

¹³ O templo de Héraclès em Agrigento foi localizado nos limites do “Vale dos Templos”, perto da Porta Áurea, apesar de que não se pode ter certeza de que o “*forum*” mencionado por Cícero seria realmente a *agora* de Agrigento. Cf. Lazzeretti (2006, p. 266-267).

¹⁴ Sobre distinções e correlações entre os termos *sanctus* e *religiosus* na literatura romana em geral, ver esp. Santi (2002) e Rüpke (2014).

Na primeira menção, a estátua é designada *simulacrum* e, na segunda, *signum*. De fato, Cícero utilizava diversos termos para designar uma estátua (*effigie, imago, signum, simulacrum, statua*) e, rigorosamente falando, todos indicam objetos manufaturados. *Signum* é o termo mais frequente nas *Verrinas*, especialmente quando a estátua surge como um objeto material. Em se tratando da estátua divina, *signum* surge como a representação visual, física do deus, indicando sua presença em um santuário. Tanto *simulacrum* quanto *signum* são geralmente completados pelo genitivo da divindade, mas *simulacrum* destaca principalmente a estátua antropomórfica, a semelhança da imagem em relação ao deus e seu pertencimento à divindade.¹⁵ A beleza e a fatura do *simulacrum* ativam o fervor religioso. A ação de beijar a boca da (estátua da) divindade era uma forma amplamente disseminada de *supplicatio*,¹⁶ mas o desgaste na boca e no queixo da imagem divina pelos frequentes beijos e toques humanos também nos diz algo sobre a beleza da obra de arte, pois a expressão *usque eo* pode se referir a um implícito *pulchrum* sugerido pelo termo *pulchrius* na sentença anterior. E a sentença *ex domo atque ex cohorte praetoria manum fugitivorum instructam armatamque venisse...* é plena de ironia. *Cohors* designa claramente um contingente militar, um termo ampliado à *entourage* de *amici* e *clientes*, mas, na passagem, designa um bando de delinquentes que age sorratamente em uma noite tempestuosa a mando de Verres. A resposta (emocional) da população foi rápida e eficaz:

[N]emo Agrigenti neque aetate tam adfecta neque viribus tam infirmis fuit qui non illa nocte eo nuntio excitatus surrexerit, telumque quod cuique fors offerebat arripuerit. itaque brevi tempore ad fanum ex urbe tota concurritur. Horam amplius iam in demoliendo signo permulti homines moliebantur; illud interea nulla lababat ex parte, cum alii vectibus subiectis conarentur commovere, alii deligatum omnibus membris rapere ad se funibus. ac repente Agrigentini concurrunt; fit magna lapidatio; dant sese in fugam istius praeclari imperatoris nocturni milites. duo tamen sigilla perparvula tollunt, ne omnino inanes ad istum praedonem religionum revertantur. numquam tam male est Siculis quin aliquid facete et commode dicant, velut in hac re aiebant in labores Herculis non minus hunc immanissimum verrem quam illum aprum Erymanthium referri oportere (*Verr. 2, 4, 95*).

Ninguém em Agrigento era tão avançado em idade ou tão fraco em forças que não se levantasse naquela noite, despertado pela notícia, e que não aproveitasse qualquer arma que a sorte pusesse em suas mãos. Assim, rapidamente toda a cidade se reuniu no templo. Por mais de uma hora os homens se esforçavam por remover a estátua, sem que esta cedesse em nada; enquanto uns, usando alavancas, tentavam derrubá-la, outros usavam cordas nos braços e pernas [da estátua] tentando movê-la. De repente, os agrigentinos chegaram, lançando muitas pedras sobre eles, e as tropas noturnas do nosso eminente comandante foram postas em fuga. Levaram com eles duas pequenas estatuetas, de modo a

¹⁵ Sobre as nuances do vocabulário ciceroniano acerca das estátuas divinas, ver Estienne (2000) e Dubourdieu (2013).

¹⁶ Para um amplo estudo das *supplicationes* nas práticas de culto gregas (principalmente) e romanas, ver Naiden (2006).

não se apresentarem àquele sacrílego ladrão com as mãos vazias. Nenhum mal é tão grande que os sicilianos não estejam prontos para um gracejo apropriado: assim, nessa ocasião eles disseram que esse monstruoso porco selvagem devia ser contado entre os trabalhos de Hércules, assim como o javali de Erimanto.

O *illa nocte* e o descanso noturno dos agrigentinos, interrompido pelo alarido dos guardiões do templo, reiteram a indicação temporal – a noite –, agravando o caráter malévolo da ação de Verres, o que é reiterado pela ironia em relação às suas *praeclari imperatoris nocturni milites*. Cícero põe em cena os “ladrões” tentando de todo modo remover a estátua, que não cedia ao ataque, o que é amplificado pelos termos *in demoliendo signo ... moliebantur*. E as duas estatuetas roubadas, não identificadas, são o “prêmio de consolação” de Verres, um tema recorrente no *De signis*, que também dará termo ao episódio de Chrysas, em Assorus, que veremos a seguir. Note-se que, em *inane ... praedones religionem, religio* tem o sentido de “objetos culturais”. E, encerrando o episódio de Hércules de Agrigento, a frase ... *verrem ... aprum Erymanthum* cria uma associação (frequente nas *Verrinas*) entre Verres/*verres*, o nome do governador romano e o porco selvagem, com a apropriada referência mitológica a um dos doze trabalhos de Hércules: a captura do imenso javali que vivia no Monte Erimanto.

A seguir, o episódio do também frustrado roubo da estátua de Chrysas, em Assorus, é uma “coda” temática após o episódio principal da sequência selecionada, o que pode sugerir uma tipicidade ou serialidade nas ações de Verres, reiterando as ações pírias do governador romano. Vejamos o caso:

[H]anc virtutem Agrigentinorum imitati sunt Assorini postea, viri fortes et fideles, sed nequaquam ex tam ampla neque tam ex nobili civitate. Chrysas est amnis qui per Assorinorum agros fluit; is apud illos habetur deus et religione maxima colitur. Fanum eius est in agro, propter ipsam viam qua Assoro itur Hennem; in eo Chryssae simulacrum est praeclare factum e marmore. id iste poscere Assorinos propter singularem eius fani religionem non ausus est; Tlepolemo dat et Hieroni negotium. illi noctu facta manu armataque veniunt, foris aedis effringunt; aeditumi custodesque mature sentiunt; signum quod erat notum vicinatis bucina datur; homines ex agris concurrunt; eicitur fugaturque Tlepolemus, neque quicquam ex fano Chryssae praeter unum perparvulum signum ex aere desideratum est (*Verr.* 2, 4, 96).

A virtude dos agrigentinos foi depois imitada pelos assorinos, homens fortes e leais, apesar de não pertencerem a uma cidade tão grande e nobre. Chrysas é um rio que flui nos campos de Assorus, e é considerado deus entre eles e cultuado com a máxima reverência. Seu santuário se localiza no campo, perto da estrada que leva de Assorus a Henna. Nele, há um simulacro de Chrysas, muito bem elaborado em mármore. Dada a singular santidade do santuário, ele [Verres] não ousou pedir aos assorinos, mas encarregou Tlepolemus e Hierão disso. Seu bando armado foi uma noite ao santuário e puseram abaixo as portas. Os responsáveis e guardiões do edifício os perceberam a tempo; deram o sinal da trombeta, que ressoou na vizinhança e os homens acorreram dos campos. Tlepolemus foi posto em fuga, e não se deu falta de nada no santuário de Chrysas, exceto uma estatueta de bronze.

Percebe-se, no curto episódio, o mesmo esquema narrativo do episódio de Agrigento: a) um roubo noturno; b) a reunião dos cidadãos respondendo rapidamente ao estado de emergência, após o sinal dos guardiões do santuário, e c) o ataque aos agentes de Verres e a fuga dos ladrões carregando o “prêmio de consolação”, uma estatueta de bronze não identificada. Assorus era uma pequena cidade nas margens do rio Chrysas, que parece não ter sido uma *apoikia* grega, mas gozava do mesmo estatuto das *civitates decumanae*.¹⁷ Cícero qualifica o povo de Assorus como ...*virii fortes et fideles*, e cria um contraste entre a irrelevância da pequena cidade em relação a Agrigento, comparada à grande virtude de seus cidadãos, tão valorosos quanto os agrigentinos. O deus-rio Chrysas – possivelmente um dos diversos *numina* locais da Sicília e a única dessas divindades com cultos locais nomeada por Cícero nas *Verrinas*¹⁸ – é descrito como um deus “entre os assorinos”: *apud illos habetur deus est religione maxima colitur*, e Cícero ressalta o fervor de seu culto e a perícia técnica do simulacro de mármore, sem outro detalhamento.¹⁹

As três (estátuas das) divindades citadas na passagem, Apolo, Hércules e Chrysas, são apresentadas como divindades de *socii*, de aliados de Roma. Cícero atua como um advogado dos aliados contra o ímpio Verres, que fere a *fides* romana. Note-se, contudo, que o destaque dado por Cícero às divindades – aqui e em todos os episódios do *De signis* – depende da relevância desses deuses para Roma. O foco é, invariavelmente, Roma. Verres, então, surge como inimigo de Roma e, mais ainda, dos próprios deuses romanos.

Como um *medium* na comunicação com os deuses, a estátua divina é profundamente ancorada em padrões culturais e crenças religiosas localizadas no tempo e no espaço. O discurso de Cícero desperta a percepção religiosa de sua audiência, estimulando emoções e expectativas em relação às divindades dos aliados sicilianos.²⁰ No momento em que Cícero escreveu este discurso, há muito tempo a Sicília era uma província romana. Seus santuários, imagens religiosas e práticas culturais pertenciam a outras culturas, mas Cícero

¹⁷ Sobre Assorus, ver Morel (1963), que comenta a passagem de Diodoro Sículo (14, 78, 6) sobre esta pequena cidade siciliota.

¹⁸ Em *Verr. 2, 4, 128*, Cícero cita *Hiparis*, talvez outra divindade fluvial de culto local, mas, até o momento, não há evidências que permitam identificar um culto a esta figura com relativa segurança.

¹⁹ Uma moeda de Assorus, de fins do século III AEC, representa Apolo no anverso e, no reverso, a figura de um jovem nu e em pé, com uma ânfora em sua mão direita e uma cornucópia na esquerda, e a inscrição CRYASAS, mas não é seguro considerar esta imagem como sendo a mesma que Cícero menciona. Cf. SNG X 544 (John Morcom Collection), ID: SNGuk_1000_0544, URL: <<http://www.sylloge-nummorum-gaecorum.org>>.

²⁰ Para o aprofundamento da criação e uso da dimensão afetiva, ver Horvat; Lima (no prelo), que fazem uma relevante análise de outra seção do *De signis*, o caso de Diana de Segesta.

as recriava para sua audiência romana. Como os pintores e escultores criavam o divino, os discursos de Cícero no *forum romanum* também criavam modos de ver e perceber os deuses dos romanos e de outros povos no Império, de tal modo que suas referências a estátuas dos deuses eram simultaneamente políticas, artísticas e religiosas – enfatizando em cada passagem um ou outro aspecto de acordo com a modalização da divindade, da cidade e/ou do povo aliado e sua relação com Roma.

Nessa breve seção do *De signis*, podemos ver os conflitos entre o (mau) governador romano e os (bons) povos aliados de ambas as cidades materializados em estátuas divinas. Cícero cria uma poderosa dimensão afetiva em seu discurso e elogia a resposta violenta das populações locais contra um violento e ímpio magistrado romano – como Cícero constrói a figura de Verres. Concentrando o foco nas imagens dos deuses, o orador não só reflete conceitos e ideias romanas sobre as divindades sicilianas, mas, capitalizando crenças compartilhadas, temores e esperanças, de certo modo Cícero realmente as cria em seu discurso para seus leitores e ouvintes. O uso de termos religiosos romanos e o próprio fato de que Cícero se refere a deuses da Sicília com nomes latinos indicam uma *interpretatio* em ação, resignificando as divindades, suas imagens e cultos, criando assim um respeito religioso na audiência romana.²¹

Cícero certamente buscava assim comover sua audiência, mas se baseava em crenças e sentimentos compartilhados na Roma tardo-republicana. Há diferenças significativas entre os episódios sobre a reação popular à tentativa de roubo da estátua do “Hércules” de Agrigento, uma divindade muito conhecida e cultuada em Roma e protagonista divino desta curta narrativa, e o episódio subordinado de Chrysas, *deus apud illos*, um deus local de uma pequena cidade, mas, através de sua estátua antropomórfica, esse obscuro deus se torna compreensível para os romanos. Em suma, as estátuas divinas são símbolos e catalisadores de sentimentos e emoções, mas também vetores de contatos e trocas religiosas e culturais no Mediterrâneo romano, uma das questões mais prementes dos estudos das religiões na antiguidade. O *De signis* tem implicações religiosas, artísticas e políticas, mas, antes de tudo, este discurso ciceroniano tem um valor paradigmático para o estudo das relações entre os romanos e as imagens dos deuses. Podemos pensar, então, o que Cícero (ainda) tem a nos dizer sobre o papel e a função das estátuas divinas na Roma antiga.

²¹ Uma excelente análise da hierarquia divina criada por Cícero no final das *Verrinas* é Van Haepereen (2016). Note-se que, na lista de divindades da *peroratio* final, Chrysas é excluído.

Referências

Documentação primária

CICERO. *The Verrine Orations*. Translated by I. H. G. Greenwood. Cambridge: Harvard University Press, 1935. v. II.

Obras de apoio

ANDO, C. *The matter of the Gods: religion and the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2008.

BELAYCHE, N.; BRULÉ, P. Introduction: nomination et représentation du divin. *ARG*, n. 12, p. 3-5, 2010.

BELAYCHE, N.; PIRENNE-DELFORGE, V. *Fabriquer du divin : constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2015.

BELTRÃO, C. A mais antiga Ceres: Cicero, *De signis* (*In Verrem* 2.4.105-115). *Phoînix*, n. 23.2, p. 94-111, 2017.

CLARK, A. J. *Ciceronian correspondences? Gods as elements of social communication* (*Att.* 1.13, 1.16, 1.18). Oxford: Oxford University Press, 2013.

ESTIENNE, S. et. al. *Figures de dieux: construire le divine en images*. Paris: PUF, 2014.

ESTIENNE, S. *Les dieux dans la ville, recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*. 2000. Thesis – Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne, Paris, 2000.

ESTIENNE, S. Statues de dieux 'isolées' et lieux de culte: l'exemple de Rome. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n. 8, p. 81-96, 1997.

DUBOURDIEU, A. Le sources littéraires et leurs limites dans la description des lieux de culte: l'exemple du *De signis*. In: CAZANOVE, O.; SCHEID, J. (Ed.). *Sanctuaires et sources: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*. Naples: Publications du Centre Jean Bérard, 2003, p. 15-23.

FEENEY, D. *Literature and religion in Rome: cultures, contexts and beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

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

GILDENHARD, I. *Creative eloquence: the construction of reality in Cicero's speeches*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- HÖLSCHER, T. *The language of images in Roman Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HORVAT, P.; LIMA, A. C. C. Cicero's Ontophanies of Diana of Segesta (*Verr.* 2.4.72-82). In: BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (Ed.). *Cicero and Roman Religion*. (no prelo).
- LAZZERETTI, A. M. *Tulli Ciceronis in Verrem, actio secundae Liber quartus (De signis)*: Commento storico e archeologico. Pisa: Edizioni ETS, 2006.
- LAZZERETTI, A. Verres, Cicero and other collectors in Late Republican Rome. In: GAHTAN, M. W.; PEGAZZANO, D. (Ed.). *Museum archetypes and collecting in the Ancient World*. Roma: Monuments Graeca et Romana, 2014, p. 91-101.
- LEEN, A. Cicero and the rhetoric of art. *The American Journal of Philology*, n. 112, p. 229-245, 1991.
- MACRAE, D. *Legible religion: books, gods, and rituals in Roman culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- MILES, M. M. *Art as plunder: the ancient origins of debate about cultural property*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MOATTI, C. *La raison de Rome: naissance de esprit critique à la fin de la République*. Paris: Éd. du Seuil, 1997.
- MOREL, J.-P. *Recherches archéologiques et topographiques dans la région d'Assoro. Mélanges de l'École Française de Rome*, n. 75, p. 263-301, 1963.
- MICHELINI, C. Storie di statue di Sicilia: tra realtà e immagine. In: AMPOLO, C. (Ed.). *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico*. Pisa: Edizioni della Normale, 2009, p. 231-236. v. 1.
- NAIDEN, F. S. *Ancient supplication*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ORLIN, E. *Temples, religion and politics in the Roman Republic*. Leiden: Brill, 1997.
- PAOLETTI, M. Verre, gli argent e la *cupiditas* del collezionista. Pisa: Gibellina, 2003.
- POLLINI, J. *From Republic to Empire: rhetoric, religion and power in the visual culture of Ancient Rome*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2012.
- POWELL, J. G. F. Court procedure and rhetorical strategy in Cicero. In: D. H. BERRY, D. H.; ERSKINE, A. (Ed.). *Form and function in Roman oratory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 21-36.
- ROBERT, R. Ambiguité du collectionisme de Verres. In: DOUBOULOZ, J., PITTIA, S. (Ed.). *La Sicile de Cicéron: lectures des Verrines*. Paris: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 15-34.
- RÜPKE, J. *From Jupiter to Christ: on the history of religion in the Roman Imperial World*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- RÜPKE, J. *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- SANTANGELO, F. *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- SANTI, C. L'idea romana di *sanctitas*. *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 68, p. 239-265, 2002.
- STEWART, P. *The Social History of Roman art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- STEWART, P. *Statues in Roman society: representations and responses*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- VAN HAEPEREN, F. Les dieux publics outragés par Vèrres. In: BONNET, C.; PIRENNE-DELFORGE, V.; PIRONTI, G. (Ed.). *Dieux des grecs - dieux des romains*. Bruxelles-Rome: Institut Historique Belge de Rome, 2016, p. 191-202.
- VASALY, A. *Representations: images of the world in Ciceronian oratory*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- ZETZEL, J. Plato with Pillows: Cicero on uses of Greek Culture. In: BRAUND, D.; GILL, C. (Ed.). *Myth, history and culture in republican Rome*. Exeter: The University of Exeter Press, 2003, p. 119-138.

O lugar da adivinhação nas reflexões de Cícero sobre a religião romana: *divinatio* entre *religio* e *superstitio*^{*1}

El lugar de la adivinación en las reflexiones de Cicerón sobre la religión romana: 'divinatio' entre 'religio' y 'superstitio'

María Emilia Cairo^{*2}

Resumo: Como já se observou, nos textos de Cícero se registra pela primeira vez o emprego da palavra *divinatio* como termo que se refere ao conjunto de rituais adivinatórios. Neste trabalho, indagaremos qual é o seu emprego e que valorização recebe em *De natura deorum*, em *De fato* e em *De divinatione*. Desse modo, analisaremos em particular que lugar ocupa na oposição entre *religio* (entendida como o conjunto de práticas adequadas para levar adiante o *cultus deorum*) e *superstitio* (sua contraparte negativa, caracterizada por uma crença desmedida e irracional).

Resumen: Como ya ha sido observado, en los textos de Cicerón se registra por primera vez el empleo de la palabra *divinatio* como término que se refiere al conjunto de rituales adivinatorios. En este trabajo indagaremos cuál es el empleo del término y qué valoración se le otorga en *De natura deorum*, en *De fato* y en *De divinatione*. En particular, analizaremos qué lugar ocupa en la oposición entre *religio* (entendida como el conjunto de prácticas adecuadas para llevar adelante el *cultus deorum*) y *superstitio* (su contraparte negativa, caracterizada por una creencia desmedida e irracional).

Palavras-chave:

De natura deorum;
De divinatione;
De fato;
Divinatio;
Religio;
Superstitio.

Palabras clave:

De natura deorum;
De divinatione;
De fato;
Divinatio;
Religio;
Superstitio.

Recebido em: 26/07/2018

Aprovado em: 12/06/2019

^{*1} Uma versão preliminar deste trabalho foi lida em espanhol no marco do VII Coloquio Internacional del Centro de Estudios Helénicos de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), realizado no ano 2015. A tradução espanhol-português foi feita pela Dra. Roxana Calvo e corrigida pela Dra. Claudia Beltrão.

^{*2} Doutora em Letras pela Universidad Nacional de La Plata, Argentina (2014). Professora associada interina da Área de Latim da Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Pesquisadora assistente do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) desde o ano de 2016.

Introdução: uma nova definição de *divinatio* no fim da República

Os últimos anos da República romana se caracterizam por intensos debates suscitados em meio a mudanças políticas e econômicas do período, o contato com outros povos e a presença central da filosofia grega nos círculos intelectuais. Um fenômeno central, surgido ao calor destas discussões, é a concepção da religião em termos de uma esfera distinta da experiência, susceptível de um discurso próprio diferenciado de outros. Se bem a organização religiosa romana sempre esteve estreitamente ligada às estruturas políticas e sociais da *res publica*, neste período pensadores como Marco Túlio Cícero, Marco Terêncio Varrão e Nigídio Fígulo propuseram concebê-la e debater acerca dela com outras categorias. Este fenômeno foi denominado “diferenciação estrutural” por Mary Beard, John North e Simon Price (1998, p. 149-150),¹ enquanto Jörg Rüpke (2012, p. 2-3)² usa o termo “racionalização” e Claudia Moatti (2015, p. xiv)³ fala do “nascimento do pensamento crítico” em Roma.

O interesse pela natureza divina e pela maneira em que se estabelece a relação entre o funcionamento da *res publica* romana e a organização religiosa e ritual é central em vários textos da época. Neste trabalho, ocuparemos-nos de *De natura deorum*, *De divinatione* e *De fato*, de Cícero, compostos entre os anos 45-44 a.C. e concebidos em termos de uma trilogia, segundo o aponta a própria voz autoral no início do segundo livro de *De divinatione* (*Div. 2, 3*):⁴

¹ Beard, North e Price (1998, p. 149-150): “As Roman society became more complex, many areas of activity that had previously remained undefined (or at least deeply embedded in traditional social and family groups) developed - for the first time as far as we can tell - a separate identity, with specific rules, claiming relative autonomy from other activities and institutions. [...] Traditionally religion was deeply embedded in the political institutions of Rome: the political elite were at the same time those who controlled human relations with the gods; the senate, more than any other single institution, was the central locus of ‘religious’ and ‘political’ power. In many respects this remained as true at the end of the Republic as it had been two or three centuries earlier. But, at the same time, we can trace - at least over the last century BC - the beginning of a progression towards the isolation of ‘religion’ as an autonomous area of human activity, with its own rules, its own technical and professional discourse”.

² Rüpke (2012, p. 2-3): “I define ‘rationalization’ as the attempt to apply ideas to practices and to systematize those practices in order to put them into words and submit them to rules. Rationalization is the systematization - or attempted systematization - of practice [...] Within this approach to rationalization, with this emphasis on communicative practice and the institutionalization of knowledge production and interpretive rule-making, it is essential to identify the contexts of production and performance of our main sources, as well as the communicative practices described in these sources. This includes the communicative function of religious practices that were made the objects of discourse”.

³ Moatti (2015, p. xiv): “The ‘rationality’ of those discourses and those practices is constituted by the fact that they manifest a notion of criticism, understood as a capacity to break away, to question and to formalize, in other words as a reflexive ability. [...] So this concept of reason should be understood at once as a principle of thought thanks for which it is possible to distinguish and separate, to judge and refute; also as a norm that can underpin certainty and truth as opposed to the traditional model of authority; and, finally, as a universal method of organization and classification. This age was seeking general categories that could frame reality, think through and control diversity and subsume historical particularities”.

⁴ Short (2012, p. 246, n. 3) discute a descrição destas obras como “teológicas”: “The label ‘theological treatises’ is arguably misleading, however, as it tends to conceal the fact that Cicero repeatedly reveals in these works his attunement to the practical and political, not just the intellectual and theoretical, difficulties caused by the juxtaposition of Hellenistic

Quibus rebus editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satis factum toti huic quaestioni.⁵

Cícero assinala aqui a *De natura deorum* como a primeira obra que se ocupa dos deuses e sua natureza no sentido amplo, atendendo aos aportes que as diferentes doutrinas filosóficas – epicurista, estoica e da nova academia – realizam em torno desta questão. Agora bem, como se pode observar, Cícero entende que a escrita desta obra não tenha esgotado o tratamento de todo o atinente aos deuses: para analisar a questão de maneira exaustiva (*ut plane esset cumulateque perfecta*), considera oportuno escrever esses dois livros sobre a adivinhação para tratar, em uma obra futura, sobre o destino. *Divinatio* e *fatum*, pois, aparecem como temas intrinsecamente ligados aos deuses e à relação dos homens com eles.

Nesse contexto, Cícero utiliza a palavra *divinatio* para dar conta do conjunto de todos os rituais, romanos e estrangeiros, que se praticam para obter conhecimento sobre o futuro. Ao fazer isto, inaugura uma acepção completamente nova do termo: se bem que os dicionários etimológicos modernos costumem vincular a raiz da palavra *divinatio* com as de *deus* e *divinus*, é Cícero o primeiro autor que, em *De divinatione*, afirma a existência de um vínculo entre o termo *divinatio* e a esfera divina (LISDORF, 2007, p. 21-22; SANTANGELO, 2013, p. 54-56).

Em textos anteriores, essa palavra era utilizada com duas acepções fundamentais. A primeira referia-se à capacidade de um sábio ou adivinho de ver o que está oculto à percepção humana ordinária, mas sem intermediação divina. Lisdorf (2007, p. 22) oferece como exemplo uma passagem do *Miles gloriosus*, de Plauto, na qual uma mulher afirma saber onde se encontra seu amante, mesmo sem vê-lo. O segundo emprego habitual de *divinatio*, anterior a Cícero, pertencia ao âmbito jurídico. Referia-se a um tipo especial de discurso, aquele elaborado pelos aspirantes a atuar como acusadores oficiais, para que o juiz decidisse quem era o mais apto para desempenhar tal função em um julgamento público.⁶ Aqui também se faz presente a ideia de revelar

theology and Roman religion. These practical implications are referred to by the phrase 'ad moderandam religionem' in the very first sentence of 'De natura deorum', where 'religio' refers to ritual practice as well as the religious beliefs with which it is closely associated, and where the statesman's role in controlling and managing these is conveyed by the verb 'moderari'. Furthermore, the modern reader might naturally suppose a 'theological treatise' to contain an exposition of the author's opinions about religion, but Cicero's Academic style of presentation and conflicted self-presentation in 'De divinatione' and 'De natura deorum' make these works difficult to access as a straightforward representation of his views".

⁵ Citamos o texto de *De divinatione* segundo a edição de Pease (1921). Quando diz *quibus rebus editis*, Cícero refere-se às seguintes obras: *Hortensius*, *Academica*, *De finibus bonorum et malorum* e *Tusculanae disputationes*.

⁶ Conserva-se um discurso de Cícero desse tipo, a *Divinatio in Q. Caecilium*, mediante o qual nosso orador buscava converter-se no acusador contra Verres. Cf. Lisdorf (2007, p. 22).

ou descobrir algo oculto, neste caso, quem é a pessoa mais apta a desempenhar uma função, sem que intervenham as divindades para acessar esse conhecimento (LISDORF, 2007, p. 22; SANTANGELO, 2013, p. 55).

É Cícero, pois, quem realiza a operação de adjudicar à intervenção dos deuses a possibilidade de conhecer que o vocábulo já designava previamente.⁷ A primeira definição do termo aparece em *De divinatione* (1, 1), quando Quinto define *divinatio* como *praesensionem et scientiam rerum futurarum*. A explícita conexão com a esfera divina aparece na mesma seção: *Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt*.

Cícero propõe uma etimologia do termo, ao que relaciona com *divi*, "deuses", para dar conta do caráter divino do conhecimento adquirido por meio das técnicas adivinatórias, uma etimologia que considera superior à da palavra grega *μαντική*, que deriva de *μανία*, *furor*, conceito não desprovido de conotação negativa quando é entendido não como inspiração, senão como loucura ou descontrole.

Pouco mais adiante, em *De divinatione* (1, 9), especificará que a adivinhação das "coisas futuras" é *earum rerum quae fortuitae putantur praedictio atque praesensio*,⁸ ou seja, daquelas que se acreditam fruto do azar em virtude de que se ignora o mecanismo divino que as dispõe, mas ao que é possível aceder-se mediante a adivinhação (STRIKER, 1995, p. 179).

A citação de 1, 1 é a única definição de *divinatio* propriamente dita. Logo, no decurso do tratado, ambos os personagens se manifestam a favor ou contra sua existência (cf., por exemplo, *De divinatione*, 1, 5; 1, 9-10; 1, 82-83; 2, 12; 2, 22; 2, 41), mas a definição não é reformulada. O mesmo acontece em *De natura deorum* e *De fato*, os outros dois tratados da denominada "trilogia religiosa": se utiliza a palavra *divinatio* como conjunto de práticas destinadas a indagar certo curso de ação futura (cf., entre outras passagens, *De natura deorum*, 1, 55; 2, 162; 2, 166; *De fato*, 11, 33), mas tendo por suposto o significado da palavra, sem que se introduza uma exposição acerca do conceito em si, nem se ponha em dúvida sua definição.

Tendo em conta a novidade da utilização do vocábulo *divinatio* em relação aos deuses e o conhecimento que deles emana, nos interessa indagar agora a forma como Cícero articula, nesses textos, a relação entre *divinatio* e *religio*, termo que designa o

⁷ Lisdorf (2007, p. 23): "Considering the use of this verb before Cicero where we do not find any explicit connection with gods, it would be a meaningful derivation. It could explain the mysterious use in the criminal process. The etymology would still accommodate the use by Cicero since he merely adds the gods in the process of making clear what is hidden to normal human perception. We can thus conclude that the core meaning of the Latin term *divinare* before Cicero probably was 'to make clear' (what is hidden to normal human perception)".

⁸ Em *De divinatione* (2, 19), Marco parafraseia essa definição ao dizer *praesensionem esse rerum fortuitarum*.

conjunto de práticas rituais que o homem desenvolve como instrumento de vinculação com a esfera divina – definido, em *De natura deorum* (2, 8), como *cultus deorum*.

Para esse fim, passaremos, no apartado seguinte, a explorar o conceito de *religio* e seu oposto, *superstitio*, tal como aparecem definidos em *De natura deorum*, a fim de poder examinar em que lugar de dito *continuum* situa Cícero a noção de *divinatio*. Cabe esclarecer, aqui, que nossa análise se referirá a *De natura deorum* e a *De divinatione*, em virtude de que estes textos indagam a relação do homem com os deuses de maneira geral, examinando distintos modos de conceituar a divindade e sua vinculação com o gênero humano, e de maneira particular, na análise específica das práticas adivinatórias. No caso de *De fato*, ao menos nas passagens que subsistiram,⁹ menciona-se a *divinatio*, mas não de maneira central e desde um ponto de vista metafísico, ou seja, a adivinhação entra em cena especificamente em relação ao conceito de *fatum* (cf. especialmente *De fato*, 11 e 33), mas nem sua existência, nem sua valoração, nem as práticas religiosas que a compõem são matéria de discussão (MARWEDE, 1984, p. 4; SCHOFIELD, 1986, p. 50; SHORT, 2012, p. 164).

Após estudar o vínculo entre *religio*, *superstitio* e *divinatio*, consideraremos o caso da disciplina augural como exemplo do modo em que a organização religiosa romana toma parte desses debates. Se bem a especulação filosófica e a reflexão intelectual em torno às práticas de adivinhação podiam, em algumas ocasiões, adquirir marcadas conotações de ceticismo, Cícero deixa claro que de modo algum é possível questionar o benefício e a utilidade da estrutura oficial do culto.

O lugar de *divinatio* na oposição *religio-superstitio*

No começo do livro 2 de *De natura deorum*, Cícero assinala *religio* como a área de excelência própria de Roma, aquela que a define como possuidora de uma identidade particular: *et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores* (*De natura deorum*, 2, 8).¹⁰ O conjunto das práticas rituais destinadas à comunicação com os deuses (*cultus deorum*) aparece aqui como o elemento característico que define os romanos e os distingue dos demais povos.

⁹ Sobre o caráter fragmentário da obra, cf. Marwede (1984, p. 4-5) e Short (2012, p. 163-164). Marwede (1984, p. 12-13) explica que, na lacuna posterior a *De fato* (4), poderia ter existido uma discussão sobre se a existência do destino poderia provar-se ou não sobre a base da existência da adivinhação, respondendo às ideias de Crísipo e Posidônio.

¹⁰ Citamos o texto de *De natura deorum* seguindo as edições de Pease (1955 e 1958).

O termo *religio* constitui o extremo positivo e valioso de uma oposição significativa, aquela que se estabelece com respeito à *superstitio*. Enquanto *religio* designa o conjunto de práticas adequadas para levar adiante o *cultus deorum*,¹¹ o vocábulo *superstitio* designa uma crença desmedida e irracional, frequentemente afastada das práticas tradicionais romanas.¹² O contraste aparece definido em *De natura deorum* (2, 71-72):

Cultus autem deorum est optumus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, [...] qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent sunt dicti religiosi [...]. Ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen, alterum laudis.

A seguir, observaremos de que maneira o conceito de *divinatio* é associado alternativamente à noção de *religio* ou à de *superstitio* de acordo com a postura filosófica dos interlocutores de cada um desses dois tratados.

Ao longo do primeiro livro de *De divinatione*, Quinto desdobra o argumento *e consensu omnium*, que consiste em apresentar como prova da utilidade da arte a existência de rituais adivinatórios não só em Roma, mas também nos distintos povos do mundo conhecido.¹³ O fato de que tanto os romanos como os estrangeiros tenham sempre utilizado e utilizem técnicas para comunicar-se com os deuses constitui uma mostra suficiente e acabada dos benefícios da *divinatio*. O personagem de Cota, em *De natura deorum* (2, 162-163), também se refere à universalidade das artes adivinatórias e ao seu caráter de presente dos deuses:

Est enim profecto divinatio, quae multis locis, rebus, temporibus apparet, cum in privatis tum maxime publicis. Multa cernunt haruspices, multa augures provident, multa oraculis declarantur, multa vaticinationibus, multa somniis, multa portentis; quibus cognitis multae saepe res <ex> hominum sententia atque utilitate partae, multa etiam pericula depulsa sunt.

Tanto Quinto quanto Cota avaliam a *divinatio* positivamente. Ao destacar seu caráter de ferramenta de comunicação com os deuses, colocam-na no domínio da *religio*. Assim o explicita Cota, em *De natura deorum* (3, 5): *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt.*

¹¹ Cf. *De natura deorum*, I, 118 (*religionem, quae deorum cultu pio continetur*) e 2, 8 (*religione, id est cultu deorum*).

¹² Sobre a oposição entre *religio* e *superstitio*, ver especialmente Benveniste (1969) e Sachot (1991).

¹³ Cf. *De divinatione* (1, 12; 1, 90; 1, 94; em 1, 25-33 e 1, 97-108 ocupa-se do mundo romano).

A *divinatio*, desde o ponto de vista desses personagens, é um conjunto de práticas cujo denominador comum é o fato de estabelecer uma via de comunicação com a esfera divina. Abrange modalidades heterogêneas: tipicamente romanas, como os auspícios; oriundas de outros povos itálicos, como o exame das entranhas; ou procedentes de regiões distantes, como a astrologia; baseadas no furor profético, como os sonhos (adivinhação natural); ou na observação e interpretação racional, como os oráculos sibilinos ou a tomada dos auspícios (adivinhação artificial). Marco e Cota, em virtude de entenderem a *divinatio* como modo legítimo de venerar os deuses e de indagar sua vontade, a situam no âmbito da *religio*.

Outros personagens, por sua vez, apresentam uma postura segundo a qual a *divinatio* se associa ao polo da *superstitio*: trata-se do epicurista Veleio, no livro 1 de *De natura deorum*, e do acadêmico Marco, no livro 2 de *De divinatione*. Cada um deles o faz por diferentes razões. Veleio, na exposição de sua doutrina, estabelece que os deuses vivem alheios a toda preocupação pelo gênero humano; em consequência, não estabelecem para eles vias de comunicação do destino, senão que, pelo contrário, transcorrem sua existência isolados dos homens. Veleio inclusive brinca, falando que a divindade imaginada pelos estoicos vive “ocupada demais” (*De natura deorum*, 1, 51-52):

Nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet, habet exploratum fore se semper cum in maximis tum in aeternis voluptatibus. Hunc deum rite beatum dixerimus, vestrum vero laboriosissimum.

Para Veleio, o temor dos deuses pelos homens os afasta do culto que as divindades realmente merecem e os aproxima da *superstitio* (*De natura deorum*, 1, 45):

Si nihil aliud quaereremus nisi ut deos pie coleremus et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum; nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima (habet enim venerationem iustam quicquid excellit), et metus omnis a vi atque ira deorum pulsus esset; intellegitur enim a beata immortalique natura et iram et gratiam segregari; quibus remotis nullos a superis inpendere metus.

As diferentes técnicas adivinatórias ficam, pois, descartadas, já que os deuses não se preocupam pelo gênero humano e, portanto, não lhes revelam um saber sobre o porvir. Em consequência, desprezam a adivinhação em todas as suas formas, tanto aquelas pertencentes ao culto romano (*haruspices*, *augures*) quanto aquelas modalidades extraoficiais (*harioli*, *vates*, *coniectores*),¹⁴ dado que são consideradas como *superstitio*

¹⁴ Acerca dos distintos tipos de especialistas religiosos, ver Rüpke (2009, p. 229).

(*De natura deorum*, 1, 55): *Sequitur μαντική vestra, quae Latine divinatio dicitur, qua tanta inbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, coniectores nobis essent colendi.*

Se bem que Veleio mencione o *cultus deorum*, é fácil observar que sua proposta é incompatível com a religião oficial romana, que toma como premissas a existência de uma *societas* entre homens e deuses e a ideia de que o âmbito divino atende especialmente à realização das ações humanas.

No livro 2 de *De divinatione*, a adivinhação é rejeitada por outros motivos. O personagem de Marco desenvolve sua argumentação contra o expressado por Quinto no livro 1: assinala que, se se aceita a ideia do *fatum*, então nada do que acontece é por acaso, e, em consequência, não existe uma adivinhação no conhecimento do fortuito (*De divinatione*, 2, 19); opina que de nenhuma maneira é benéfico para os homens conhecer o futuro (*De divinatione*, 2, 22); julga que da existência dos deuses não se deduz necessariamente a existência da adivinhação (*De divinatione*, 2, 41 e 2, 105-106); considera que esta se vincula mais ao pensamento mágico que à filosofia e constitui uma fonte de confusão e ignorância (*De divinatione*, 2, 148).¹⁵ Por estes motivos é que também coloca a *divinatio* ao lado da *superstitio*: *tamen etiam mea sponte nimis superstitiosam de divinatione Stoicorum sententiam iudicabam* (*De divinatione*, 2, 100).

Divinatio e disciplina auguralis

Até aqui temos observado como cada um dos personagens de *De natura deorum* e *De divinatione* associa a adivinhação à *religio* ou à *superstitio* de acordo com os postulados de suas respectivas doutrinas filosóficas. Em todos os casos, tomou-se *divinatio* como uma categoria ampla que abrange rituais romanos e estrangeiros, tanto da variante artificial como da natural.

No entanto, no livro 2 de *De divinatione*, Marco introduz uma nuance nesta definição. Quando Quinto observa que rejeitar categoricamente a adivinhação implicaria derrubar também a arte augural, ou seja, as práticas religiosas relacionadas à tomada dos auspícios (o que se torna mais grave dado que Marco é áugure e pertence ao colégio), este faz uma reserva: a *augurum disciplinam* fica excluída da *divinatio* que nega: "*Quis negat augurum disciplinam esse? Divinationem nego*" (*De divinatione*, 2, 74). Desta maneira, Marco evita que esses rituais tradicionais e os sacerdotes que os levam a cabo sejam desacreditados sob a denominação de *superstitio*. A distinção fica clara em *De divinatione* (2, 148):

¹⁵ Cf. *De divinatione* (2, 129): *Utrum philosophia dignius, sagarum superstitione ista interpretari an explicatione naturae?*

Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.

Segundo ele, as demais espécies de *divinatio* entendem-se como formas de superstição e devem ser erradicadas para liberar os homens da confusão e da escuridão. Mas isso não implica de nenhuma maneira – Marco se preocupa por sublinhá-lo – eliminar a *religio*, já que na dicotomia superstição/religião a adivinhação pertence ao primeiro termo (LINDERSKI, 1982, 14).

A postura de Marco é inovadora. O motivo desta exclusão radica, ao nosso entender, na vontade de Marco salientar que os rituais dos áugures não estão destinados a conhecer o porvir, ou seja, não oferecem conhecimento acerca do futuro. Pelo contrário, sua finalidade é obter a anuência dos deuses para um empreendimento determinado e, para isso, é fundamental que o ritual seja observado escrupulosamente, levado a cabo pelas pessoas indicadas, no espaço correspondente e mediante as ações costumeiras.

Essas observações permitem advertir por que Marco não quer incluir os ritos augurais na esfera da *divinatio*: se ela é definida como *praesensio et scientia rerum futurarum*, tal como Quinto postulara no começo do diálogo, então a tomada de auspícios não corresponde a esta categoria, já que não tem como finalidade indagar o porvir.

Assim, quando em *De divinatione* (2.70-73) Marco ataca o colégio de áugures e o acusa de negligência no seu proceder, devemos entender que realiza uma chamada de atenção para evitar que os augúrios se convertam em *superstitio*, risco a que estão expostos se se entendem como mecanismo para averiguar o futuro. Santangelo (2013, p. 46-47) observa que, no fim da república, o termo *superstitio* se relaciona geralmente às práticas estrangeiras; ao diferenciar os auspícios das demais classes de *divinatio*, Marco salienta uma característica nitidamente romana da disciplina.

Conclusão

Cada um dos interlocutores dos textos estudados possui uma definição diferente da *divinatio*. Em linhas gerais, Cícero emprega este termo para designar o conjunto de técnicas romanas e estrangeiras mediante as quais é possível indagar a vontade dos deuses e adquirir certo saber sobre o futuro. No livro 1 de *De divinatione* e nos livros 2 e 3 de *De natura deorum* esta categoria é valorada positivamente, como pertencente à esfera da religião romana; o epicurista Veleio, em contrapartida, se aproxima ao polo

da *superstitio*. Marco, em *De divinatione* 2, coincide com esta última apreciação, mas estabelece uma diferença: exclui a disciplina augural da denominação de *divinatio*, dado que não tem como objetivo conhecer o porvir. Para ele, a tomada dos auspícios e o colégio dos áugures, herança ancestral e instituição da república, constitui a autêntica *religio* romana.

A discussão acerca da definição da *divinatio* e seu lugar na antinomia *religio/superstitio* se estabelece no âmbito da especulação filosófica. Os interlocutores, que são caracterizados como membros da elite intelectual de fins da república, examinam as perspectivas de distintas escolas em torno à adivinhação como a forma pela qual o homem se vincula com a divindade.

A distinção estabelecida por Marco, em *De divinatione*, com respeito ao colégio dos áugures, demonstra que, no plano do que, em *Antiquitates rerum divinarum*, Marco Terêncio Varrão denominava *genus civile* da teologia (fr. 7 Cardauns), ou seja, no discurso religioso vinculado ao funcionamento da *res publica*, pode existir acordo entre os interlocutores mesmo que existam diferenças nos postulados filosóficos. O rito augural e o colégio que o sustenta asseguram a persistência da organização política republicana; esta, por sua vez, garante a continuidade da elite intelectual na condução dos assuntos religiosos.

O *genus phýsicon* da teologia é susceptível de discussão, de análise, de deliberação. Cícero expõe nesses textos as posturas que distintas escolas filosóficas apresentam em torno de um tema e as ressignifica no contexto romano. Este tipo de discurso teológico estimula a contraposição de argumentos e o exercício intelectual de assinalar as possíveis fraquezas de cada teoria, mas de nenhuma maneira é incompatível com a função sacerdotal. Assim o explicita Cota, em Cícero, *Nat. D.* 1, 61:

Quaeritur primum in ea quaestione quae est de natura deorum sintne dei necne sint. 'Difficile est negare'. Credo, si in contione quaeratur, sed in hujus modi sermone et [in] consessu facillimum. Itaque ego ipse pontifex, qui caerimonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror, is hoc quod primum est, esse deos, persuaderi mihi non opinione solum sed etiam ad veritatem plane velim. Multa enim occurrunt quae conturbent, ut interdum nulli esse videantur.

Fica claro que cada um dos gêneros da teologia pertence também a um âmbito discursivo diferente. O debate se desenvolve em torno à adivinhação como objeto de discussão filosófica, mas sem questionar a utilidade da *religio*, em geral, e sobre a arte augural, em particular. Pôr em dúvida seu benefício ou sua legitimidade implica questionar

a inteira organização da *res publica*, já que a religião é uma atividade intrinsecamente institucional e cívica.¹⁶

Os textos aqui analisados constituem um testemunho das inquietudes intelectuais da elite romana de fins da república. A discussão acerca da adivinhação, sua relação com o destino, a reflexão sobre seu lugar na vida cívica e a referência a noções de distintas escolas filosóficas gregas são centrais no contexto específico da expansão política de Roma, o crescimento econômico e o contacto cultural com o mundo helênico (SCHOFIELD, 1986, p. 49; RÜPKE, 2012, p. 2; SANTANGELO, 2013, p. 14). Participante ativo da cena política, membro do colégio dos áugures e estudioso da filosofia grega,¹⁷ Cícero se erige como uma voz central na conformação do discurso teológico ou, como o denomina M. Beard num artigo já clássico na bibliografia sobre *De divinatione*, do “discurso científico sobre a religião romana”.¹⁸

Referências

Documentação textual

CICERO. *The nature of the gods*. Translated by P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 1997.

CICERO. *On divination*. Book 1. Translated by D. Wardle. Oxford: Oxford University Press, 2006.

M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum libri tres*. Introduction by Joseph B. Mayor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 1.

M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum libri tres*. Introduction by Joseph B. Mayor. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. v. II.

¹⁶ Troiani (1984, p. 928): “On sostanza nella mentalità corrente al tempo di Cicerone religione voleva dire il culto di quelle forze che manifestano la loro potenza (e quindi la loro esistenza) sulle vicende della repubblica e sono, dunque, di volta in volta introdotte nel culto di stato. La filosofia può escogitare un sistema nel quale queste ‘divinità’ siano più o meno acconciamente spiegate ed organizzate (ad esempio, il sistema della filosofia stoica esposto nel secondo libro del *de natura deorum*). Ma questa è speculazione soggetta ai contraddittorii, mentre la religione-culto degli dei è una pubblica (e fondamentale) istituzione”.

¹⁷ Schofield (1986, p. 51): “The position of divination in Roman history and public life fascinated him as a politician and observer of politics. As an augur he enjoyed the advantage of being able to acquire a knowledge of its history, ritual conventions, management and political uses. He had an easy command of the discussions of the subject in Greek philosophy. And last, but by no means least, it was a topic which enabled him to let his powers as a writer and as an orator flow more freely than in most areas of philosophy”.

¹⁸ Beard (1986, p. 45-46): “the theological works in particular are also tentative in the sense that they represent the first attempts at the formation of a scientific discourse on Roman religion. [...] Cicero’s handling of state religion in his philosophical works does not constitute the argued presentation of an opinion or a view; it constitutes rather the process of formation of a discourse on theology”.

- M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum libri tres*. Introduction by Joseph B. Mayor. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. v. III.
- M. TULLII CICERONIS. *De divinatione libri tres. Libri De fato quae manserunt*. Leipzig: B. G. Teubner, 1915.
- M. TULLII CICERONIS. *De divinatione libri duo*. Edition by Arthur Stanley Pease. Urbana: The University of Illinois, 1920.
- M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum. Liber primus*. Edition by Arthur Stanley Pease. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
- M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum. Libri secundus et tertius*. Edition by Arthur Stanley Pease. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- M. TULLIUS CICERO. *Über das Schicksal / De fato*. Edition by Karl Bayer. Berlin: De Gruyter, 2013.
- M. TERENTIUS VARRO. *Antiquitates Rerum Divinarum I: Die Fragmente; 2: Kommentar*. Edition by Burkhard Cardauns. Wiesbaden: De Gruyter, 1976.

Obras de apoio

- BEARD, M. Cicero and Divination: the formation of a Latin discourse. *Journal of Roman Studies*, n. 76, p. 33-46, 1986.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome: a history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: pouvoir, droit, religion*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 2.
- LINDERSKI, J. Cicero and Roman divination. *La parola del passato*, n. 37, f. 202, p. 12-38, 1982.
- LISDORF, A. *The dissemination of divination in Roman Republican times: a cognitive approach*. Copenhagen: Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet, 2007.
- MARWEDE, D. P. *A commentary on Cicero's De Fato*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984.
- MOATTI, C. *The birth of critical thinking in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- RÜPKE, J. *Religion of the Romans*. Cambridge-Malden: Polity Press, 2009.
- RÜPKE, J. *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- SACHOT, M. Religio/superstitio: historique d'une subversion et d'un retournement. *Revue de l'Histoire des Religions*, n. 208.4, p. 355-394, 1991.

-
- SANTANGELO, F. *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- SCHOFIELD, M. Cicero for and against divination. *Journal of Roman Studies*, n. 76, p. 47-65, 1986.
- SHORT, R. G. *Religion in Cicero*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- STRIKER, G. Cicero and Greek Philosophy. *Harvard Studies in Classical Philology*, n. 97, p. 53-61, 1995.
- TROIANI, L. La religione e Cicerone. *Rivista storica italiana*, n. 96, p. 920-952, 1984.

Vencidos pela *fama* do não visto César: os boatos e a invasão de César à Itália em 49 a.C.

*Overwhelmed by the 'fama' of the unseen Caesar: the rumours
and the Caesar's invasion in Italy in 49 B.C.*

Ygor Klain Belchior*

Resumo: Este artigo tem como objetivo estudar o papel dos boatos durante o avanço de César sobre a Itália, no contexto das guerras civis contra Pompeu (49-48 a.C.). Como sabemos, César, ao cruzar o Rubicão, estava em desvantagem e em menor número de homens, só que mesmo assim conseguiu conquistar a Península, afugentando o seu inimigo. A nossa hipótese é que tal vitória foi facilitada pela circulação de boatos acerca da *fama* do general vitorioso e das suas tropas. Almejando, então, avaliar essa influência dos boatos neste contexto, estudamos as obras de Lucano, Cícero, Dião Cássio, Suetônio, Plutarco, Apiano e, é claro, as do próprio César.

Abstract: This article aims to study the influence of rumors during the advance of Caesar over Italy in the context of the civil wars against Pompey (49-48 BC). As we know, Caesar, have been crossed the Rubicon, was at a disadvantage and with fewer men, but still managed to conquer the peninsula by driving away his enemy. Our hypothesis is that such a victory was facilitated by the circulation of rumors about the *fama* of the victorious general and his troops. Intending to evaluate this influence of the rumors in this context, we studied the works of Lucanus, Cicero, Dio Cassio, Suetonius, Plutarch, Appian, and, of course, those of Caesar himself.

Palavras-chave:

Boatos;
Guerras Civis;
César;
Fama.

Keywords:

Rumors;
Civil Wars;
Caesar;
Fama.

Recebido em: 21/01/2019
Aprovado em: 11/02/2019

* Doutor em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo (Usp). É pesquisador integrante do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir-MA/Usp e Leir/Ufop).

Introdução

O próprio Magno viu o medo e achou por bem depor braços, sem arriscar tudo com tropas vencidas pela fama do não visto César (Luc., *Phars.*, 2, 598-600).¹

O triunfo cesariano nas guerras civis é fortemente rememorado na contemporaneidade. Livros de História, obras cinematográficas, óperas e peças teatrais sempre exaltam a genialidade e a perspicácia de um general que conseguiu vencer o seu inimigo e conquistar o poder supremo da República. Tais produções, porém, costumam enfatizar apenas o talento bélico do líder, deixando de lado outros aspectos relevantes e determinantes da vitória, como o apoio partidário, a alimentação, o clima, a disposição das tropas, a fortuna e os próprios boatos.

Existe uma longa tradição que vincula o início das guerras civis ao cruzamento do Rubicão, em 10 de janeiro de 49 a.C., quando César teria dito a sua famosa frase: *iacta alea est* (Suet., *Iul.*, 32).² O episódio é tão associado à gênese da contenda que foi representado em diversos códices medievais (Figura 1):

Figura 1 - Representação de César cruzando o Rubicão



Fonte: *The British Library* (Royal MS 16 G VIII).³

¹ No original: "Sensit et ipse metum Magnus, placuitque referri/ signa nec in tantae discrimina mittere pugnae/ iam uictum fama non uisi Caesaris agmen".

² Seguindo tal tradição interpretativa, temos a obra *The Epic Saga of Julius Caesars Tenth Legion and Rome*, escrita por Dando-Collins (2002).

³ A imagem é datada do final do século XV e está contida em uma tradução francesa das obras de César. Disponível em: https://imagesonline.bl.uk/en/asset/show_zoom_window_popup_img.html?asset=171137.

Entretanto, para alguns autores, a importância da travessia na demarcação do começo dos embates só foi reconhecida bem mais tarde. Por exemplo, Beneker (2011) comenta que Veleio Patérculo (2, 49, 4) foi o primeiro a destacar o evento como o marco primaz das guerras, e sua obra data do século I. Essa atitude foi seguida também por Lucano (*Phars.*, 1, 183-235), Apiano (*B Civ.*, 2, 35), Plutarco (*Caes.*, 32), Suetônio (*Iul.*, 31-32) e Dião Cássio (41, 4), todos situados entre os séculos I e III.⁴

Outra versão encontra-se no *corpus* ciceroniano. Para o senador, as lutas tiveram prelúdio em 54 – quase quatro anos antes do Rubicão –, quando começaram a circular boatos sobre as aspirações ditatoriais dos generais em comandar a República, boatos que se intensificaram com a morte de Júlia, filha de César e casada com Pompeu, rompendo o vínculo pacífico entre os dois (*Cic.*, *QFr.*, 3, 8, 4).

As pesquisas acadêmicas contemporâneas, até então, não discutiram a influência dos boatos em contextos bélicos, um esquecimento que, talvez, esteja relacionado à atualidade do debate, ainda pouco aplicado ao Mundo Antigo, ou ao fato de os estudiosos darem mais crédito à genialidade militar dos comandantes do que à interferência dos boatos nas vitórias.

Com o intuito de escaparmos de tal obívio e fugirmos das narrativas focadas em grandes personagens, vejamos como um objeto histórico recente pode ajudar no desenvolvimento de novas interpretações sobre eventos já consolidados. Façamos estritamente dos boatos.

Os boatos no avanço sobre a Itália

No dia 10 janeiro de 49 a.C., César cruzou o Rubicão com somente 500 soldados e sem nenhum território sob o seu domínio na Península. Pompeu e o Senado, ao contrário, tinham 11.500 legionários, controlando, para além de Roma, as cidades de Arímínio, Brundísio, Cápuia e Corfíno.

De acordo com Lucano (*Phars.*, 1, 143-149), foi neste momento que as *famae* de Pompeu e César começaram a se propagar. O primeiro é referenciado como “ó Magno” (*Magne*), no vocativo, seguido da menção às suas brilhantes campanhas contra os piratas. Suas habilidades militares, características morais, senectude e talento político, especialmente entre o *volgus*, são glorificados e divulgados no boca a boca. Em síntese, Pompeu era bem conhecido, e a sua *fama* se assemelhava à de um salvador. César, em

⁴ De acordo com Beneker (2011), foi o conflito civil de 69, conhecido como o ano dos quatro imperadores, que resgatou a tradição da travessia do Rubicão. Tal relação é perceptível em Lucano, no desenvolvimento do *tópos* literário da *stasis* como um ataque à *patria*.

oposição, é apresentado por Lucano sem nenhum comentário sobre as suas vitórias ou sobre sua semelhança com homens grandiosos do passado. Temos apenas a alusão a um estrategista bravo, inquieto, impetuoso, cruel e sem pudor, cuja *fama* assustava os inimigos e a população de Roma. Eis, então, os retratos dos líderes na poesia lucaniana:

Não como iguais bateram-se. Um deles vergado
em senectude, e calmo, e acostumado à toga,
na paz das armas esqueceu, sequaz de *fama*,
muito concede à plebe – o seu motor é a voz
do povo – e só lhe alegra o aplauso em seu teatro
(Luc., *Phars.*, 1, 129-133).⁵

Quanto a César, não só o nome havia
e *fama* de estrategista, mas bravura inquieta
e um único pudor: o de vencer a luta.
Indômito e ferrenho, onde ira ou fé o instar
se atira e nunca poupa temerário ferro,
persegue seu sucesso e dos deuses o apoio,
dirimindo o que do alto poder lhe apartasse,
feliz em percorrer caminhos arruinando
(Luc., *Phars.*, 1, 143-150).⁶

É importante frisar que as *famae* consistiam em um tipo de boato bastante decisivo e confiável. Elas eram embasadas na opinião pública ou no julgamento das pessoas acerca de um evento ou de um personagem conhecido. Por causa disso, eram sempre levadas em consideração pelas cidades antes da tomada de qualquer decisão. Quanto maior a *fama* de um comandante, mais cautela as comunidades tinham, pois a sua aproximação e chegada fomentavam a formação de multidões, pânico e fugas.

As *famae* são definidas como “[...] boato, voz pública, [...] objeto das conversações [...], reputação, renome, estima, honra, glória” (SARAIVA, 2006, p. 472). Vale salientar que a avaliação quantitativa desse vocábulo pode disfarçar a sua verdadeira importância em uma guerra. Ao analisarmos o contexto de suas ocorrências, percebemos que são os boatos mais decisivos e com a maior credibilidade, porquanto “[...] a *fama* quase sempre chega em primeiro lugar [...]” e é “[...] suportada por informações ainda mais confiáveis”, mesmo quando apresenta o relato distorcido dos eventos e dos personagens (GUASTELLA, 2017, p. 118).

⁵ No original: “Iter uergentibus annis/ in senium loquage togae tranquillior usu/ dedidit iam pace duces,/ fama que petitor/ multa dare in uolguis, totus popularibus auris/ in pelli plausu que sui gaudere theatri”.

⁶ No original: “Sed non in Caesare tantum/ nomen erat nec fama ducis, sed nescia uirtus/ stare loco, solusque pudor non uincere bello./ Acer et indomitus, quo spes quoque ira uocasset, ferre manum et numquam temerando parcere ferro./ successus urguere suos, instare fauori/ numinis, in pellenis quidquid sibi summa petenti/ obstaret gaudens que uiam fecisse ruina”.

Segundo Oliveira (2015, p. 113-114), em Roma, ela

[...] designava [...], em primeiro lugar, o processo de transmissão de uma informação pela conversa, pelo boca a boca [...] e, de modo mais geral, toda notícia de caráter incerto. Num segundo sentido, *fama* significava não mais o processo de transmissão, mas o seu resultado. Tratava-se [...] da *opinio uulgi*, da *existimatio hominum*, isto é, da opinião pública ou do julgamento das pessoas (positivo ou negativo) a respeito de um evento ou de uma pessoa conhecida.

A *fama* é a responsável por celebrar ou destruir a reputação no presente e transmitir aos pósteros a memória do passado. Está ligada, então, ao fato de que alguém ou algo é falado extensivamente e por um longo tempo. Daí advém sua relevância para o nosso trabalho (GUASTELLA, 2017). Por exemplo, a reputação de César era tão comentada que assustava os adversários, fazendo com que desistissem de enfrentá-lo. É o que assinalamos nas *Guerras Africanas*: “A cavalaria de Cipião [...], chegou em Parada; mas foi recusada a sua entrada pelos habitantes, após ouvirem a fama da vitória de César [...]” (*BAfr.*, 86, 1, grifo nosso).⁷

Dito isso, retornemos à entrada de César no norte da Itália. Sua primeira conquista foi a cidade de Arimino, entre 11 e 12 de janeiro de 49 a.C., na qual o rápido assalto levou à fuga muitos dos seus habitantes. Amedrontados, acharam que as milícias cesarianas eram mais numerosas do que os 500 homens já citados e difundiram boatos causadores de pânico, que logo se alastraram do norte da Península até Roma (*App.*, *B Civ.*, 2, 5, 35).

Plutarco corrobora essa versão:

Logo divulgou-se a notícia da tomada de Arimino, como se a guerra tivesse sido declarada, por mar e por terra, as fronteiras tivessem sido violadas, bem como todas as leis romanas e os limites de seu governo, completamente arruinados; dir-se-ia que as cidades inteiras, erguendo-se de seus lugares, fugiam umas após outras, de terror, por toda a Itália, não os homens e as mulheres, como outrora, de maneira que a cidade de Roma ficou imediatamente cheia, como inundada por uma torrente de povos vizinhos, que a ela se lançaram de todos os lados, sem que magistrado algum pudesse governá-la com sua autoridade, nem pela razão, conter uma tão violenta tempestade e tormenta, e bem pouco faltou para que ela não fosse totalmente destruída, porque não havia um lugar sequer onde não surtisse dissensões, rebeliões violentas e perigosas (*Plut.*, *Caes.*, 33).⁸

⁷ No original: “Equites interim Scipionis [...], perveniunt ad oppidum Paradae. Ubi cum ab incolis non reciperentur, ideo quod fama de victoria Caesaris praecurrisset”.

⁸ No original: “ἐπεὶ δὲ κατελήφθη τὸ Ἀρίμινον, ὥσπερ ἀνεωγμένου τοῦ πολέμου πλατείας πύλαις ἐπὶ πᾶσαν ὁμοῦ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν, καὶ συγκεχυμένων ἅμα τοῖς ὄροις τῆς ἐπαρχίας τῶν νόμων τῆς πόλεως, οὐκ ἄνδρας ἄν τις ᾤθη καὶ γυναῖκας, ὥσπερ ἄλλοτε, σὺν ἐκπλήξει διαφοιτᾶν τῆς Ἰταλίας, ἀλλὰ τὰς πόλεις αὐτὰς ἀνισταμένας φυγῆ διαφέρεσθαι δι’ ἀλλήλων, τὴν δὲ Ῥώμην ὥσπερ ὑπὸ ῥευμάτων πιμπλαμένην φυγαῖς τῶν πέριξ δήμων καὶ μεταστάσεων, οὔτε ἄρχοντι πείσαι ῥαδίαν οὔσαν οὔτε λόγῳ καθεκτὴν, ἐν πολλῶ κλύδωνι καὶ σάλῳ μικρὸν ἀπολιπεῖν αὐτὴν ὑφ’ αὐτῆς ἀνατετράφθαι. πάθη γὰρ ἀντίπαλα καὶ βίαια κατεῖχε κινήματα πάντα τόπον”.

Os boatos facilitaram a César, entre os dias 13 e 16 a.C., a ocupação de Pisauro, Fano e Ancona quase sem nenhuma resistência (Caes., *BCiv.*, 1, 10-11). Pompeu, então, decidiu frear o avanço do seu adversário, enviando tropas a Igúvio, em uma região próxima a Arimino. Sua população, entretanto, já ciente da *fama* cesariana e do seu “imenso” exército, preferiu hostilizar os pompeianos e expulsá-los, como verificamos no seguinte excerto das *Guerras Civis*:

Quando se anuncia a chegada dele, Termo, sem confiança nos sentimentos do município, retira as suas coortes da cidade e se põe em fuga. Em meio à marcha, os soldados desertam e tornam a seus lares. Curião ocupava Igúvio com apoio entusiasta da população. Ao tomar conhecimento desses fatos, César, contando com a boa disposição dos municípios, retira de suas guarnições as coortes da décima-terceira legião e parte para Áuximo (Caes., *BCiv.*, 1, 12, 2-3).⁹

A partir daí Dião Cássio (41, 4, 1-2) afirma que as cidades nortenhas não se opuseram à marcha do líder. Inclusive, Lucano (1, 466-468) comenta que as demonstrações de apoio fizeram com que o invasor se encorajasse, ocupando os municípios restantes, que igualmente se entregaram a ele de modo voluntário.

O progresso de César foi acompanhado ainda por Cícero. Por meio de duas cartas enviadas a Ático, entre os dias 12 e 17 de janeiro do ano de 49 a.C., ele relatou seu conhecimento sobre os boatos e as invasões, demonstrando notável espanto:

O que está acontecendo? Estou no escuro. As pessoas dizem: “Cíngulo é nossa, Ancona está perdida, Labieno desertou a César”. Nós estamos falando de um oficial romano ou de Aníbal? Louco e miserável nunca nem mesmo viu a sombra do bem! (Cic., *Att.*, 7, 11, 1).¹⁰

Para o senador, a *fama* de César começava a confundir-se com a do histórico e cruel inimigo cartaginense, sentimento compartilhado por Lucano (*Phars.*, 1, 303-305) na *Farsália*: “[...] em tremendo tumulto de guerras se agita Roma, qual se tivesse atravessado os Alpes Aníbal”.¹¹

Enfim, as rendições, a rápida disseminação da sua reputação e a associação a Aníbal fizeram com que até mesmo Pompeu se atemorizasse, um medo que, aliás, o fez rememorar a tomada da Itália pelos gauleses no ano 390, que ocasionou o subsequente

⁹ No original: “Cuius adventu cognito diffusus municipii voluntati Thermus cohortes ex urbe reducit et profugit. Milites in itinere ab eo discedunt ac domum revertuntur. Curio summa omnium voluntate Iguvium recepit. Quibus rebus cognitis confisus municipiorum voluntatibus Caesar cohortes legionis XIII ex praesidiis deducit Auximumque proficiscitur”.

¹⁰ No original: “Quaeso, quid est hoc? Aut quid agitur? Mihi enim tenebrae sunt. “Cingulum” inquit ‘nos tenemus, Anconem amisimus; Labienus discessit a Caesare’. Utrum de imperatore populi Romani an de Hannibale loquimur? O hominem amentem et miserum qui ne umbram quidem umquam tou kalou viderit!”.

¹¹ No original: “Non secus ingenti bellorum Roma tumultu/ concutitur, quam si Poenus transcenderit Alpes/ Hannibal.

saque à *Urbs*. Como resultado, Magno reuniu seus aliados e abandonou a capital. Na ocasião, Cícero escreveu para Ático revoltado: “O que você pensa do plano de Pompeu? Eu digo: a sua deserção de Roma. Eu não sei o que fazer sobre isto. Além do mais, nada pode ser mais ridículo. Deixar a cidade? Você faria o mesmo, caso os gauleses estivessem vindo?” (Cic., *Att.*, 7, 11, 3).¹²

Plutarco atribui a atitude pompeiana aos boatos propagados, argumentando que o estrategista era muito

[...] superior a César, em número de soldados: jamais, porém, o deixaram usar do seu parecer, mas deram-lhe tantos falsos boatos e causaram-lhe tanto temor, como se já tivessem os inimigos às portas, como vencedor, que ele cedeu por fim e deixou-se levar pelos demais, deliberando, ao ver as coisas em tal perturbação e tumulto, abandonar a cidade, ordenando aos senadores que o seguissem; não houve um só que ficasse, tanto eles preferiam a tirania à liberdade do governo (Plut., *Caes.*, 33, 3-4).¹³

A notícia da fuga rapidamente correu toda a Itália. Ciente disso, César resolveu marchar até Áuximo, onde estavam estacionados os legionários de Magno sob a liderança de Átio Varo. Ao saberem da sua chegada, os *cives* enviaram decuriões ao seu encontro, alegando a expulsão dos pompeianos, porque “[...] nem eles nem os demais munícipes podiam suportar que se impedisse a entrada em sua cidade [...] [de um] general de belos serviços prestados à República, de tão grandes façanhas” (Caes., *BCiv.*, 1, 13, 1).¹⁴

Simultaneamente, nos dias 17 a 20 de janeiro, Cingulo e Ásculo Piceno também se entregaram ao comandante. A primeira *civitas* havia sido fundada e construída por um aliado de Pompeu, Labieno, e seus cidadãos, ao ouvirem boatos da aproximação de César, mandaram emissários a ele, assegurando que todos executariam seus desejos “com a maior boa vontade”.¹⁵ Por seu lado, a segunda cidade estava ocupada por cinco coortes de Pompeu, lideradas por Lêntulo Espínter, e seus nativos os pressionaram a desertar (Caes., *BCiv.*, 1, 15, 2-3).

Nesse ínterim, o próprio César relata que, ao percorrer essa região do Piceno, foi acolhido pelas *praefecturae* da *regio* “com a alma em júbilo”. E elas assistiram “[...] o seu

¹² No original: “Quale tibi consilium Pompei videtur? Hoc quaero quod urbem reliquerit. Ego enim aporo. Tum nihil absurdus. Urbem tu relinquis? Ergo idem, si Galli venirent?”.

¹³ No original: “οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τότε πλήθει δυνάμειος ὑπερέβαλλεν ὁ Πομπηϊὸς τὴν Καίσαρος: εἶασε δ’ οὐδεὶς τὸν ἄνδρα χρῆσασθαι τοῖς ἑαυτοῦ λογισμοῖς, ἀλλὰ ὑπ’ ἀγγελμάτων πολλῶν καὶ ψευδῶν καὶ φόβων, ὡς ἐφεστῶτος ἤδη τοῦ πολέμου καὶ πάντα κατέχοντος, εἶξας καὶ συνεκκρουσθεὶς τῇ πάντων φορᾷ ψηφίζεται ταραχὴν ὄραν, καὶ τὴν πόλιν ἐξέλιπε κελεύσας ἔπεσθαι τὴν γερουσίαν, καὶ μηδένα μένειν τῶν πρὸ τῆς τυραννίδος ἡρημένων τὴν πατρίδα καὶ τὴν ἐλευθερίαν”.

¹⁴ No original: “Neque se neque reliquos municipes pati posse C. Caesarem imperatorem, bene de re publica meritum, tantis rebus gestis oppido moenibusque prohiberi”.

¹⁵ No original: “Se cupidissime facturos pollicentur”.

exército com todos os meios" (Caes., *BCiv.*, 1, 15, 1),¹⁶ uma situação repetida ainda em mais cidades do norte italiano:

Já nessa altura as vilas do Lácio, hesitantes
e ainda sem partido, prontas a ceder,
entretanto, ao terror da guerra deflagrada,
vão protegendo os muros com largas trincheiras
os quais rente circunda a paliçada, e munem
as altas torres do mural com pedregulhos,
com todo troço, enfim, que ao longe o inimigo atinja.
O povo era propenso a Magno [...]
Mas o medo tudo
transforma e a boa-fé da Sorte é inconstante.
De medo Líbon deixa a Etrúria e Termo a Úmbria.
Perdem, destarte, povos tais seu livre arbítrio.
Nem faz guerras civis sob os auspícios paternos
Sula, que retrocede, ouvido o nome de "César".
Quando a cavalaria estava às portas de Áuximo,
do lado em que era falho o cerco, Varo foge
por selvas e por serras. Já de Ásculo o povo
põe Lêntulo p'ra fora: ao vencedor se entregam
seus homens, e ele só, de um exército foge,
chefiando estandartes de tropa nenhuma
(Luc., *Phars.*, 2, 447-471).¹⁷

Tais rendições servem como demonstrações iniciais de como os boatos ajudaram César a construir sua credibilidade. Eles tomaram a frente, organizaram os grupos e criaram uma aceitação passiva, gerando oposição e resistência às milícias de Pompeu. Nas palavras de Kapferer, "[...] se o boato toma vulto, então ele se auto confirma" (KAPFERER, 1993, p. 174). Ele passa a ter razão, apoio e adesão. Foi assim que logo se espalhou, atravessando boa parte do território nortenho.

Continuamente, na Itália Central, temos a mesma configuração. Corfíno, por exemplo, mantinha-se como o último local de resistência aos cesarianos. Seu comandante, Domício, a par das intenções ofensivas do líder, preparou-se para um possível cerco, estocando recursos dentro dos muros da sua cidade e de outras duas próximas, Alba e Sulmona. Essa conduta limitou as possibilidades de César apoderar-se de Corfíno, levando-o a remeter Marco Antônio até as comunidades vizinhas a fim de adquirir alianças

¹⁶ No original: "Cunctae earum regionum praefecturae libentissimis animis eum recipiunt exercitumque eius omnibus rebus iuvant".

¹⁷ No original: "Tunc urbes Latii dubiae varioque fauore/ ancipites, quamquam primo terrore ruentis/ cessurae belli, denso tamen aggere firmant/ moenia et abrupto circumdant undique uallo,/ saxorumque orbes et quae super eminus hostem/ tela petant altis murorum turribus aptant./ Pronior in Magnum populus [...]/ gens Etrusca fuga trepidi nudata Libonis,/ iusque sui pulso iam perdidit Vmbria Thermo./ Nec gerit auspiciis ciuilia bella paternis/ Caesaris audito conuersus nomine Sulla./ Varus, ut admotae pulsarunt Auximon alae,/ per diuersa ruens neglecto moenia tergo,/ qua siluae, qua saxa, fugit. Depellitur arce/ Lentulus Asculea; uictor cedentibus instat/ deuertitque acies, solusque ex agmine tanto/ dux fugit et nullas ducentia signa cohortes".

e víveres. Ao chegar lá, em 24 de janeiro, o enviado descobriu que “[...] os habitantes de Sulmona, cidade distante catorze quilômetros de Corfíno, estavam desejosos de cumprir as suas ordens, mas eram impedidos pelo senador Quinto Lucrecio e por Átio Peligno, que ocupavam essa praça com uma guarnição de sete coortes” (Caes., *BCiv.*, 1, 18, 1).¹⁸

Quando avistaram os estandartes de César, os sulmonenses “[...] abriram as portas e todos, civis e militares, saíram exultantes ao encontro de Antônio. Lucrecio e Átio pularam do alto das muralhas” (Caes., *BCiv.*, 1, 18, 2-3).¹⁹

No mesmo dia, Antônio retornou com reforços e César os incorporou em seu exército. Em seguida, uniram-se a ele a oitava legião, 22 coortes da Gália e cerca de 300 cavaleiros. Com os novos homens, pôs-se a rodear Corfíno com trincheiras e fortificações. Ao mesmo tempo, Pompeu despachou mensageiros a Domício, avisando que não viria em seu socorro e que ele teria que enfrentar o assediador sozinho. Os boatos dessa mensagem logo transitaram e os domicianos,

[...] por decisão unânime, trazem a público Domício, cercam-no, mantêm-no preso e enviam, dentre os seus, delegados junto a César, para dizer que estavam dispostos a lhe abrir as portas, a fazer o que viesse ele a ordenar, e a entregar em suas mãos Lúcio Domício vivo (Caes., *BCiv.*, 1, 20, 5).²⁰

Prevenido, César cercou Corfíno no intuito de obrigar os cidadãos a cumprir o prometido e evitar uma presumível mudança de planos. Assustados, eles executaram o anunciado e se renderam. A vitória, no dia 31 de janeiro, sem derramamento de sangue, propiciou ao general a *fama* de insano, divulgada por *tota Italia* (Luc., *Phars.*, 2, 573).²¹

A partir daí, a preocupação com tal *fama* passou a se intensificar entre todos os centros de informação e agentes da comunicação na Itália. Até mesmo nas cartas de Cícero observamos esse crescimento. O senador mostrou-se receoso com os *sermones* populares, a ponto de solicitar o controle dos falares, pois sabia que os boatos sobre o estrategista eram os verdadeiros culpados pela edificação de uma poderosa reputação (Cic., *Att.*, 8, 11, 7).

Em conversas com pequenos fazendeiros e “homens comuns”, Cícero identificou uma opinião pública contrária a Magno e favorável a César. Menciona também que os

¹⁸ No original: “Nuntiatur Sulmonenses, quod oppidum a Corfinio VII milium intervallo abest, cupere ea facere, quae vellet, sed a Q. Lucretio senatore et Attio Peligno prohiberi, qui id oppidum VII cohortium praesidio tenebant”.

¹⁹ No original: “Sulmonenses simul atque signa nostra viderunt, portas aperuerunt universique, et oppidani et milites, obviam gratulantes Antonio exierunt. Lucretius et Attius de muro se deiecerunt”.

²⁰ No original: “Itaque omnes uno consilio Domitium productum in publicum circumstant et custodiunt legatosque ex suo numero ad Caesarem mittunt: sese paratos esse portas aperire, quaeque imperaverit facere et L. Domitium vivum in eius potestati tradere”.

²¹ No original: “Fama furoris”.

indivíduos temiam o segundo, oferecendo-lhe serviços e considerando-o um deus (Cic., *Att.*, 8, 13-16).

Assim, instalou-se o consenso de que a *fama* cesariana havia superado a de Pompeu, uma constatação que levou o senador a tecer as considerações:

Você já viu alguém mais tolo do que o seu Cn. Pompeu, agitando toda essa lama com a sua inútil ineficiência? Por outro lado, você já leu ou ouviu sobre alguém mais vigoroso em ação do que o nosso César, ou mais moderado na vitória também? (Cic., *Fam.*, 8, 15, 1).²²

A disparidade entre as duas *famae* levou várias *civitates* a ofertar apoio a César. Divulgaram éditos com louvores a ele e notícias falsas sobre Magno, atitudes que não passaram despercebidas a Cícero:

Você acredita que aqueles decretos dos italianos a respeito da saúde de Pompeu estão relacionados aos elogios endereçados a César? Você dirá, 'eles estão aterrorizados'. Sim, mas eles se declararam aterrorizados naquela ocasião (Cic., *Att.*, 9, 5, 4).²³

Sem suporte, Pompeu partiu para Brundísio, no sul da Itália. Ao longo de sua marcha, não conseguiu recrutar nenhum soldado das comunidades vizinhas, tendo que alistar pastores e escravos, homens que só vieram em seu auxílio, segundo Dião Cássio (41, 18, 6), porque não haviam sido intimidados pelas palavras das tropas cesarianas.²⁴

Ao chegar a Brundísio, em 31 de janeiro, Magno mandou seu filho à Ásia a fim de que divulgasse a *fama* do pai em todas as cidades onde havia triunfado (Luc., *Phars.*, 2, 632-649). Tempos depois, no dia 17 de março, vendo que o seu adversário se aproximava, o comandante seguiu para a Grécia. Com a fuga, César conquistou Brundísio, a última comunidade que até então apoiava Pompeu. Ao final, esclareceu que só não perseguiu Magno até a Grécia, porque não tinha navios suficientes (Caes., *BCiv.*, 1, 28-29).

A nova estação provocou a inópia de César, do seu exército e de Roma. Em consequência, despachou *legati* à Sardenha para coletarem *frumentum* e enviá-lo à *Urbs* e a Brundísio. Ao chegarem à ilha, foram informados de que não haveria resistência, visto que os pompeianos já tinham sido expulsos pela população após o surgimento de boatos da vinda dos cesarianos.

²² No original: "Ecquando tu hominem ineptiorem quam tuum Cn. Pompeium vidisti, qui tantas turbas, qui tam nugax esset, commoritur? Ecquem autem Caesare nostro acriorem in rebus gerendis, eodem in victoria temperatiorem aut legisti aut audisti?"

²³ No original: "Video ut se huic dent, ut daturi sint. Quicum tu illa putas fuisse de valetudine decreta municipiorum prae his de victoria gratulationibus? "Timent" inquires. At ipsi tum se timuisse dicunt. Sed videamus quid actum sit Brundisi".

²⁴ Panfletos circularam na Itália anunciando o "fiasco de Pompeu" em Corfú (Cic. *Att.* 9, 12).

Os habitantes de Cáralis, tão logo ouviram que lhes tinha sido enviado Valério e antes mesmo de sua partida, de livre e espontânea vontade expulsam Cota da cidade. Ele, em pânico, porque constatava que eram idênticos os sentimentos de toda a província, foge para a África. Catão [...], ao tomar conhecimento da chegada de Curião, põe-se a lamentar em assembleia que tinha sido abandonado e traído por Pompeu, que, na maior das improvisações, tinha empreendido uma guerra desnecessária e que, interrogado por ele e outros no Senado, havia assegurado que tinha organizado e preparado tudo para a guerra. Após essas lamúrias em público, fugiu da província (Caes., *BCiv.*, 1, 30, 2-5).²⁵

Por fim, à medida que os boatos sobre César e sua *fama* cresciam, encontravam a adesão de novos públicos, e quanto mais indivíduos agregavam, mais verídicos pareciam. Foi assim que o líder efetivou suas vitórias e seguiu adiante, passando agora a Roma.

Os boatos na conquista de Roma

O Campo de Marte foi o primeiro local a receber os anúncios dos progressos de César. Um dos mais temidos foi transmitido, por exemplo, pelos partidários de Pompeu: César havia atravessado o Rubicão e marchava em direção a Roma. A sua *fama* violenta, de acordo com Lucano (*Phars.*, 1, 187), fez com que a pátria tremulasse perante o acaso vindouro.

Intimidados, os pompeianos passaram a difundir notícias de que o general tinha invadido ferozmente Arímimo, provocando o refúgio dos habitantes em cidades vizinhas e na própria *Urbs*. O ataque estimulou a disseminação do boato de que a Itália estava nas mãos de um conquistador (Luc., *Phars.*, 1, 268).

Quando chega a Roma a notícia desses fatos, alastra-se um tal pânico que, tendo ido o cônsul Lêntulo abrir o erário para, de acordo com as determinações do *senatus consultum*, retirar fundos destinados a Pompeu, mal abriu ele o erário mais recôndito, pôs-se a fugir. Divulgavam-se falsos boatos de que César estava para chegar a qualquer momento e que a sua cavalaria já se fazia presente (Caes., *BCiv.*, 1, 14, 1-2).²⁶

A cada instante, diversos falares chegavam à capital e a *fama* cesariana tornava-se mais e mais pavorosa. Nas palavras de Lucano:

²⁵ No original: "Caralitani, simul ad se Valerium mitti audierunt, nondum profecto ex Italia sua sponte Cottam ex oppido eiciunt. Ille perterritus, quod omnem provinciam consentire intellegebat, ex Sardinia in Africam profugit. Cato [...] Quibus rebus paene perfectis adventu Curionis cognito queritur in contione sese proiectum ac proditum a Cn. Pompeio, qui omnibus rebus imparatissimis non necessarium bellum suscepisset et ab se reliquisque in senatu interrogatus omnia sibi esse ad bellum apta ac parata confirmavisset. Haec in contione questus ex provincia fugit".

²⁶ No original: "Quibus rebus Romam nuntiatis tantus repente terror invasit, ut cum Lentulus consul ad aperiendum aerarium venisset ad pecuniamque Pompeio ex senatusconsulto proferendam, protinus aperto sanctiore aerario ex urbe profugeret. Caesar enim adventare iam iamque et adesse eius equites falso nuntiabantur".

César, fanático por guerras, não vê graça
em rotas sem sangue trilhadas, e sem pisar
o Hespérico chão livre de inimigos, não se alegra
cruzar campos vazios, nem marchar sem prélios
e mais prélios; melhor que um colono
ceder-lhe a lavra, imbele: obtê-la a ferro e fogo
Ser só um cidadão e andar na lei o estorva (Luc., *Phars.*, 2, 439-446).²⁷

Imediatamente, então, os cidadãos da *Urbs* começaram a se proteger de um possível assalto. Ergueram paliçadas, trincheiras, construíram mecanismos de defesa e selecionaram os soldados para as vigias (Luc., *Phars.*, 1, 515-518). Tais ações aumentaram ainda mais a crença de que a cidade seria saqueada.

Com as estratégias bélicas foram praticados também rituais religiosos. Apiano (*B Civ.*, 2, 5, 36) alega que

[...] orações públicas foram oferecidas, como era costume em tempos de perigo, e as pessoas que se lembravam dos tempos malignos de Mário e Sula, clamavam que César e Pompeu deveriam deixar os seus comandos como o único meio de evitar a guerra.²⁸

Lucano igualmente menciona as cerimônias sacras, relatando a execução do *Amburbium* e do "lustral", formalidades realizadas por sacerdotes específicos, visando a aplacar a ira dos deuses e proteger a cidade. Vejamos:

Nisso, conveio convocar Etruscos magos,
costume já remoto. Deles, o mais velho
– Arrunte era seu nome, o que em Luca morava,
versado em ler do raio o curso e as mornas vísceras,
avisado nas penas que o céu atravessavam –
primeiro ordena a morte das estéreis mulas
[...] e que os filhotes agourentos se lhes queimem.
De imediato ordena que em torno à cidade
seus cidadãos medrosos façam procissão,
e que purgando os muros com ritos lustrais,
percorram os pontífices todo o pomério
(Luc., *Phars.*, 1, 584-594).²⁹

²⁷ No original: "Caesar in arma furens nullas nisi sanguine fuso/ gaudet habere uias, quod non terat hoste uacantis/ Hesperiae fines uacuosque inrumpat in agros/ atque ipsum non perdat iter consertaque bellis/ bella gerat. Non tam portas intrare patentis/ quam fregisse iuuat, nec tam patiente colono/ arua premi quam si ferro populetur et igni./ Concessa pudet ire uia ciuemque uideri".

²⁸ No original: "εὐχαὶ δὲ ὡς ἐπὶ φοβεροῖς προυγράφοντο, καὶ ὁ δῆμος ἐν μνήμῃ τῶν Μαρίου καὶ Σύλλα κακῶν γιγνόμενος ἐκεκράγει Καίσαρα καὶ Πομπήιον ἀποθέσθαι τὰς δυναστείας ὡς ἐν τῷδε μόνῳ τοῦ πολέμου λυθησομένου".

²⁹ No original: "Haec propter placuit Tuscos de more uetusto/ acciri uates. Quorum qui maximus aeuo/ Arruns incoluit desertae moenia Lucae,/ fulminis edoctus motus uenasque calentis/ fibrarum et monitus errantis in aere pinnae,/ monstra iubet primum quae nullo semine discors/ protulerat natura rapi sterilique nefandos/ ex utero fetus infaustis urere flammis./ Mox iubet et totam pauidis a ciuibus urbem ambiri et festo purgantes moenia lustrum/ longa per extremos pomeria cingere fines".

Depois dos ritos, a narrativa lucaniana concentra-se no lamento dos idosos sobreviventes de guerras anteriores, os quais reavivavam suas violentas memórias e agouravam os sofrimentos vindouros: “Da anciã garganta, entanto, o fio de sangue desferido resguardou a flama. [...] Assim, tristíssima a velhice se queixava lembrando do passado e temendo o futuro” (Luc., *Phars.*, 2, 128-233).³⁰

Todavia, as expectativas geradas pelos boatos e pelas inquietudes dos mais velhos não se concretizaram com a chegada de César à capital. Em nenhuma das fontes averiguamos trechos narrando a agressividade e a crueldade do invasor com os *cives*. Ao contrário, o que conferimos são passagens exaltando a clemência e a amabilidade do líder. Por que, então, foi construída e repassada uma imagem adulterada? Talvez porque os cesarianos almejassem representar o general como uma personalidade a ser temida. Ou talvez porque os pompeianos pretendessem edificar a figura de alguém a ser odiado. Não importa, pois a documentação não nos permite identificar os ensejos de cada grupo. De qualquer forma, o que temos é a constatação de que os boatos, embora falsos, contribuíram para a criação de uma *fama* aterrorizante. Em suma,

A *fama* enganadora em medo verdadeiro
se tornou, aterrando o povo, e o mal
futuro adiantou, e a guerra vindoura correu
no boca-a-boca que distorce, aumenta e inventa.
“Contam que, onde Mevânia se estende em tauríferas campinas,
pelotões intrépidos pelejam
e que, onde o Nar deságua no Tibre, desanda
de César fero a bárbara cavalaria;
das águias e demais brasões à frente avança,
com não parco esquadrão, em quartéis numerosos.
Nem não é o conhecido general que veem:
Maior na mente, mais brutal e sanguinário
do que as hostis nações que ele venceu, parece.
Os que entre o Reno e o Elba habitam, removidos
dos Árticos rincões, despatriados, seguem-no,
horda que tinha ordens de rapinar Roma
às vistas dos Romanos. Nisso, o medo de uns
à *fama* aumenta e, mesmo sem ver malfeitores,
o inventado se teme, e não somente o vulgo
se abala ao vão temor, mas a Cúria e os Conscritos
aos pátrios lares deixam, e da guerra os
vis decretos um Senado em fuga envia os cônsules”
(Luc., *Phars.*, 1, 469-489).³¹

³⁰ No original: “Paruom set fessa senectus/ sanguinis effudit iugulo flammisque pepercit. [...] Haec rursus patiendae manent, hoc ordine belli/ ibitur, hic stabit ciuilibus exitus armis./ [...] Sic maesta senectus/ praeteritique memor flebat metuensque futuri”.

³¹ No original: “Uana quoque ad ueros accessit fama timores/ inrupitque animos populi clademque futuram/intulit et uelox properantis nuntia belli/ innumeras soluit falsa in praeconia linguas./ Est qui tauriferis ubi se Meuania campis/ explicat audaces ruere in certamina turmas/ adferat, et qua Nar Tiberino inlabitur amni/ barbaricas saeui discurrere Caesaris alas/ ipsum omnes aquilas conlataque signa ferentem/ agmine non uno densisque incedere castris./ Nec

Afinal, por qual razão algo inverídico acabou tornando-se crível? Devido à memória social dos envolvidos no contexto. Em outras palavras, por causa da relação entre as recordações e a realidade vivida. “As memórias constituem um processo ativo de reestruturação das lembranças no seio de um dado grupo social”. E os boatos coincidem com a experiência de vida daqueles que os compartilham. Só há memória social porque existe sentido para aqueles que a recordam. E quando um boato se transforma em crença é porque uma coletividade se empenhou em tirar do esquecimento a “sua” versão dos fatos (OLIVEIRA, 2015, p. 115).

O uso das memórias sociais é bastante perceptível, por exemplo, nas obras que abordam as guerras civis. Dião Cássio, nesse sentido, relaciona o medo da aproximação de César com os conflitos ocorridos entre Mário e Sula:

Pompeu, por causa daquilo que foi dito a ele a respeito de César e porque ainda não tinha preparado uma força suficiente para lutar contra ele, mudou os seus planos; pois ele viu que o povo da cidade, e de fato muitos membros do seu partido, ainda mais que os outros, encolhiam de medo da guerra em consequência da lembrança dos acontecimentos de Mário e Sula [...] (Dio., 41, 5, 1).³²

As pessoas comuns, relembando

[...] seus sofrimentos anteriores, alguns pela experiência e outros por ouvirem falar da boca das vítimas de todos os ultrajes que Mário e Sula cometeram, não procuravam também um tratamento moderado da parte de César. Pelo contrário, da mesma forma que grande parte de seu exército consistia de bárbaros, esperavam que o infortúnio vindouro fosse muito maior e mais terrível do que os anteriores (Dio., 41, 8, 5-6).³³

À noite, “[...] todos invocaram os deuses, beijaram o chão e lamentaram em mesmo número quantos perigos e aos quais tinham sobrevivido [...]”. Próximo aos portões, também, havia muitas lamentações (Dio., 41, 9, 2).³⁴

qualem meminere uident: maiorque ferusque/ mentibus occurrit uictoque inmanior hoste./ Hunc inter Rhenum populos Albimque iacentes/ finibus Arctoiois patriaque a sede reuolsos/ pone sequi, iussamque feris a gentibus urbem/ Romano spectante rapi. Sic quisque pauendo/ dat uires fama, nulloque auctore malorum/ quae finxere timent. Nec solum uolgus inani/ percussus terrore pauet, sed curia et ipsi/ sedibus exiluere patres, inuisaque belli/ consulibus fugiens mandat decreta senatus”.

³² No original: “ὁ οὖν Πομπήιος ἔκ τε τῶν περὶ τοῦ Καίσαρος αὐτῶ λεχθέντων, καὶ ὅτι ἰσχὺν ἀξιόμαχον οὕτω παρεσκεύαστο, καὶ τοὺς ἐν τῇ πόλει, τοὺς τε ἄλλους καὶ αὐτοὺς μάλιστα τοὺς στασιώτας, τὸν τε πόλεμον ὀκνοῦντας μνήμη τῶν τε τοῦ Μαρίου καὶ τῶν τοῦ Σύλλου ἔργων καὶ ἀπαλλαγῆναι ἀσφαλῶς”.

³³ No original: “ποτε ἐθελῆσαι λογιζόμενοι, καὶ αὐτοὶ ἔρημοι μὲν ἀρχόντων ἔρημοι δὲ συμμάχων γιγνόμενοι, πρὸς τε τὰ ἄλλα πάντα παισὶ τέ τισιν ὄρφανοῖς καὶ γυναιξὶ χήραις ἐώκεσαν, καὶ τὰς ὀργὰς τὰς τε ἐπιθυμίας τῶν ἐπιόντων καὶ πρῶτοι. τῆς τῶν προτέρων παθημάτων μνήμης, οἱ μὲν αὐτοὶ πειραθέντες, οἱ δὲ καὶ ἐκείνων ἀκούοντες ὅσα καὶ οἷα ὁ τε Μάριος καὶ ὁ Σύλλας ἐξειργάσαντο, μέτριον οὐδὲν οὐδὲ ἐς τὸν Καίσαρα ὑπώπτευσον, ἀλλὰ καὶ πολὺ πλείω καὶ δεινότερα, ἅτε καὶ βαρβαρικοῦ τὸ πλεῖστον τοῦ στρατοῦ αὐτοῦ ὄντος, πείσεσθαι προσεδόκων”.

³⁴ No original: “τοὺς τε γὰρ θεοὺς ἀνεκάλουν καὶ τὰ δάπεδα κατεφίλουν, ὁσάκις τε [...], ὠδύροντο: πολὺς δὲ καὶ περὶ τὰς πύλας θρήνος ἦν”.

O intrigante é que, mesmo com as memórias e com o clima de pânico instaurado, Cícero não conseguia ter certeza sobre o que ocorreria quando o inimigo, de fato, alcançasse a *Urbs*: “Se César entrar em Roma de maneira ordenada, vocês podem muito bem ficar em casa; mas, se em seu frenesi, o homem entregar a cidade para a pilhagem, eu temo que até mesmo Dolabela não poderá nos ajudar muito” (Cic., *Fam.*, 14, 14, 1).³⁵

A dúvida ocorria porque o senador, a todo o momento, se correspondia com os pompeianos e com os cesarianos no intuito de evitar a efetivação da guerra. Por causa disso, deparava-se com vários boatos que ou confirmavam, ou refutavam as versões apresentadas. Logo, ele não conseguia decidir-se, declarando:

Estou impressionado com a evidência de que todos os nossos partidários deixaram Roma e levaram suas mulheres com eles. Nesta ocasião, o distrito em que estou consiste não só de cidades devotas a mim, mas também de Estados que pertencem a mim, e em nossa propriedade. Eu definitivamente ainda não me decidi qual é o melhor plano (Cic., *Fam.*, 14, 13, 1).³⁶

Enfim, voltemos agora à marcha de César. O comandante transpôs o Rubicão em 10 de janeiro de 49 a.C. e, sete dias depois, Pompeu já havia desocupado Roma ao lado de boa parte do Senado. A população, por sua vez, viu-se abandonada pelo seu principal protetor e assustada com a *fama* do invasor.

Embora ausente, Magno ordenou a interrupção do fornecimento de grãos à capital, objetivando culpabilizar o seu adversário pela fome dos cidadãos. Astutos, os pompeianos difamaram César, inventando que ele desejava a penúria como uma forma de conquistar Roma.

Mas, logo, do peito
expulsa o belicismo e, todo entregue à paz,
granjeia o sempre instável favor popular,
côncscio de que a discórdia ou o máximo apoio
é uma questão de pão, pois só a fome pode
cidades controlar. Quando os mais poderosos
sustentam a ralé, estão comprando o medo:
não sabe o que é temor uma plebe esfaimada
(Luc., *Phars.*, 3, 52-58).³⁷

³⁵ No original: “Si vos valetis, nos valemus. Vestrum iam consilium est, non solum meum, quid sit vobis faciendum. Si ille Romam modeste venturus est, recte in praesentia domi esse potestis; sin homo amens diripiendam urbem daturus est, vereor, ut Dolabella ipse satis nobis prodesse possit”.

³⁶ No original: “Sed rursus illud me movet, quod video omnes bonos abesse Roma et eos mulieres suas secum habere, haec autem regio, in qua ego sum, nostrorum est cum oppidorum, tum etiam praediorum, ut et multum esse mecum et, cum abieritis, commode in nostris praediis esse possitis. Mihi plane non satis constat adhuc”.

³⁷ No original: “Tum pectore curas/ expulit armorum paci que intentus agebat/ quoque modo uanos populi conciret amores,/ gnarus et irarum causas et summa fauoris/ annona momenta trahi. Namque adserit urbes/ sola fames, emiturque metus, cum segne potentes/ uolguis alunt: nescit plebes ieiuna timere”.

Segundo Apiano (*B Civ.*, 2, 66, 41), todas as imagens negativas foram refutadas por César. Ele, inclusive, chegou a corresponder-se com pessoas da *Urbs*, sustentando que não se comportaria igual a Sula. Sua promessa se infiltrou nas cidades italianas por meio de panfletos, levando senadores e plebeus a crerem em sua clemência. A partir daí, podemos dizer que as comunidades passaram a adorar César e a abominar Pompeu (*Cic., Att.*, 9, 13-15).

Finalmente, ao chegar a Roma, em 1º de abril, reorganizou a *Respublica*, deu descanso aos soldados e solicitou aos senadores que enviassem *legati* a Pompeu para um acordo. Passados três dias, seguiu rumo às Hispânicas.

Ele, quando saiu da amedrontada Roma,
sobre nuvens, veloz, dos Alpes passa em marcha,
e enquanto outras nações tremem de ouvir seu nome,
os Focenses, estando guerra inda em aberto,
ousaram, não com a Grega franqueza, manter
a boa-fé e os pactos, seguindo não fados,
mas princípios (*Luc., Phars.*, 3, 297-303).³⁸

Considerações finais

As batalhas apresentam ótimas condições para a disseminação dos boatos. A precaução dos líderes em revelar seus planos, a dúvida quanto ao número das legiões, o estado de apreensão das populações, a aproximação rival e outros fatores transformam as situações bélicas em ocasiões propícias à origem e ao desenvolvimento dos falares. Nesse contexto, os boatos, com frequência, reduziram o prestígio dos comandantes, criaram ameaças, instalaram pânicos, hostilizaram os adversários e agregaram aliados. Foram usados ainda para as orientações de (re)ação, sobretudo porque embasaram as escolhas de amizade/inimizade.

Sendo assim, verificamos que a entrada de César na Itália e a rápida tomada de Arimino fomentaram a *fama* de um novo Aníbal, a qual proporcionou a ele o domínio de outras cidades, a saber, Pisauro, Fano, Ancona, Igúvio, Áuximo, Cíngulo, Ásculo Piceno, Alba, Sulmona, Corfíno, Brundísio e a própria capital. As rendições de diversas outras cidades fomentaram a sua *fama* de conquistador afugentando Magno, um renome que alcançou a *Urbs*, assustando ainda os *cives* e o Senado, os quais até chegaram a construir mecanismos de defesa para um possível assalto. A partir daí, constatamos

³⁸ No original: "Ille ubi deseruit trepidantis moenia Romae/ agmine nubiferam raptu super euolat Alpem;/ cumque alii famae populi terrore pauerent/ Phocais in dubiis ausa est seruare iuuentus/ non Graia leuitate fidem signataque iura,/ et causas, non fata, sequi".

que a *fama* do general suplantou a de Pompeu, visto que mais e mais *civitates* e *oppida* passaram a louvá-lo. Não demorou, então, para que César se encontrasse fortalecido, amparado e vitorioso.

Referências

Documentação primária

- APPIAN. *Roman History*. With an English translation by Horace White. London: Macmillan and Company, 1964. v. III
- APPIAN. *The foreign wars*. With an English translation by Horace White. London: Macmillan and Company, 1899.
- APPIAN. *Roman History*. With an English translation by Horace White. London: Macmillan and Company, 1912.
- CAESAR. *Alexandrian, African and Spanish wars*. With an English translation by A. G Way. London: William Heinemann Ltd., 1988.
- CAESAR. *Comentários sobre as guerras civis*. Tradução de Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- CAESAR. *The civil wars*. With an English translation by A. G Peskett. Edinburgh: St Edmundsbury Press Ltd., 1990.
- CASSIUS DIO. *Roman History*. With an English translation by Earnest Cary. London: William Heinemann, 1961.
- CÍCERO. *Cicero's letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt, London: William Heinemann Ltd., 1912. v. I-III.
- CÍCERO. *Letters to his friends; To his brother Quintus; To Brutus*. With English translation by William Glynn Williams. London: Heinemann, 1952.
- LUCAN. *Farsália: Cantos I a V*. Tradução de Brunno V. G Vieira. Campinas: Unicamp, 2011.
- LUCAN. *The civil war*. With an English translation by J. D. Duff. London: William Heinemann Ltd., 1928.
- PLUTARCH. *Plutarch's Lives*. With an English translation by Bernadotte Perrin. London: William Heinemann Ltd., 1919. v. VII.
- SUETONIUS. *The lives of the twelve Caesars*. With an English translation by Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Obras de apoio

BENEKER, J. The crossing of the Rubicon and the outbreak of civil war in Cicero, Lucan, Plutarch and Suetonius. *Phoenix*, v. 65, n. 1/2, p. 74-99, 2011.

DANDO-COLLINS, S. *The epic saga of Julius Caesars tenth legion and Rome*. New York: Wiley, 2002.

GUASTELLA, G. *Word of mouth: fama and its personifications in art and literature from Ancient Roma to the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

KAPFERER, J. N. *Boatos: a mais antiga mídia do mundo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

OLIVEIRA, J. C. M. Do boato à lenda. *Antíteses*, n. 16, v. 8, p. 111-129, 2015.

SARAIVA, F. R. dos S. *Dicionário latino-português*. Rio de Janeiro: Garnier, 2006.

***Sisyphus nobis ante oculos* (Lucr. 3. 995): o dissenso entre *imperium* e *auctoritas* na Roma de fins da República**

'Sisyphus nobis ante oculos' (Lucr. 3.995): the dissent between 'imperium' and 'auctoritas' in the Late Roman Republic

Maria de Nazareth Eichler Sant'Angelo*

Resumo: Propomos, no artigo que segue, uma nova interpretação acerca da seção do *De rerum natura* que contém o mito de Sísifo (3, 995-1002). Nossa leitura parte do contexto de crescente desequilíbrio verificado em fins da República, da dinâmica de complementaridade e exclusão recíprocas do binômio propriamente romano de *auctoritas* e *potestas*. Lucrécio evoca o personagem mítico como forma de alertar para a necessidade de impedir que o *imperium* dos altos magistrados lhes seja recusado pelo "não" vindo dos deuses. O autor acusa segmentos da elite comprometidos com a orientação política "dos *optimates*" de *ob-nuntiare*, mediante consulta aos auspícios, o trabalho das assembleias eletivas e deliberativas do *populus romanus*, e, com isso, de frustrar as agendas de líderes alinhados à tradição intelectual dos "*popularis*".

Abstract: In the paper that follows, we propose an original interpretation about the section of *De rerum natura* that brings the myth of Sisyphus (3. 995-1002). Our reading departs from the increasingly unstable relationship of complementarity and reciprocal exclusion between *auctoritas* and *potestas*. Lucretius invokes the mythical character to warn of the need to prevent the refusal of *imperium* to high magistrates by the negative response coming from the gods. He reproaches the use of the *auspicia* by some branches of Roman elite committed with *optimates* political orientation. From his point of view, they would be seeking to frustrate the political program of leaders aligned with the intellectual tradition referred as "*popularis*".

Palavras-chave:

De rerum natura;
Sísifo;
Auctoritas;
Imperium;
Roma Tardo-Republicana.

Keywords:

De rerum natura;
Sisyphus;
Auctoritas;
Imperium;
Late Roman Republic.

Recebido em: 01/05/2019
Aprovado em: 30/08/2019

* Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Introdução

Apresentamos, no presente artigo, uma nova interpretação para a seção do *De rerum natura* em que Lucrécio (3, 995-1002) evoca o personagem mítico Sísifo. O nosso propósito é interrogar a passagem, tomando como premissa a participação do poeta e filósofo epicurista na constituição das experiências religiosas e na ressignificação dos programas da ação pública romana do século I AEC. Atentaremos para a difusão de papéis e o complexo de interações entre magistrados, senadores, sacerdotes e assembleias do povo, pois todos dispunham regularmente da linguagem religiosa em suas diferentes instâncias e esferas de atuação, de modo que cada um desses segmentos da sociedade romana possuía algum grau de influência nos processos de consulta e de interpretação dos sinais divinos (BEARD, 1990, p. 52-3; 69-71; RÜPKE, 2005, p. 230). Segue a seção do *De rerum natura* (3, 995-1002) objeto de investigação:

Também Sísifo está em vida diante dos nossos olhos, é aquele
que solicitou ao povo
os *fascēs* e os severos machados
e sempre se afasta vencido e triste.
Na verdade, candidatar-se ao *imperium*, que é inane e nunca
[concedido,
e nisso suportar constantemente uma dura labuta,
isso é empurrar com grande esforço uma pedra monte acima,
que, porém, ao chegar mesmo lá no topo, rola de novo para trás
e velozmente procura os plainos do terreno chão.¹

Já na Antiguidade, o mito de Sísifo, rei de Corinto que atraiu a ira de Zeus, se converteu em símbolo do “carreirismo político”. Uma parte expressiva dos classicistas tendeu a interpretar a retomada de um poeta e filósofo epicurista dessa expressão paradigmática do comportamento político antigo na linha de imputá-la ao suposto desprezo ou desinteresse dos adeptos da doutrina pelos negócios públicos. Vejamos, por exemplo, as considerações feitas por Philip de May na série *Greece and Rome: Texts and Contexts*, editada pela Cambridge University Press e destinada aos estudantes e ao público em geral. O historiador inglês afirma que o Sísifo do poema seria um “homem de ambições políticas” julgadas, todavia, “fúteis” por Lucrécio. A par das altas expectativas e exigências depositadas nos jovens da elite romana para o ingresso no *cursus honorum*,

¹ No original: “Sisyphus in uita quoque nobis ante oculos est, / qui petere a populo fascēs saeuasque securēs / imbibit et semper uictus tristisque recedit. / nam petere imperium, quod inanest nec datur umquam, / atque in eo semper durum sufferre laborem, / hoc est aduerso nixantem trudere monte / saxum, quod tamen [e] summo iam uertice rusum / uoluitur et plani raptim petit aequora campi”. Tradução de Cerqueira (2015), acrescida de alterações da autora.

May (2009, p. 79) explica a ocorrência do mito dizendo, simplesmente, que o autor está “fora de tom” com o seu tempo.

Identificamos uma disposição interpretativa congruente no artigo de Barbara Price Wallach, intitulado *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death*. De acordo com a historiadora americana (1976, p. 91), a função do mito de Sísifo no *De rerum natura* é disponibilizar um breve, porque alegórico, esquema de caráter, que exponha em tom polêmico comportamentos amplamente reconhecidos como negativos pela sociedade romana daquele tempo. Logo, Sísifo ilustra tipos de vícios que deviam ser evitados pelo público-alvo da obra, a elite romana de meados do século I AEC.

Tais análises são devedoras, em grande medida, do tópico, amplamente disseminado na literatura crítica, que associa o epicurismo com a renúncia às demandas e preocupações de ordem cívica. Quando interrogamos os escritos do próprio Epicuro, observamos, no entanto, que o sábio grego não teria condenado de forma categórica o envolvimento na política. Na *Carta a Meneceu*, que resume a ética do Jardim, não há comentário algum sobre a matéria. Já nas *Máximas Capitais*, cuja autenticidade é disputada, há doze máximas, entre quarenta, contendo elementos de reflexão política, mais exatamente sobre a noção de justiça, cara, aliás, à virtude epicurista da clemência (BENFERHAT, 2005, p. 7, 8, 20-1).

No que diz respeito à Roma tardo-republicana, o epicurismo se estabeleceu como uma das principais escolhas de afiliação filosófica da elite, tendo suas ideias e seus princípios ético-morais incidido no terreno da comunicação pública e na acirrada disputa política e competição pela economia simbólica de distinção decorrentes das guerras civis do período (MACGILLIVRAY, 2012, p. 3, 4, 12). Sendo assim, o lugar-comum da recusa ao engajamento político não se sustenta diante das informações obtidas pela análise da documentação prosopográfica, que aponta para a participação ativa na vida pública da *Urbs* de um número considerável de membros da elite simpatizantes da corrente epicurista: L. Calpúrnio Pisão, cônsul, censor e sogro de César, *A. Hirtius* e *C. Vibius Pansa*, cônsules em 43 AEC, L. Gaio Veleio e Mânlio Torquato, interlocutores de Cícero, respectivamente, no *De natura deorum* e no *De finibus*, Cássio, um dos articuladores do assassinato de César, Ático, de família equestre e amigo de Cícero e de outros expoentes da elite romana, Papírio Peto, plebeu da *gens minor Papirii* (Cic. *Fam.* 9. 21), *Fabius Gallus*, senador e *consul suffectus*, *C. Trebatius Testa* e *P. Alfenus Varus*, dois proeminentes juristas etc. Trebatius e César desenvolveram uma relação estreita e, posteriormente, o primeiro se aproximou do poeta epicurista Horácio (BENFERHAT, 2005, p. 7; 8; 12; BOURNE, 1977, p. 418).

É preciso reconhecer que a acusação de que líderes e autoridades receptivos às ideias epicuristas estariam indo de encontro à perspectiva da utilidade pública responde, na verdade, por uma tópica de invectiva política, mobilizada, ao mesmo tempo, como

argumento combativo no campo de discussões e debate entre as diferentes correntes intelectuais em circulação na Roma no século I AEC. Nesse sentido, não podemos deixar de levar em consideração, em nosso entendimento a respeito do epicurismo romano, as implicações das imagens convencionais que os adeptos de escolas de pensamento rivais produziram a partir de esquemas e estratégias de argumentação polêmicas (THALER; WEISSER 2016, 1-15; VOLK; WILLIAMS 2015, 1, 2). Tal operação se observa com clareza no diálogo filosófico *De Legibus* de Cícero, quando o personagem Marco (1, 39, 1-8) censura os epicuristas por visarem a alcançar apenas a utilidade individual.² Uma advertência dessa natureza possibilita que se acuse os homens públicos instruídos nos ensinamentos da doutrina de agir na política com *licentia* (WIRSZUBSKI, 1968, p. 5, 7), ou seja, arbitrariamente e movidos exclusivamente pela vontade própria.

Ainda que Lucrécio não exorte seus leitores e ouvintes a se abster da vida pública, há numerosas passagens no *De rerum natura* com críticas a alguns vícios da elite do final da República. Ele lamenta haver em meio aos seus membros homens de *miseras mentes e pectora caeca* (2, 14), isto é, de “mentes infelizes” e “corações cegos”, que “rivalizam na nobreza e buscam se elevar aos píncaros da riqueza para alcançar o poder” (2, 12).³ Tais formas de conduta constituiriam vícios, porque corresponderiam, a seu ver, a uma perversão irracional da vida, quer dizer, a um desejo vazio de exercício do poder, ao qual se refere, como *gloria regni* (2, 38). Epicuro (*Kuria Doxai*, 29) classificou esses desejos de dominação, riqueza e fama como não naturais e não necessários. Lucrécio propugnou a terapêutica filosófica epicurista à elite dirigente romana para que erros de juízos e de raciocínio fossem corrigidos, sobretudo as pressuposições ou opiniões falsas a respeito do exercício do poder. O autor alerta para o risco desses homens se tornarem “escravos” de suas ambiciosas exigências, o que comprometeria o resultado do cálculo hedonístico e da busca racional e bem-sucedida do prazer dos quais deveriam se ocupar (TSOUNA, 2007, p. 216-7; 220). Como consequência, eles se veriam privados da tranquilidade da alma com que se conquista a qualidade autárquica do *consilium* (3, 95) e a independência interior,⁴ condições que, no entendimento de Lucrécio, os capacitam “verdadeiramente” para articular estratégias e ações políticas prudentes na arena pública.

A despeito de os epicuristas não terem produzido uma teoria política comparável às obras de Platão e Aristóteles, foram capazes de desenvolver e aperfeiçoar virtudes de

² No original: “Sibi autem indulgentes et corpori deseruientes atque omnia quae sequantur in uita quaeque fugiant uoluptatibus et doloribus ponderantes, etiam si uera dicant—nihil enim opus est hoc loco litibus—, in hortulis suis iubeamus dicere, atque etiam ab omni societate rei publicae, cuius partem nec norunt ullam neque umquam nosse uoluerunt, paulisper facessant rogemus”.

³ No original: “contendere nobilitate ad summas emergere opes rerumque potiri”.

⁴ No original: “in quo consilium uitae regimenque locatum est”.

grande utilidade cívica, destacadamente a clemência e a prudência (BOURNE, 1977, p. 421-25). Afinal, o “cálculo” epicurista impunha o exercício contínuo de calcular as vantagens e desvantagens de longo-termo em tomar decisões, não só de caráter individual, mas, acima de tudo, relativas à preservação da ordem e da estabilidade política da cidade, sem a qual o líder sábio não desfruta dos prazeres da amizade entres seus concidadãos e de uma vida livre de toda perturbação e de todo medo. Portanto, é imperioso reconhecer que o exercício do poder é, no epicurismo, indissociável da busca pela coexistência social pacífica (TSOUNA, 2007, p. 216).

A supressão do *imperium* dos magistrados pelo “não” vindo dos deuses: a interferência da *auctoritas* religiosa

Algumas edições de referência do *De rerum natura* trazem, na seção que contém o mito de Sísifo, o verbo latino *peto* (3, 996, 998) traduzido por “aspirar” ou “desejar”.⁵ Tal seleção busca transmitir o “anseio” por poder do personagem mítico invocado por Lucrécio. Levando em consideração, ainda, a ocorrência de *imperium inanest* (Lucr., 3, 998), a solução de tradução adotada comunica igualmente a acolhida dos especialistas pela interpretação segundo a qual a passagem se atém à crítica dos vícios da elite tardo-republicana. Quanto a isso, aquela de Lee Fratantuono é instrutiva, pois nela o Sísifo do poema é apresentado como estando “sedento” pelos *fasces* e “machados selvagens” da “autoridade do cônsul” (FRATANTUONO, 2015, p. 217).⁶ No presente artigo, propomos uma nova interpretação para a seção, que se distancia da leitura supracitada ao assumir que, embora Lucrécio se dedique à crítica aos vícios da elite em sua obra, tal exercício não é a motivação principal por trás da evocação do personagem mítico. Nossa análise se fundamenta na escolha por um sentido alternativo para *peto*, o que faz com que nosso percurso interpretativo siga em outra direção e contemple outro campo de problemas.

No lugar de “aspirar” ou “desejar”, o verbo latino em questão pode assumir os significados menos carregados de conotações disforizantes de “candidatar-se” e “solicitar” (BIANCHET; REZENDE, 2014, p. 291). Com efeito, *peto* pode ser utilizado para descrever o ato de se candidatar a uma magistratura, em outras palavras, de submeter a candidatura a um cargo às eleições das assembleias votantes. Atentemos para a sua ocorrência junto de *comitia* em *Quod si comitia placet in senatu haberi, petamus* (Cic., *Phil.*, 11, 19). Nossa escolha por essa acepção do verbo é corroborada pela leitura de Alfred Ernout de outro

⁵ Ver ao final do artigo item “Documentação primária” em “Referências”.

⁶ Cumpre atentar que, até onde a documentação nos permite afirmar, os altos magistrados não estavam imbuídos de *auctoritas* (SANTANGELO, 2013a, p. 745). Logo, a tradução oferecida por Lee Fratantuono é problemática.

vocábulo chave da passagem em discussão: os *campi* (Lucr. 3. 1002) dizem respeito aos locais de votação das assembleias no Campo de Marte. Já a construção *petit campum*, igualmente constante (Lucr., 3, 1002), compõe um jogo de palavras na língua latina, difícil de verter para outros idiomas, mas que, em termos eleitorais, evoca a ação do cidadão de dirigir-se ao Campo de Marte para apresentar a sua candidatura ao povo, tal qual em *descendat in Campum petitor* (Hor., *Carm.*, 3, 1, 11).⁷

A depender da indicação de Lucrécio de que Sísifo *nobis ante oculos*, a situação de pleito eleitoral trazida à tona na seção era corrente, o que possivelmente teria suscitado nos seus leitores e ouvintes o reconhecimento imediato do seu conturbado desenvolvimento. Nossa proposta de leitura se constrói a partir da inserção da passagem na dinâmica tardo-republicana de complementaridade e exclusão recíprocas do binômio propriamente romano de *auctoritas* e *potestas* (BERTHELET, 2015, p. 19). Ou melhor, nossa análise da figura de Sísifo no poema demanda que a enquadremos nos limites do crescente dissenso de meados do século I AEC entre a *auctoritas* religiosa detida por senadores e sacerdotes e a *potestas cum imperio* exercida por altos magistrados e comandantes (SANTANGELO, 2013b, p. 3-7).

Antes de avançarmos, cumpre discorrer sucintamente a respeito dos condicionantes desse conflito, assim como do estado de coisas que se seguiu, ou seja, as guerras civis de fins da República e a “crise” e reformulação da tradição e do passado ancestral romano, pois essas circunstâncias exigiram o esforço de reordenamento das funções de poder e dos instrumentos de autoridade religiosa até então vigentes. A partir do século II AEC, com o aprofundamento das campanhas militares, Roma passou por mudanças substanciais que a transformaram de cidade latina em *imperium* (BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 28; 30). A extensão da concessão de cidadania na Itália e o avanço da expansão romana – com as conquistas na Sicília, Sardenha, Espanha, África, Grécia, Macedônia e Ásia Menor – não foram acompanhados, todavia, por modificações substanciais no arranjo político-institucional republicano, embora os fundamentos da ordem social que o haviam estabelecido deixavam progressivamente de existir. Por conseguinte, não houve um incremento suficiente da estrutura dos órgãos institucionais que acomodasse a progressiva diversificação e estratificação da elite, o que levou ao risco eminente de cisão e deterioração de sua coesão e exclusividade aristocráticas. Em face do comprometimento do equilíbrio político da República, formaram-se grupos rivais dentro da elite, cujo conflito muito frequentemente evoluiu para enfrentamentos armados, e o recurso à violência precipitou as guerras civis (HABINEK, 1998, p. 3; 8; 10; 35-6; TAYLOR, 1949, p. 4; 5; 8).

⁷ Ver nota 5.

A Roma do século I AEC foi marcada pela conjunção das condições adversas impostas à ordem social pelas guerras civis com o exercício da razão, o que permitiu o desenvolvimento de uma capacidade de mediação e mesmo de ruptura com o passado e a tradição ancestral. Tal exercício foi estimulado pelo estreitamento do diálogo com a cultura e os sistemas de pensamento gregos e helenísticos, uma atitude a um só tempo conquistadora e de apropriação intelectual. Com isso, a *urbs* conheceu, em fins da República, uma ‘revolução cultural’, que permitiu aos seus intelectuais e homens públicos ‘pensar em plena crise’ os modelos de autoridade vigentes e articular novos programas de ação pública que pudessem fazer frente ao referido dissenso (MOATTI, 2008, p. 15, 147-8, 250; WALLACE-HADRILL, 2007, p. 6, 10).

Na seção dedicada a Sísifo, Lucrecio denuncia o “esvaziamento” (cf. *inane*) do poder de *imperium* das magistraturas superiores pela interferência dos instrumentos de *auctoritas* religiosa, que se sobressaíam na competição política quando das convocações das assembleias legislativas e eletivas do *populus romanus*. Cônsules e pretores (magistraturas *cum imperio*) dependiam da atividade dos *comitia* para se eleger, assumir suas funções e conduzir reformas políticas. Na manhã precedente à assembleia e no local onde se reuniria, o magistrado que lhe fosse presidir deveria realizar uma *specio* (“observação”) do céu em busca de sinais anunciadores, em outras palavras, “tomava” os auspícios (BEARD, 1990, p. 33, 34; RÜPKE, 2005, p. 226). Os *auspicia* consistiam em sinais de não-hostilidade enviados por Júpiter, que constatavam a posição favorável dos deuses em uma ação pública pretendida (*auspicia publica*) (SANTANGELO, 2013b, p. 4, 32).

Além de ocorrer na convocação das assembleias e também antes da reunião com o Senado, a consulta aos auspícios incidia na ação ritual por meio da qual os magistrados superiores assumiam suas funções e adquiriam suas altas competências. Assim, eles somente eram investidos em seus cargos após a tomada dos auspícios “de investidura”, regulamentados pela *lex curiata de imperio*. A votação dessa lei ocorria para todas as magistraturas patrícias (magistraturas “do povo”), sendo, acima de tudo, uma *lex potestate*. Os *comitia* deviam votá-la e havia sempre três sacerdotes do colégio dos áugures presentes. Deve ficar claro, portanto, que a investidura civil não se consumava sem a tomada dos auspícios, o que significa que a investidura sagrada de Júpiter constituía a sua “continuação” ou “sequência necessária”. Dessa forma, os magistrados obtinham, antes de cada ato público importante, pela tomada dos auspícios, o “aumento” de suas *potestates* pela *auctoritas* dos deuses. De acordo com o exposto, é possível argumentar que os auspícios atuavam como instâncias legítimas e estratégicas de encaminhamento de ações políticas, coordenadas e objetivas (BEARD, 1990, p. 69; BERTHELET, 2015, p. 26; 41; 103; 106-7; 125).

Retornemos à passagem em evidência, e reparemos que a premissa para que Lucrécio caracterize o *imperium* de "vazio" é ele não ser concedido. Nesse ponto, é necessário retomar o mito de Sísifo. O fundador e rei de Corinto avistou Zeus, que havia raptado Egina, filha de Asopo, quando o deus passava pela cidade em seu caminho de Fliunte para Enone. Sísifo prometeu a Asopo revelar-lhe o nome do raptor de Egina caso ele fizesse brotar uma nascente em sua cidadela. Tal atitude teria atraído sobre o rei a cólera dos deuses. Uma versão diz que Zeus o fulminou e o precipitou nos Infernos, onde então cumpriria o eterno castigo de rolar o rochedo monte acima (GRIMAL, 2011, p. 422-3).

Lucrécio evoca o personagem mítico como forma de alertar para a necessidade de impedir que o *imperium* dos altos magistrados e comandantes lhes seja recusado pelo "não" arbitrário vindo dos deuses. Afinal, mesmo quando por ocasião da convocação do *comitium* os auspícios se mostravam favoráveis, indicando o consentimento dos deuses, outro magistrado ou áugure podia, antes ou durante a votação, *ob-nuntiare*, ou seja, anunciar sinais contrários. Com isso, o trabalho das assembleias podia ser interrompido e as reuniões eram dispersadas. Atentemos que, para um círculo restrito, composto por aqueles que ocupavam as mais altas magistraturas do ano em curso e pelo colégio sacerdotal em questão, a *obnuntiatio* se impunha como ação expressiva (BEARD, 1990, p. 33-4; RÜPKE, 2005, p. 226, 229). O comentário do personagem Marco no *De legibus* (2, 31, 4-16) a respeito da *auctoritas* dos áugures nas questões públicas é esclarecedor:

Com efeito, o que há de mais importante, se investigarmos as leis, que podem dissolver os comícios e as reuniões convocadas pelas mais altas autoridades militares e por aqueles que ocupam as mais altas magistraturas, ou mesmo anulá-los caso já tenham tomado lugar? [...] O que há de mais sagrado que conceder ou negar o direito de consultar o povo, a plebe? [...] e nenhuma ação levada a cabo por magistrados pode ser aprovada sem sua autoridade, nem na paz nem na guerra?⁸

Enquanto os magistrados superiores tomavam os auspícios de investidura *pro populo*, o que os qualificava para agir em nome do povo romano, os áugures não atuavam, em geral, como um colégio, e podiam consultar os sinais individualmente, na condição de autoridades religiosas com algum grau de autonomia, embora estivessem em muitos aspectos subordinados ao Senado. O *augurato* oferecia, dessa forma, um nível de autoridade pessoal, o que se verifica com a frequência crescente com que símbolos

⁸ No original: "Quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitatus et concilia uel instituta dimittere uel habita rescindere? [...] Quid religiosius quam cum populo, cum plebe agenda ius aut dare aut non dare? [...] Nihil domi, nihil militiae per magistratus gestum sine eorum auctoritate posse cuiquam probari?". Keyes (1928, tradução nossa).

augurais começaram a aparecer nas moedas no final da República (BEARD, 1990, p. 20; 21-4; 30; 35-9; 42-3; BERTHELET, 2015, p. 26; 58; 70; 119; 125).⁹

Lucrecio acusa a estratégia de *ob-nuntiare* o trabalho das assembleias de se valer de uma forma de abuso da prática ritual. Os magistrados e sacerdotes *cum auspiciis* empenhados nessa política teriam, a seu ver, ultrapassado os limites do zelo religioso e se entregado a um temor excessivo e irracional frente aos deuses. Logo, esses homens públicos estariam agindo contra a prerrogativa fundamental da *libertas* (ARENA, 2013, p. 1; 8; 10) com que deveriam salvaguardar a *res publica*. Diante do exposto, reiteramos nossa interpretação segundo a qual a crítica aos vícios não é a principal preocupação do autor na seção que traz o mito de Sísifo. Na realidade, ele direciona o seu ataque à razão de ser de todos os vícios e desejos vazios de poder da elite dirigente romana, isto é, o *terror* religioso, que alimenta o medo das ameaças de punição divina. Conquanto o temor religioso desmedido não seja um vício, sua manifestação gera disposições (*diatheseis*) ou inclinações relativamente estáveis de agir (cf. *De elect.*, VII, 4 - X, 19; XVI, 2 - XX, 20), consideradas ímpias por Lucrecio (5, 1198: *nec pietas ullast uelatum saepe uideri*). E visto que envolve julgamentos e crenças baseados em um entendimento errôneo acerca da capacidade de ação dos seres divinos, o *terror* religioso é objeto de correção mediante a terapia filosófica epicurista (TSOUNA, 2007, p. 216; 218- 20).

Em outras passagens do *De rerum natura*, o autor expõe sua apreensão diante da tendência da elite de se voltar para a religião (3, 53-4: “e, em circunstâncias especialmente difíceis, voltam mais intensamente os espíritos para a religião”).¹⁰ Não escapou a ele (1, 102-9) o avanço da influência do discurso “terrificante” dos adivinhos (1, 103: *uatum terriloquis dictis*), que estaria contribuindo para o “recrudescimento” da esfera pública e religiosa, para o qual sua obra constitui, nas palavras de Timothy Peter Wiseman (1992, p. 49), o “anverso”, ou dito de outra forma, a reação energética e a réplica polêmica.

Com efeito, ao longo do conturbado período de desordens e tensões sociais das guerras civis, a elite recorreu aos sinais divinos, sobretudo aos *auspicia*, com frequência crescente, a ponto de sua consulta se converter em um instrumento indispensável na disputa política de fins da República. No entanto, devemos observar que a natureza da lei e o sistema de decisão constitutivos do rito auspicial não proporcionavam a capacidade de ação caracterizada pela “tomada de decisão”. O que definia o processo decisório envolvido era a abstenção da contradição explícita. O objetivo era, acima de tudo, otimizar o exercício do poder por meio da articulação do consenso (BEARD, 1990, p. 33; 52-3; 62;

⁹ Ver esp. Ripat (2006).

¹⁰ No original: “inferias mittunt multoque in rebus acerbis / acrius aduertunt animos ad religionem”.

64; 69; 70-1; RÜPKE, 2005, p. 218-9; 227; 229; 230-1). Porém, é justamente a possibilidade dessa otimização que se exaure com a fissura na unidade da classe dirigente trazida pelas guerras civis do século I AEC. A partir de então, os setores competitivos da elite romana teriam descoberto no uso dos auspícios e, particularmente, no impedimento ritual gerado pela *obnuntiatio*, uma estratégia de controle político e de formação impositiva de consenso pela obstrução do processo consultivo e deliberativo das assembleias (SANTANGELO, 2013b, p. 3-7). Lucrécio a um só tempo critica a disseminação do *terror* religioso em meio à elite e desarticula o expediente de alguns de seus membros de *ob-nuntiare* o prosseguimento das assembleias quando institui um “poderoso” campo conceitual a partir do trânsito de sentidos e valências simbólicas entre o vocabulário político republicano e a terminologia da *physica* epicurista.

Seguindo os preceitos da doutrina do sábio grego, o autor adverte que somente seria possível subtrair os homens públicos de Roma do temor divino se fosse dissipado o estado de ignorância em que viviam (3, 1: “erguer tão clara luz em meio a tão grandes trevas”).¹¹ Pois o desconhecimento das leis do funcionamento regular e mecânico da natureza os conduz ao erro de crer que as divindades controlam o universo e interferem nos assuntos humanos. Logo, tal ignorância desponta como fator impeditivo para o desenvolvimento de uma atitude “verdadeiramente” piedosa (SCHIESARO, 2010, p. 42; 49) e para a instrução política do líder e autoridade prudentes. Nesse sentido, Lucrécio exorta a elite romana a se dedicar ao estudo dos fenômenos da natureza segundo a filosofia epicurista.

Não havia nas correntes de pensamento da Antiguidade distinção entre a tentativa de compreender o universo físico e a natureza dos deuses: o conhecimento teológico e o esforço de se pensar racionalmente o divino eram premissas epistemológicas constitutivas da filosofia da natureza (SHARROCK, 2013, p. 2; LONG, 1977, p. 63). Assim, para o poeta e filósofo romano, o questionamento metódico do temor divino adentra o campo da especulação científica. No livro 1, ele busca demonstrar que o espaço é infinito, e que tudo que existe é composto pelos átomos e pelo vazio. No livro seguinte, é feita a análise da formação e da dinâmica na natureza dos agregados atômicos. Seguindo as leis da física epicurista, os átomos se comportam como agentes autônomos e se movimentam segundo uma casualidade “livre”, quer dizer, independente de uma lei externa. A depender das considerações que faz ainda nesse livro (2, 1090-2: “verás a natureza operar ela própria todas as coisas, por sua iniciativa, por si só, sem os deuses”) e da breve descrição

¹¹ No original: “enebris tantis tam clarum extollere lumen”.

da bem-aventurada morada dos deuses no terceiro (3, 18-22),¹² Lucrecio está de acordo com Epicuro, segundo o qual os seres divinos são constituídos, como todos os corpos, de associações fortuitas de átomos, habitam os *intermundia* (regiões vazias entre os mundos), não se preocupam com os seres humanos e gozam de uma paz e felicidade imperturbáveis (BELTRÃO, 2007, p. 19; HADOT, 1999, p. 178; 190).

Em sua exposição do movimento dos agregados atômicos na natureza, o autor recorre a termos correntes do vocabulário político empregados para se referir às assembleias, e.g., *congressus*, *foedera*, *consilia* (SCHIESARO, 1987, p. 55). Com isso, ele logra instituir uma convergência de sentidos e associações simbólicas por intermédio da qual atribui à dinâmica de deliberação das assembleias o mesmo comportamento espontâneo e autônomo dos átomos na natureza. Se considerarmos ainda que as leis e a justiça possuem, para os epicuristas, um valor puramente instrumental e resultam da convenção dos grupos humanos, é possível concluir que, desse compromisso e reforço mútuo entre os campos conceituais da física e da política, Lucrecio extrai a força heurística necessária para qualificar as assembleias para deliberar livres de quaisquer impedimentos ou constrangimentos de ordem externa, notadamente da prescrição ritual e autoridade religiosa indispensáveis para se obter a *concordia* com os deuses. Por conseguinte, propomos a hipótese de que o autor busca, na seção em que evoca Sísifo, contribuir para a articulação de uma orientação política informada pela filosofia epicurista e alinhada à tradição intelectual "*popularis*" (cf. ARENA, 2013), que possa ao mesmo tempo fazer frente àquela "*dos optimates*".¹³

Os grupos rivais da elite engendraram essas tradições no decorrer de suas disputas por legitimação político-religiosa, ou melhor, pela economia simbólica de *auctoritas*, necessária para agenciar a formação de consenso, e para executar efetivamente, no plano prático, programas e reformas políticas. Líderes e autoridades romanas se engajaram, em diferentes momentos de suas trajetórias públicas, em projetos e compromissos ora *populares*, ora *optimates*, visto que não houve a formação de grupos políticos com uma identidade e estrutura efetivamente estáveis em torno desses esquemas intelectuais. Cada uma combinava estratégias ou métodos concorrentes com o apoio às reivindicações e demandas *populares* ou o suporte à *auctoritas* senatorial e sacerdotal e defesa do *status quo* (ARENA, 2013, p. 1, 6-10, 30).¹⁴ A tradição dos *optimates* corresponde ao segundo

¹² No original: "natura uidetur/libera continuo, dominis priuata superbis,/ipsa sua per se sponte omnia dis agere experts".

¹³ Em seu livro, Valentina Arena (2013) emprega o nominativo singular feminino do adjetivo latino de 2ª classe *popularis*, *-is*, *-e* e o adjetivo em inglês *optimite* para caracterizar as duas tradições em discussão. Visando a evitar problemas de concordância no curso da tradução das unidades de análise da autora, optamos pelo léxico latino e nos referimos às duas tradições como "*popularis*" e "*dos optimates*".

¹⁴ Devemos evitar ceder, todavia, a dualismos contraproducentes, pois da mesma forma que a tradição *popularis* não se

tipo, e a conduta recomendada consistia em anular a consulta às assembleias mediante recurso à *obnuntiatio* quando os interesses de seus partidários parecessem ameaçados. Na seção em questão, Lucrécio possivelmente está repreendendo os membros da elite favoráveis às políticas dos *optimates*, que, por meio da *obnuntiatio*, buscavam interferir nas agendas *populares* dos magistrados *cum imperio* ao paralisar ou dissolver os *comitia*. Já a característica distintiva da ação política articulada na base da tradição intelectual *popularis* foi mobilizar os tribunos da plebe e recorrer à convocação das assembleias (TAYLOR, 1949, p. 9; 10-8; 23). A partir de Tibério Graco, o papel das assembleias foi reformulado, e elas passaram a atuar cada vez mais como rivais do Senado, mas não na condição de fontes de iniciativa política, e sim de autoridade política (BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 5; 9; BERTHELET, 2015, p. 119).¹⁵

Considerações finais

Diante do exposto no subitem precedente, concluímos assinalando nossa discordância com a interpretação exposta por Jeffrey Fish no artigo de referência *Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics*. Fish (2011, p. 80; 99) afirma que o alvo da alegoria de Sísifo no poema seria o homem ambicioso desprovido de capital político herdado, em outras palavras, não pertencente à elite patricia de Roma, de forma que ela é melhor entendida se vista como uma "sátira ao político que não conhece os seus limites [...] escalou os níveis baixos do *cursus*, mas tentou ir além, e falhou continuamente nessa tentativa". Contudo, é preciso reconhecer que, com exceção de Mário e dos irmãos Graco, os principais líderes *populares* eram patrícios, embora nenhum deles pertencesse a um grupo dominante da *nobilitas* (TAYLOR, 1949, p. 13; 22). Diferentemente de Fish, argumentamos que, ao alinhar suas ideias epicuristas com a tradição *popularis*, Lucrécio elegeu também os patrícios como interlocutores nos versos em que evoca o personagem mítico. Além disso, conforme discutido no subitem anterior, muitos epicuristas romanos provinham dos altos escalões da elite romana.

Fish conclui afirmando que "a política do próprio Lucrécio, e provavelmente de outros epicuristas da República Tardia, era profundamente conservadora", o que vai

limita a ser o baluarte de uma cultura plebeia e 'não elitista', e nem o repositório de valores tradicionais 'autênticos' e igualitários, a tradição dos *optimates* não deve ser reduzida a uma máquina da elite para fabricar consenso.

¹⁵ Na verdade, não houve, ao longo dos dois últimos séculos da República romana, qualquer medida voltada para um processo de democratização. Os assuntos e negócios públicos da *Urbs* continuaram a ser conduzidos por meio de uma política fundamentalmente aristocrática. No entanto, devemos reconhecer que, com a intensificação da concorrência pelo poder no período das guerras civis, o papel do povo tendeu a ganhar alguma relevância, sobretudo para manter certo equilíbrio e consenso, ainda que precário, em meio aos setores competitivos da elite.

de encontro, a nosso ver, à diligência com que o autor busca, por meio da rigorosa exposição do sistema de pensamento epicurista, subverter a *scientia* e *expertise* (Cic., *Dom.*, 2, 10; 45, 3; 117, 7; 139, 2) que sustentam os registros tradicionais da *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes. Ele alerta para o risco do fundamento da sabedoria desses agentes, isto é, a *orthopraxis*, com suas noções e interpretações acerca da ação divina no mundo, conter prescrições suscetíveis de induzi-los ao *terror* religioso. Afinal, a notória retidão e o rigor dos romanos na performance do culto precisam ser entendidos, conforme Clifford Ando (2008, p. 10; 11; 14; 17), à luz da “aterradora superioridade dos deuses”. Dessa forma, Lucrecio é contundente em sua crítica à conduta política daqueles que, tendo cedido a uma forma de temor desmedido e irracional frente às divindades, concede-lhes o *imperium* (6, 54-5: “Porque o desconhecimento das causas força a atribuir aos deuses o *imperium* sobre as coisas e a lhes conferir grande poder”).¹⁶

Com vistas a refrear a interferência obstrucionista da *obnuntiatio* na dinâmica deliberativa e eletiva das assembleias do *populus*, o que estaria comprometendo a *salus publica* de Roma, ou seja, a normalidade institucional e bom funcionamento da *res publica*, o autor instrui os líderes *populares* nos métodos do “cálculo” ou predição política da *prudentia* recomendados pela filosofia epicurista. Com isso, ele busca restituir o equilíbrio de forças entre os dois vetores estruturantes da política romana tardo-republicana: *auctoritas* e *potestas*. Lucrecio esforça-se por reconduzir à base jurídica da “racionalidade cívica” a hierarquia e as estruturas de poder associadas a esse binômio, que dependem, inescapavelmente, da capacidade política com que os agentes públicos instrumentalizam os sinais divinos nas instâncias decisivas para a condução dos negócios públicos de Roma.

Referências

Documentação primária

CICERO. *Philippics 7-14*. Translated and edited by D. R. Shackleton Bailey, John T. Ramsey and Gesine Manuwald. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

CICERO. *Letters to friends*. Translated and edited by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2001. v. 1.

CICERO. *On the Republic. On the laws*. Translated by Clinton W. Keyes. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

¹⁶ No original: “ignorantia causaram conferre deorum / cogit ad imperium res et concedere regnum”.

- CICERO. *Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio*. Translated by N. H. Watts. Cambridge: Harvard University Press, 1923.
- LUCRETIUS. *Da natureza das coisas*. Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D' Água, 2015.
- LUCRETIUS, *De la nature*. Traduit par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- LUCRETIUS, *La natura delle cose*. Traduzione e redazione di Guido Milanese. Milano: Mondadori, 1992.
- LUCRETIUS, *De rerum natura*. Translated by W. H. D. Rouse. London: Cambridge: W. Heinemann. Harvard university Press, 1975.

Obras de referência

- BIANCHET, S. B.; REZENDE, A. M. (Org.). *Dicionário do latim essencial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- GRIMAL, P. (Org.). *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

Obras de apoio

- ANDO, C. *The matter of the Gods: religion and the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- ARENA, V. *Libertas and the practice of politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- BEARD, M. Priesthood in the Roman Republic. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Ed.). *Pagan priests: religion and power in the Ancient World*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 17-48.
- BEARD, M.; CRAWFORD, M. *Rome in the Late Republic*. London: Duckworth, 1999.
- BELTRÃO, C. *Lucretii poemata: a linguagem da política no De Rerum Natura*. *Revista Mirabilia*, n. 7, p. 9-21, 2007.
- BENFERHAT, Y. 'Ciues epicurei': les épicuriens et l' idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave. *Latomus*, n. 292, 2005.
- BERTHELET, Y. *Gouverner avec les dieux: autorité, áuspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.
- BOURNE, F. C. Caesar the Epicurean. *The Classical World*, v. 70, n. 7, p. 417-432, 1977.

- FISH, J. Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics. In: FISH, J.; SANDERS, K. R. (Ed.). *Epicurus and the Epicurean tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 72-104.
- FRATANTUONO, L. *A reading of Lucretius' De rerum natura*. London: Lexington Books, 2015.
- HABINEK, T. *The politics of Latin literature: writing, identity, and empire in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- LONG, A. A. Chance and natural law in Epicureanism. *Phronesis*, n. 22, p. 63-88, 1977.
- MACGILLIVRAY, E. D. The popularity of Epicureanism in Late-Republic Roman Society. *The Ancient World*, n. 43, p. 151-172, 2012.
- MAY, P. *Lucretius. Poet and Epicurean*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MOATTI, C. *La razón de Roma*. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República. Madrid: A. Machado Libros, 2008.
- RIPAT, P. Roman omens, roman audiences, and roman history. *Greece & Rome*, v. 53, n. 2, p. 155-174, 2006.
- RÜPKE, J. Divination et décisions politiques dans la République romaine. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n. 16, p. 217-233, 2005.
- SANTANGELO, F. Priestly *auctoritas* in the Roman Republic. *Classical Quarterly*, v. 63, n. 2, p. 743-763, 2013a.
- SANTANGELO, F. *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013b.
- SCHIESARO, A. Lucretius, Cicero, l'oratoria. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n. 19, p. 29-61, 1987.
- SCHIESARO, A. Lucretius and roman politics and history. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 41-58.
- SHARROCK, A. Introduction. In: LEHOUX, D.; MORRISON, A. D.; SHARROCK, A. *Lucretius: poetry, philosophy, science*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 1-24.
- TAYLOR, L. R. *Party politics in the Age of Caesar*. Oakland: University of California Press, 1949.
- THALER, N.; WEISSER, S. *Strategies of polemics in greek and roman philosophy*, Boston: Brill, 2016.
- TSOUNA, V. Philodemus on emotions. In: SORABJI, R.; SHARPLES, R. W. (Ed.). *Greek and roman philosophy 100 BC - 200 AD*. London: Institute of Classical Studies, 2007, p. 213-241.

- VOLK, K.; WILLIAMS, G. D. 'Introduction'. In: VOLK, K.; WILLIAMS, G. D. (Ed.). *Roman reflections: Studies in Latin Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- WALLACE-HADRILL, A. *Mutatio morum: the idea of a cultural revolution*. In: HABINEK, T.; SCHIESARO, A. (Ed.). *The roman cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 3-22.
- WALLACH, B. P. Lucretius and the diatribe against the fear of death: *De Rerum Natura* III 830-1094. *Mnemosyne*, n. 40, p. 11-109, 1976.
- WIRSZUBSKI, CH. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- WISEMAN, T. P. Lucretius, Catiline and the Survival of Prophecy. *Ostraka*, n. 1.2, p. 7-18, 1992.

Imagens em moedas e vida pública na Roma republicana

Coin images and public life in Republican Rome

Gisele Oliveira Ayres Barbosa*

Resumo: O presente artigo propõe um olhar sobre a vida pública romana a partir da análise das imagens de dois denários republicanos. As moedas foram emitidas por Caio e Tibério Minúcio Augurino em 135 e 134 AEC, respectivamente. Adota a perspectiva de um século II dinâmico em uma República romana em contínua transformação interna, conforme proposto por H. Flower (2010). Insere-se no pressuposto de que, na iconografia numismática do período, aquilo a que chamamos “religião” e aquilo a que chamamos “política” construíram juntas um discurso comum, que, de diferentes formas, nos contam sobre a cidade de Roma e seus cidadãos.

Abstract: This paper deals with the relation between public life and coin images based on two Republican denarii. These pieces were issued by Caius and Tiberius Minucius Augurinus in 135 and 134 BCE, respectively. It adopts the perspective of a dynamic second century in a Roman Republic in ongoing internal transformation, as proposed by H. Flower (2010). It is within the assumption that, in the numismatic iconography of the period, what we call “religion” and what we call “politics” staged together a common discourse that, in different ways, tell us about the city of Rome and its citizens.

Palavras-chave:

República romana;
Século II;
Vida pública;
Iconografia numismática;
Minúcius Augurinos.

Keywords:

Roman Republic;
Second century;
Public life;
Numismatic iconography;
Minucii Augurini.

Recebido em: 30/04/2019
Aprovado em: 30/08/2019

* Doutora em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Introdução

Em sua obra *Roman Republics*, Harriet Flower (2010, p. 18-34) criticou a concepção de uma República romana única e monolítica em virtude das diversas facetas que o sistema assumiu no período que vai da expulsão dos reis etruscos à ascensão de Otávio, e propôs uma nova cronologia fragmentando o período em unidades menores que permitiriam ao historiador apreciar a cultura política republicana como algo mais dinâmico.¹ Apesar das críticas e elogios suscitados,² a construção de Flower teve como mérito inegável levantar importantes questões e oportunizar debates sobre a periodização da República, ao repensar critérios longamente estabelecidos. Um dos objetos dessa releitura é o século II,³ ao qual é dedicado o Capítulo IV da obra. Chamando a atenção para o quanto enganosa é a ideia de um século II “estático”, situado entre a “formação” (séculos IV e III) e a “crise” da República (século I), a autora caracteriza o período como um momento de grandes e fundamentais mudanças em muitas áreas da vida romana. Segundo Flower (2010, p. 63), mesmo na ausência de fontes detalhadas que elucidem a natureza do debate político e a forma como as discussões internas ocorriam após a morte de Catão, o Censor, em 149, é possível perceber o dinamismo abaixo das esferas decisórias do poder. Entre as principais inovações políticas estão a *lex Villia annalis*, de 180, que estabeleceu a idade mínima para ocupar as magistraturas e uma hierarquia entre essas, contribuindo para a formatação do *cursus honorum*; a mudança no calendário político, ocorrida em 153, com suas consequências; e as leis tabelares, que introduziram o voto escrito e secreto nas assembleias (*comitia*) a partir de 139. Paralelamente, ocorreram alterações na política externa romana em relação aos novos territórios conquistados e a outros que já pertenciam a Roma, e foram criadas as primeiras cortes de júri permanentes, cujas áreas de atuação abrangiam especialmente magistrados acusados de extorsão nas províncias. A informação de que, em 140, Lúlio, um amigo de Cícero, recebeu o cognome de “Sábio” ou “Prudente” por sua decisão de retirar um projeto de lei de

¹ Flower (2010, p. 18-34) propôs treze períodos, incluindo seis “repúblicas” de formatos diferentes em substituição à periodização tradicional: 1º) pré-república de transição imediatamente após a monarquia (509-494); 2º) proto-república antes do primeiro código de leis escrito (494-451); 3º) primeira república experimental (450-367); 4º) segunda república dividida entre patrícios e plebeus (366-300); 5º) primeira república dos *nobiles* (300-180); 6º) segunda república dos *nobiles* (180-139); 7º) terceira república dos *nobiles* (139-89); 8º) período de transição (88-82); 9º) a república de Sila (81-60); 10º) o triunvirato (59-53); 11º) período de transição (52-49); 12º) ditadura de César e curta transição após sua morte (49-44); 13º) outro triunvirato e transição para o principado (43-33).

² Ver, em especial, as resenhas de John North no *Journal of Roman Archaeology*, 2010, disponível em: <www.journalofromanarch.com/samples/North.pdf>; de Colin Bailey no *Bryn Mawr Classical Review*, disponível em: <<http://bmcr.brynmawr.edu/2010/2010-02-69.html>>; e de Alexander Yakobson no *The American Journal of Philology*, 2011, disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41237385?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents>.

³ Todas as datas são AEC, isto é, antes da Era comum.

reforma agrária anteriormente proposto (Plut., *Ti. Gracch.*, 8,4), nos mostra que essa questão era presente nos debates públicos na cidade. Ainda na segunda metade do século II, as cunhagens romanas passaram a adotar um novo padrão iconográfico, em geral relacionado à mudança no sistema de votação.⁴ E, finalmente, entre 107 e 104, Mário realizou, pacificamente, suas reformas no exército romano (FLOWER, 2010, p. 61-76). Em resumo, as ações de Tibério e Caio Graco, em 132 e 123 respectivamente, não foram exceções violentas precedidas e sucedidas por períodos de imobilidade política. Iniciativas de mudança por meio das instituições políticas regulares ocorreram antes e depois desses episódios.

Ao propor olhares sobre a vida pública romana por meio das imagens presentes em duas moedas cunhadas em 135 e 134, o presente artigo adota a perspectiva de um século II dinâmico, em uma República romana em contínua mudança interna, conforme proposto por Flower (2010). Imagem é aqui entendida como algo heterogêneo, que reúne e coordena, no âmbito de um limite, imagens no sentido teórico do termo, mas também signos plásticos (formas ou composição interna, por exemplo) e signos linguísticos, da linguagem verbal (JOLY, 1994, p. 42). Os acontecimentos narrados por Flower são essencialmente de natureza política, mas devemos agregar a essa interpretação também as mudanças econômicas ocorridas no momento em que Roma passou a ocupar uma posição de destaque no Mediterrâneo Ocidental, após a derrota imposta a Cartago na Segunda Guerra Púnica, com suas conseqüentes implicações sociais e culturais. No decorrer do artigo, alguns dos aspectos citados, como as mudanças na iconografia numismática e a necessidade de medidas que atendessem a demanda da população da cidade por alimentos, ganharão maior destaque em virtude de dialogarem diretamente com o objeto da análise. A esses, acrescentarei um aspecto que considero particularmente relevante: a presença de deuses e símbolos religiosos na formatação do discurso numismático. Presente nas cunhagens republicanas, essa é também uma característica da vida pública romana, na qual é impossível separar aquilo a que chamamos "religião" daquilo a que chamamos "política".

O trabalho está dividido em mais cinco partes, além desta introdução. Na próxima seção, tratarei especificamente das peças numismáticas e suas iconografias. As representações dos antepassados e de símbolos religiosos e objetos sacerdotais nas

⁴ A ideia de que a presença de ancestrais em moedas romanas a partir da segunda metade do século II possuía relação com as modificações trazidas pelas leis tabelares foi inicialmente desenvolvida por T. P. Wiseman (1971, p. 4-5; p. 148-149) e acatada por autores posteriores (CRAWFORD, 1974, p. 710; 728; SUSPÈNE, 2002, p. 42; MORSTEIN-MARX, 2004, p. 82-83; WELCH, 2006, p. 531). Sem descartar essa influência, considero que a mudança se insere no processo de monumentalização da sociedade romana, ocorrido na mesma época (MEADOWS; WILLIAMS, 2001, p. 40-44). Ver ainda Clark (2007, p. 139) e Ayres (2018, p. 203-204).

moedas e o que essas nos informam sobre a sociedade e a política romanas do século II serão analisadas nas duas seções seguintes. As relações das iconografias das peças com as demandas sociais, políticas e econômicas do momento das cunhagens serão abordadas na penúltima seção. Algumas considerações sobre moedas como fontes históricas para o estudo do período fecham o artigo.

Os Minúcios e suas moedas

Nos anos de 135 e 134 foram cunhados em Roma dois denários com iconografias muito semelhantes, cujos responsáveis pela emissão pertenciam à mesma *gens* Minúcia (Fig. 1 e Fig. 2). Uma *gens* compreendia todos os descendentes livres legítimos do sexo masculino de um ancestral comum, ainda que muito distante ou estabelecido a partir de uma genealogia forjada que, assim, tomavam o mesmo *nomen* (HÖLKESKAMP, 2004, p. 118; SMITH, 2006, p. 31). O *nomen* é o segundo nome dos romanos, depois do *praenomen* e antes do *cognomen*, sendo que este último nem todos usavam. Caio Minúcio Augurino (legenda C AVG ao alto, no reverso da moeda de 135, Fig. 1) e Tibério Minúcio Augurino (legenda TI MINVCI CF à esquerda, de baixo para cima, AVGVRINI, à direita de cima para baixo, no reverso da moeda de 134, Fig. 2) provavelmente exerceram, em anos sucessivos, o cargo de triúviro monetário (*tresviri monetale*), magistrado romano encarregado de cunhar o ouro, a prata e o bronze em nome da República (Cic., *Leg.*, 3, 6). Como essa magistratura era ocupada por jovens aristocratas em início de carreira, é provável que os dois fossem irmãos, filhos de outro Caio, conforme indica a legenda C.F. na moeda de 134.

Figura 1 - Denário de Caio Minúcio Augurino



Fonte: Yale University Art Gallery 2001.87.664, Domínio Público.

Figura 2 - Denário de Tibério Minúcio Augurino

Fonte: Yale University Art Gallery 2001.87.665, Domínio Público.

As moedas dos Mínúcios Augurinos são bem conhecidas dentro da numismática romana e encontram-se no catálogo *Roman Republican Coinage*, de Michael Crawford (1974, p. 274-276), sob os números 242/1 e 243/1, e no *Roman Coins and their Values*, volume I, de David Sear (2000, p. 96), sob os números 119 e 120, respectivamente. No Brasil, há um exemplar do denário de Tibério Augurino na Coleção de Moedas Romanas da Universidade de São Paulo, identificado sob o número 18 no catálogo publicado por aquela instituição (FLORENZANO; RIBEIRO; LO MONACO, 2015, p. 29). O Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro possui, entre as moedas republicanas romanas de sua Coleção de Numismática, um exemplar da peça de 135 e dois exemplares da peça de 134. O catálogo da coleção está publicado no *Sylloge Nummorum Romanorum Brasil I*, (GUIMARÃES, 2016, n. 282, 284 e 285, p. 58-60).

A iconografia das duas moedas segue um padrão bastante recorrente nos denários do período, a efígie de uma divindade no anverso e uma cena de corpo inteiro no reverso, protagonizada por deuses ou homens. A figura do anverso, nos dois casos, é a deusa Roma, que personifica a cidade-estado republicana e é a única divindade explicitamente representada nas peças.⁵ No reverso, dois homens togados circundam uma coluna.⁶ O

⁵ Contra Evans (2011, p. 3-4), segundo a qual a estátua no topo da coluna seria de Conso, o deus do armazenamento de grãos, que tinha um altar subterrâneo no Circo Máximo (Dion. Hal., 2, 31. 2-3). Julgo, contudo, que, a considerar a hipótese de Evans, a representação destoaria significativamente das outras do mesmo período. Na iconografia numismática republicana não há precedentes de cidadãos em posição de culto em relação à estátua de um deus nem deuses e homens compartilhando a mesma cena.

⁶ Persistem as discussões acerca da real existência ou não da coluna e sua natureza, que não serão aqui abordadas por fugir aos propósitos do artigo. Sobre o tema, ver em especial Torelli (1993, p. 306), Wiseman (1998, p. 95) e Evans (2011, p. 4).

da direita segura um *lituus*, o bastão de extremidade curva tradicional dos sacerdotes áugures; o da esquerda carrega objetos não facilmente identificáveis, em geral apontados como pedaços de pão (CRAWFORD, 1974, p. 274-275; WILLIAMS, 2007, p. 146). Seu pé encontra-se repousado sobre um *modius*, recipiente cilíndrico romano utilizado para medir e armazenar alimentos secos, equivalente aproximadamente a sete ou oito quilos. No topo da coluna, encontra-se a estátua de uma terceira figura togada, segurando um bastão. As togas indicam que se trata de cidadãos. Da base da coluna “brotam” dois galhos de trigo, um em cada lado. No denário de Caio Augurino, vê-se ainda a metade do corpo de dois grifos, aves fabulosas, com bicos e asas de águia e corpo de leão, também um de cada lado do monumento (TORELLI, 1995, p. 306).

Antepassados magistrados e sacerdotes

As duas peças encontram-se entre as primeiras moedas romanas a enaltecer os antepassados dos monetários responsáveis pela cunhagem, fenômeno que se tornou mais claramente perceptível justamente a partir da década de 130. Há um relativo consenso de que, no reverso, estão representados ancestrais da *gens* Minúcia. A figura que carrega o *lituus* trata-se provavelmente de uma representação de Minúcio Faeso. O cognome Augurino dos irmãos monetários derivava da tradição segundo a qual o antepassado deste ramo da *gens* teria sido um dos primeiros plebeus a ingressar no colégio dos áugures, um dos mais importantes e tradicionais colégios sacerdotais republicanos (CRAWFORD, 1974, p. 274-276; WISEMAN, 1996, p. 61-62; WILLIAMS, 2007, p. 146). Há controvérsias sobre a identidade dos outros representados. É provável que a estátua do topo da coluna, na cena do reverso, se refira a Lúcio Minúcio, prefeito da anona em 440 ou 439, que teria distribuído grãos a baixo preço e, por essa razão, fora homenageado com o apoio do povo (Plin., *Nat.*, 34, 21; Liv., 4, 13, 16).⁷ Quanto à figura da esquerda do monumento, que carrega pedaços de pão e cujo pé repousa sobre um recipiente de grãos, considero mais coerente a interpretação de Jonathan Williams (2007, p. 146), que o identificou como P. Minúcio ou M. Minúcio, cônsules em 492 ou 491, respectivamente, em função de outra distribuição de grãos acontecida naqueles anos.

O fato de essas exaltações gentílicas incluírem, simultaneamente, magistrados e sacerdotes é sintomático da forma como o poder estava distribuído e era exercido na Roma Republicana, uma cidade em que, segundo Cícero, os mesmos homens que

⁷ Contra Wiseman (1998, p. 94), Yarrow (2017, p. 94), para quem a estátua seria do fundador da *gens*, citado por Evans (2011, p. 3-4).

supervisionavam o culto aos deuses imortais eram aqueles que cuidavam dos altos interesses da comunidade, podendo assim preservar a República como eminentes cidadãos e, ao mesmo tempo, governá-la bem de acordo com os preceitos religiosos (Cic., *Dom.*, 1, 1). Assim como as magistraturas ocupadas ou as vitórias militares obtidas, o exercício de determinados sacerdócios pelos antepassados também se incluía entre os feitos que agregavam importância a uma *gens* e que, por essa razão, mereciam ser monumentalizados em moedas. Mesmo porque, até onde se sabe, essas atividades ocorriam em paralelo. Corroborando a citação de Cícero, pelo menos para os colégios dos quais as listas completas sobreviveram, os sacerdócios eram virtualmente monopolizados pelos membros das famílias mais bem estabelecidas da elite. Figuras de liderança quase sempre ocupavam sacerdócios, algumas vezes quando ainda muito jovens, e as listas sacerdotais coincidem em alto grau com as listas dos mais bem sucedidos políticos e gerais da ocasião. Outra característica é a de que os cargos sacerdotais eram divididos entre essas famílias de acordo com certos princípios, raramente não observados: cada *gens* só ocupava um cargo em um mesmo colégio sacerdotal ao mesmo tempo, e nenhum indivíduo possuía mais de um sacerdócio, pelo menos até onde aparece nas listas (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 103).

No caso específico dos Minúcius Augurinos e seu ancestral áugure, o caráter histórico dessa tradição já foi questionado. Wiseman (1998, p. 97-99) relacionou as referências numismáticas representadas pelas moedas a outras, textuais e epigráficas, para defender a hipótese de que narrativas tais como as que atribuíam a um membro da *gens* Minúcia o papel de um dos primeiros plebeus áugures eram muito mais construções geradas a partir das demandas existentes no momento de sua elaboração do que reflexos dos acontecimentos de um passado remoto. Wiseman apontou principalmente as listas consulares que informam a existência de Minúcius cônsules no século IV, ocasião em que o consulado não era acessível aos plebeus, como o principal argumento a favor da ideia de que a tradição que indicava que Minúcio Faeso fora um dos primeiros plebeus a exercer o augurato era uma construção posterior. Antes, Mario Torelli (1995, p. 306) havia proposto uma alternativa para solucionar o mesmo impasse. Segundo Torelli, o monumento representado na moeda era um local de culto gentilício, próximo à muralha de Sêrvio Túlio, sendo o altar associado a Minúcius patrícios. Após a reconstrução da muralha serviana, o antigo altar foi sendo apropriado por um ramo plebeu da *gens*, então em crescente ascensão. Um membro desse grupo, Minúcio Faeso, favorecendo-se da Lei Olgúnia, entrou no colégio dos áugures em 300, adquirindo o cognome de Augurino. A ele se deve a extensão do cognome não só a seu pai, cônsul em 305, mas também aos Minúcius patrícios que o antecederam. A opção por um lado ou outro desse debate

não invalida a constatação de que, o exercício de um sacerdócio era um diferencial na República Romana do século II, e possuir membros nessa situação, no passado ou no presente, agregava destaque a uma *gens*. É interessante notar que o monetário de 134, Tibério Minúcio Augurino, também fez constar o *lituus* no reverso das moedas de bronze que cunhou naquele ano. Diferentemente dos denários, as moedas de bronze seguiam uma iconografia mais ou menos padrão: no reverso, havia a proa de um navio e, no anverso, a efígie de uma divindade, que variava de acordo com o tipo.⁸ No caso, a inserção do *lituus* à iconografia padrão das moedas de bronze provavelmente deveu-se ao desejo do monetário de reiterar o destaque ao ramo Augurino de sua família, por intermédio da regular associação do bastão àquele colégio sacerdotal. A efígie da deusa Roma, no anverso, e a representação de um áugure com seu bastão sacerdotal, no reverso, contudo, não são as únicas referências das moedas que poderíamos caracterizar como religiosas.

Instrumenta sacra e signa religiosos

A religiosidade das cenas dos reversos também é percebida pela presença do trigo, dos grãos, dos pedaços de pão que o homem da esquerda carrega nas mãos e da própria posição das figuras.

Associado ao culto da grega Deméter e da romana Ceres, o trigo evoca a perenidade das estações, o retorno das colheitas, a alternância entre a morte do grão e sua ressurreição em múltiplos grãos. A espiga de trigo possui uma significação religiosa, associada ao sentimento de harmonia entre a vida humana e a vida vegetal, ambas submetidas a vicissitudes semelhantes. Como a origem do trigo é desconhecida, assim como a de muitas plantas de cultivo, ele surge ainda, essencialmente e em diferentes civilizações, como um presente dos deuses, ligado ao dom da vida (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1991, p. 906). Na linguagem numismática romana republicana, o trigo é utilizado para fazer referência à distribuição de grãos à população, como, por exemplo, em um denário cunhado em 128 por Cneu Domício (CRAWFORD, 1974, p. 286), em que a imagem aparece no anverso. A cena do reverso da mesma moeda parece aludir a jogos e, no conjunto, a iconografia da peça faria referência à atuação de um edil, talvez o próprio monetário quando no exercício daquela magistratura.

Já o pão é o símbolo do alimento essencial, tanto do ponto de vista material quanto espiritual (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1991, p. 681). Na moeda, a figura da esquerda parece

⁸ Jano no *as*; Saturno no *semis*; Minerva no *triens*; Hércules no *quadrans*; Mercúrio no *sextans* e Roma na *uncia*. Em 134, Tibério Augurino cunhou, além do denário, um *semis*, um *triens*, um *quadrans* e um *sextans* com um *lituus* sobre a proa do navio, no anverso (CRAWFORD, 1974, p. 275-276).

fazer uma oferenda à coluna com os objetos recorrentemente identificados como pedaços de pão. Sobre este item e outros, recentemente, Liv Yarrow (2017, p. 93-97) propôs uma interpretação inovadora. Sugerindo uma leitura das imagens “por si mesmas”, defendeu que a figura da esquerda (assim como todas as outras da cena) seria uma estátua e o que ela carrega, uma faca e uma *patera*, o prato romano para o sacrifício. Os dois ancestrais ao redor da coluna fariam, assim, referência a sacerdócios exercidos pela *gens* Minúcia. A hipótese das figuras como estátuas que existiriam próximas ao monumento ou, em outro lugar, tendo sido colocadas próximas à coluna para compor a cena, já havia sido defendida por L. Richardson (1992, p. 96). Todas essas possibilidades interpretativas, contudo, não invalidam a presença, nas moedas, de uma combinação entre religiosidade e abastecimento da comunidade, viabilizada pela ação dos homens públicos.

As referências ganham particular significado se associadas aos ancestrais Minúcios representados na peça, magistrados diretamente envolvidos em pretéritas distribuições de grãos em épocas de escassez, conforme citei anteriormente. Há ainda um conceito de poder que perpassa toda a cena, pois além dos sacerdotes e magistrados, o ancestral do topo carrega um bastão, um símbolo, entre outras coisas, de soberania, poder e comando (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1991, p. 124).

Sob nosso olhar contemporâneo, a distribuição de grãos a baixo preço parece não ter lugar nesse espaço de religiosidade, mas o conjunto faz completo sentido para os romanos, para os quais a fartura não pode ser alcançada sem a devida observância da piedade e a aquiescência do divino, ainda que atitudes práticas como as de L. Minúcio também ajudassem, é claro. Nas moedas da *gens* Minúcia, religiosidade e presença destacada na vida pública são os atributos comuns às várias gerações da família. Para enaltecê-los, há uma subversão do tempo e o fato de três indivíduos que viveram em épocas diferentes estarem presentes na mesma cena apela para a força do conjunto. Na escolha dessa iconografia específica, a tendência romana de glorificação dos antepassados é inquestionável, mas questões contemporâneas à emissão das moedas não devem ser ignoradas.

Passado e presente nas imagens em moedas

Em uma importante obra sobre as cunhagens romanas republicanas, escrita ainda no século passado, Hubert Zehnacker (1973, p. 482), ao analisar as efígies das moedas da República, afirmava que a escolha destas reunia um conjunto de razões convergentes que, longe de se invalidarem, se apoiavam umas nas outras. “Na aparência, é o passado, mas esse significado é apenas superficial, na realidade, é o presente que está em questão,

com suas esperanças, intrigas e lutas”. O problema do abastecimento de grãos para a cidade de Roma tornou-se mais sério na segunda metade do século II, em função do aumento no número de habitantes da cidade, de uma série de eventos contingenciais que causaram a queda da produção em algumas regiões, da especulação dos mercadores e da presença de um centro de consumo que, em certo grau, competia com Roma – o exército. Uma epigrafia da Tessália, provavelmente do ano de 129, que indica que o questor L. Cecílio Metelo se dirigiu à Liga Tessálica para organizar um carregamento de grãos para Roma, que sofria de escassez, e a *lex frumentaria* de Caio Graco, em 123, mostram que o abastecimento da cidade era uma preocupação presente (CRISTOFORI, 2002, p. 142-143). A tendência romana de glorificação dos antepassados é inquestionável, mas uma preocupação com a distribuição de grãos mais ou menos contemporânea à emissão das moedas não é um dado desprezível. Não é surpresa que os Minúcios desejassem restaurar seu lugar de destaque na política romana referindo-se a um tempo em que seus ancestrais tinham, com sucesso, interferido em uma crise similar e ajudado o povo, assegurando o suprimento de grãos, pelo menos de acordo com sua versão da história (EVANS, 2011, p. 2). Assim, nos Minúcios Augurinos, além do passado reconstruído, há também as demandas do presente influenciando nessa reconstrução e a questão evocada pela iconografia das peças é a da crescente necessidade de fornecimento de alimentos para a população (TORELLI, 1993, p. 306).

Oriundos de uma família tão piedosa, que tantos serviços haviam prestado à cidade, com homens públicos e áugures entre seus ascendentes, os monetários podiam, em função desse *background* familiar, pleitear serem reconhecidos como portadores de semelhantes atributos. Está subentendida, nessa perspectiva, uma promessa de dias prósperos caso obtivessem sucesso em suas carreiras políticas e o povo os permitisse ascender a novas magistraturas. Sob esse aspecto, as iconografias dos denários de Tibério e Caio Minúcio Augurino são altamente representativas. Combinam a tradição dos feitos passados relacionados à *gens* com as preocupações presentes, em um discurso veiculado por uma simbologia de forte conotação religiosa. Elas unem, ainda, passado e presente, projetando o futuro de uma *gens*, associada ao exercício do poder e à prática da religiosidade, atributos comuns a várias gerações de uma família.

O fato de refletirem as preocupações do momento das cunhagens não as torna, contudo, meros retratos da realidade. Moedas intervêm em seu contexto de produção e contribuem para projetar, modificar e criar realidades. Esses aspectos dinâmicos e transformadores não devem ser esquecidos ou ignorados ao se utilizar cunhagens como fontes históricas.

Considerações finais

Principalmente pela riqueza de suas imagens, tanto do ponto de visual quanto interpretativo, os denários de Caio e Tibério Minúcio Augurino estão entre as moedas republicanas romanas do século II mais conhecidas e analisadas. A cada novo estudo, novas hipóteses de leitura de suas iconografias e alternativas singulares para as escolhas dos monetários são apresentadas e um consenso entre os estudiosos está longe de ser atingido. O objetivo deste artigo foi o de colocar em destaque aspectos da vida pública romana do século II que perpassam a iconografia das peças. A impossibilidade de separar o que definimos como “política” do que definimos como “religião” nos espaços de poder, a importância das referências ancestrais como critério de validação da posição de um indivíduo na sociedade e a influência das demandas econômicas e sociais da população na escolha das imagens são alguns dos elementos mais significativos.

A análise das moedas como fontes históricas ajuda a revelar uma República romana complexa e em contínua transformação no decorrer do século II. Em sua obra, Flower (2010, p. 63) lamentou a ausência de fontes que revelem a diversidade da vida política romana no período. As fontes numismáticas surgem como possibilidades de se avançar no estudo sobre o tema. Mesmo com essa documentação, sem dúvida, muitos detalhes permanecerão desconhecidos para nós. Mas, com certeza, as moedas republicanas, com suas iconografias ricas e variadas, são capazes de nos ajudar a ampliar o olhar sobre aspectos até agora não observados sobre a sociedade e a cultura da República romana.

Referências

Documentação textual

- CÍCERO. *Tratado das leis*. Introdução, tradução e notas de Marino Kury. Caxias do Sul: Educ, 2004.
- CÍCERO. *De domo sua*. Editon by Albert Clark. [S.l.]: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1909.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *Roman Antiquities*. Translated by Earnest Cary. Harvard: Harvard University Press, 1937-1950.
- PLUTARCH. *Plutarch's Lives*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- PLINY THE ELDER. *The Natural History*. London: Taylor and Francis, 1855
- TITO LÍVIO. *História de Roma*. São Paulo: Paumape, 1989.

Documentação numismática

- CRAWFORD, M. H. *Roman republican coinage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- FLORENZANO, M. B. B.; RIBEIRO, A. M. G. R.; LO MONACO, V. *A coleção de moedas romanas da Universidade de São Paulo*: Museu Paulista e Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo: MAE-USP, 2015.
- MAGALHÃES, M. M. *Sylloge nummorum romanorum Brasil I: moedas romanas republicanas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2016.
- SEAR, D. R. *Roman coins and their values: the Republic and the Twelve Caesars*. London: Spink and Son Ltd, 2000.

Obras de apoio

- AYRES, G. O. B. O desastre de Numância e a iconografia numismática: relendo dois denários cunhados em 137 AEC. *Romanitas*, n. 11, p. 202-216, 2018.
- BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1991.
- CLARK, A. J. *Divine qualities*. New York: Oxford University Press Inc, 2007.
- CRISTOFORI, Alessandro. Grain distribution in late Republican Rome. In: JENSEN, H. *The Welfare State: past, present and future*. Pisa: Edizioni Plus, 2002, p. 141-153.
- EVANS, J. The restoration of memory: Minucius and his monument. In: HOLMES, N. (Ed.). *Proceedings of the XIV International Numismatic Congress, Glasgow, 2009*. Glasgow: University of Glasgow/The Hunterian, 2011.
- FLOWER, H. *Roman Republics*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- JOLY, M. *Introdução à análise da imagem*. Lisboa. Edições 70, 1994.
- HÖLKESKAMP, K-J. Under Roman roofs: family, house and household. In: FLOWER, Harriet I. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 113-138.
- MEADOWS, A.; WILLIAMS, J. Moneta and the monuments: coinage and politics in Republican Rome. *The Journal of Roman Studies*, v. 91, p. 27-49, 2001.
- MORSTEIN-MARX, R. *Mass oratory and political power in the late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- RICHARDSON, J. L. *A new topographical dictionary of Ancient Rome*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1992.

- SMITH, C. J. *The Roman Clan: the gens from Ancient ideology to modern Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SUSPÈNE, A. Sur la loi monétaire de c. 212 (?). *Cahiers Glotz*, n. 13, p. 33-43, 2002.
- TORELLI, M. *Columna Minucia*. In: STEINBY, E. M. (Dir.). *Lexicon topographicum urbis romae*. Roma: Edizioni Quazar, 1995, p. 305-307
- WELCH, K. E. Art and architecture in Republican Rome. In: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (Ed.). *A Companion to the Roman Republic*. London: Blackwell Publishing, 2006, p. 496-542.
- WILLIAMS, J. Religion and roman coins. In: RÜPKE, J. *A Companion to Roman religion*. London: The Blackwell Publishers, 2007, p. 143-163
- WISEMAN, T.P. *Roman drama and roman history*. Exeter: University of Exeter Press, 1998.
- WISEMAN, T. P. The Minucii and their monument. In: LINDERSKY, J. (Ed.). *Imperium sine fine*. T. Robert S. Broughton and the Roman Republic. Stuttgart: Steiner, 1996, p. 57-74.
- WISEMAN, T. P. *New men in the roman Senate: 139 B.C. 14 A.D.* Oxford: Oxford University Press, 1971.
- YARROW, L. M. The iconographic choices of the Minucii Augurini: re-reading RRc 242 and 243. *Journal of Ancient History and Archeology*, n. 4.1, 2017.
- ZEHNACKER, H. *Moneta: Recherches sur l'organisation et l'art des émissions monétaires de la République Romaine*. Rome: École Française de Rome Palais Farnèse, 1973.

Cícero e Clódio: uma disputa pela autoridade religiosa

Cicero and Clodius: a dispute over religious authority

Jhan Lima Daetwyler*

Resumo: O artigo tem o objetivo de analisar um momento específico da trajetória política de Cícero, de quando ele volta para a cidade de Roma após o seu exílio, no ano 56 AEC, e precisou lidar com a rivalidade política e religiosa de Clódio. Como veremos, nesse caso, as disputas entre os dois romanos foram devidas aos prodígios relatados pelo colégio dos arúspices. Nesses debates, Cícero tentou provar que a sua autoridade religiosa o fez ser o verdadeiro interlocutor com as divindades e que Clódio, de diversas maneiras, era um inimigo profano que precisava ser combatido pelo bem da República.

Abstract: The article aims to analyze a specific moment in Cicero's political trajectory, when he returned to the city of Rome after his exile in 56 BCE, and had to deal with the political and religious rivalry of Clodius. As we shall see, in this case, the quarrels between the two romans were due to the prodiges reported by the College of Haruspices. In these debates, Cicero tried to prove that his religious authority made him the true interlocutor with the deities and that Clodius, in various ways, was a profane enemy who needed to be fought for the good of the Republic.

Palavras-chave:

Cícero;
Religião romana;
Haruspicum Responso.

Keywords:

Cicero;
Roman religion;
Haruspicum Responso.

Recebido em: 15/06/2019
Aprovado em: 30/08/2019

* Doutorando e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), sob orientação da Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa.

Introdução

É muito comum os historiadores se depararem com as dificuldades para compreender e transpor certas noções e conceitos característicos da cultura que estudam para o seu universo atual. Quanto maior é a distância temporal, a atenção e o cuidado para não cair em anacronismos e generalizações abusivas deve ser redobrada. Esse é um trabalho sobre um período bastante distante de nosso tempo, mas que ainda está muito presente na nossa história. Isso porque o objetivo principal é demonstrar como a religião poderia ser usada como uma força legitimadora da política, principalmente por quem compreendia muito bem as suas regras e os seus ritos.

Marco Túlio Cícero é um dos mais prolíficos autores cujas obras sobreviveram da Antiguidade Clássica. E um dos mais diversos, já que seus trabalhos incluem discursos, cartas, poesias e ensaios sobre política, filosofia, oratória e religião. Ele é quase único entre os homens da Antiguidade justamente porque se sabe muito sobre a sua pessoa: quem ele era, o que fez, suas convicções, versões. Ele apresenta, dessa maneira, múltiplas características para a História: a de um herói, defensor da liberdade, a de um modelo de sucesso e fracasso político, assim como a característica de um modelo de oratória e também a de um áugure romano.

É importante destacar que, no mundo romano, política e religião não são aspectos separados da sociedade humana. E um dos principais obstáculos para a compreensão dessa inter-relação se aprofunda em nossas próprias concepções e preconceitos acadêmicos (BELTRÃO, 2003, p. 23). Para compreender como Cícero discursava contra os seus rivais políticos da República, é muito importante entender como a religião romana funcionava e estava inserida na cidade. E quando observamos as relações entre política e religião, há algumas questões que devem ser problematizados, pois a religião estava profundamente envolvida na vida política romana em todos os períodos. Assim, a aprovação de uma lei ou a eleição de um magistrado, por exemplo, eram atos que envolviam a tomada dos auspícios; a validade destes auspícios era jurisdição dos áugures. Com a base da religião romana brevemente esclarecida, podemos então focar a questão do que era o áugure romano e como Cícero construiu a sua imagem de áugure também.

Autoridade

A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augure*, que significa “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação (ARENDETT, 2016, p. 165). A autoridade, em contraposição ao poder, *potestas*, tinha suas raízes no

passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da *urbs* que o poder e a força dos vivos. A força coercitiva dessa autoridade está intimamente ligada à força religiosa dos auspícios, que revela a aprovação ou desaprovação divina das decisões feitas pelos mortais. E, exatamente como a origem de todos os auspícios remonta ao grande sinal pelo qual as divindades deram a Rômulo a autoridade para fundar Roma, assim também toda a autoridade dos áugures deriva dessa fundação, remetendo cada ato ao sagrado início da história romana, e somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado.¹

Essa tradição condiz com um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras, de natureza ritual e simbólica, incluindo certos valores e normas de comportamento por intermédio de sua repetição, o que implicava, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Como o historiador Eric Hobsbawm (1997, p. 9) afirma, o que se entende como “costume” não poderia dar-se ao luxo de ser algo invariável, porque a vida e a maneira de agir dos romanos não eram assim. O costume, inserido nessa tradição romana, é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição.

Os áugures romanos não se apropriavam de todos os tipos de comunicação divina.² Por exemplo, eles não eram consultados sobre a interpretação de prodígios, e não lidavam com a leitura de entranhas de animais sacrificados, que era também a tarefa dos harúspices. Em casos normais, um áugure estaria presente como conselheiro, talvez testemunha, e após o evento, o colégio augural seria a fonte de julgamento sobre a legalidade do que tinha sido feito (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 22). Esse foi o fator determinante na disputa entre Cícero e Clódio, como veremos a seguir, quando dois sacerdotes romanos, um áugure e um *quidecemuiri*, respectivamente, resolveram se valer de suas autoridades religiosas para interpretar os prodígios do ano 56.³

Um aspecto cultural do mundo romano muito importante de estabelecer é que, ao contrário do nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para

¹ Cícero afirmava que os gêmeos fundadores de Roma, Rômulo e Remo, eram áugures, e esse escritor romano era membro do colégio dos áugures de Roma. Ele declarou que a tarefa principal dos áugures era tomar os auspícios, mas que, para tal, outras cerimônias eram exigidas, bem como informa que os áugures realizavam algumas ações por si mesmos e colaboravam em outras realizadas por magistrados e pelo *pontifex maximus* (BELTRÃO, 2003).

² Um áugure romano geralmente toma o seu lugar para analisar os auspícios antes do amanhecer, de modo a observar o eixo Leste-Sul, na direção favorável do nascer do Sol. Com seu *lituus*, um cajado curvo, traçava quadrantes do céu, que ele designaria de mau agouro ou auspicioso. O aparecimento de aves em determinada região do céu, então, indicaria a vontade divina. Se o voo dos pássaros fosse para o Leste, isso significava o auspício mais favorável. Para o Oeste era então um sinal contrário e proibitivo. O quadrante mais propício era na direção Sudeste a Nordeste, pois pássaros voando nele não se limitam a designar apenas um consentimento divino, mas sim uma afirmação divina de forma direta (MIGNONE, 2014). E não se trata de uma confirmação divina qualquer, mas sim do próprio deus Júpiter, o deus celeste, o maior e melhor (*Optimus Maximus*).

³ Todas as notas mencionadas nesse artigo são anteriores à Era Cristã.

os romanos, o crescimento dirigia-se no sentido do passado. Relacionando essa atitude com a ordem hierárquica estabelecida pela autoridade, visualizando essa hierarquia na familiar imagem da pirâmide, é como se o cimo da pirâmide não se estendesse até as alturas de um céu acima, mas nas profundezas de um passado terreno (ARENDR, 2016, p. 166). Nesse contexto político é que o passado era santificado por meio da tradição. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade dos áugures estaria intacta, e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível para os romanos. E é com base nessa tradição que Cícero procurou suplantar seus adversários políticos no final da República romana.

A grande defesa de Cícero a favor de sua autoridade religiosa se encontra em suas críticas àqueles que utilizaram os auspícios contra o que ele considerava os interesses da *Urbs*. O problema, claramente, era que existiam diferentes opiniões sobre o que era melhor para a República romana, e os oponentes de Cícero, sem dúvida, consideravam justificável manipular os auspícios para avançar seus projetos, assim como o próprio Cícero sentia ao alcançar suas metas.

Cícero contra Clódio

No final do ano de 62, Públio Clódio Pulcher invadiu a residência do *pontifex maximus*,⁴ que na época era Júlio César, supostamente para se encontrar com a esposa de César, Pompeia, que seria a sua amante (Plutarco, *Vitae Parallelae, Caesar, 9, 1*). Nesse dia específico, os ritos para homenagear a *Bona Dea* estavam acontecendo e a presença de todos os homens, até mesmo dos escravos, era proibida.⁵ Os ritos de *Bona Dea* faziam parte dos mistérios relacionados exclusivamente às mulheres. Entretanto, isso não impediu Clódio, que resolveu se disfarçar de mulher e entrar na residência durante a cerimônia. Ele é descoberto, o que gera um grande vexame público, que nunca foi esquecido pela elite senatorial romana. O que fez até mesmo que César se separasse de Pompeia, alegando que a esposa de César deveria estar acima de qualquer suspeita (HARVEY, 2010, p. 115).

⁴ De origem patrícia, conseguiu mudar sua condição para plebeu com o auxílio do *pontifex maximus*, Júlio César, em sua *transitio ad plebem*, com o objetivo de se tornar tribuno da plebe. Nesse cargo, promulgou cinco leis, as *Leges Clodiae*, sendo que a última era direcionada a Cícero, mas sem nomeá-lo, pois condenava ao exílio quem tivesse condenado à morte um cidadão romano sem julgamento.

⁵ Ou "Boa Deusa", era uma divindade venerada pelas matronas romanas. Ela tinha um templo no monte Aventino, mas os seus rituais secretos eram realizados na casa de um proeminente magistrado romano. Os ritos eram conduzidos pela esposa do magistrado, que era assistida pelas virgens vestais. Só as mulheres eram admitidas e até representações de homens e animais eram removidas, e as estátuas de homens, não podendo ser removidas, eram cobertas.

Nessa época, Cícero e Clódio mantinham um relacionamento estável e, segundo Plutarco, era porque Cícero estava interessado na irmã dele, Clódia. No dia do incidente, Clódio teria até mesmo pedido para Cícero testemunhar a seu favor, dizendo que os dois estavam juntos na casa de Cícero, que era vizinho dele. Porém, Cícero teria sido acuado pela sua esposa, que detestava Clódio e tinha ciúmes de sua irmã, exigindo que Cícero denunciasse Clódio perante o Senado romano. Cícero então desmentiu Clódio, alegando que ele não estava em sua casa. Clódio foi absolvido mesmo assim; segundo Cícero, por meio de muito suborno; mas nunca perdoou Cícero por isso (Plut., 305). Ganhou popularidade seu espírito desordeiro e agitador e ele conquistava a plebe com seus comandos e congregava pessoas para executar seus planos. Como pertencia à elite patricia, no intuito de se eleger tribuno da plebe, compreendeu a tarefa de sua passagem para a classe plebeia, mesmo com a oposição de Cícero a essa manobra, quando se fez adotar por Fonteio, que tinha vinte anos a menos, e a emancipação imediata de Clódio e a operação que não ultrapassou três horas. Clódio, como tribuno, embarcou em um grande programa de legislação popular, com uma parte significativa de vingança contra Cícero (LINTOTT, 2008, p. 176).

Anos depois, em 58, Clódio passou uma lei, a *Lex de capite civis romani* (Lei de pena capital de um cidadão romano), condenando ao exílio qualquer um que tivesse falhado em adotar os procedimentos legais em condenar um cidadão romano à morte. Essa foi uma estratégia política planejada para prejudicar Cícero. A repressão radical de Cícero contra a conspiração de Catilina, em 63, tinha voltado-se contra ele.⁶ Clódio, seu inimigo político, tirou vantagem da execução ilegal de Cícero de cidadãos romanos dentro da conspiração sem serem julgados (RAWSON, 1983, p. 116). Cícero precisou deixar a cidade de Roma com urgência depois da sanção da *capital lex civis Romani*, e os cônsules da época, Gabínio e Pisão, aliados de Clódio, participaram ativamente do confisco de suas propriedades (CAIRO, 2017, p. 76).

Sendo obrigado a sair da cidade, Clódio celebrou sua vitória com a destruição da casa de Cícero, e consagrando parte dela como santuário para a deusa *Libertas*, uma

⁶ Cícero tinha convocado uma reunião do Senado no dia 8 de novembro, na qual ele pudesse denunciar formalmente Catilina e intimá-lo a sair de Roma. Em um primeiro momento, ele lembrou aos presentes o notório passado de Catilina, no instante seguinte, arditosamente se dizia arrependido por não ter reagido ao perigo rapidamente. Mais adiante, revelava detalhes precisos sobre a conspiração, na casa de quem os conspiradores haviam se reunido, em que datas, quem estava envolvido e quais eram exatamente os seus planos. Catilina comparecera pessoalmente para enfrentar a denúncia. Sentindo que estava perdido, naquela noite, ele abandonou a cidade (RAWSON, 1983, p. 73-74). Em 5 de dezembro, Cícero convocou novamente o Senado para discutir o que fazer com os homens agora sob custódia. Dessa vez, os senadores se reuniram no templo da deusa Concórdia. Cícero mandou executar os homens sumariamente, sem nenhum julgamento. Em tom triunfal, anunciou as execuções a uma multidão exaltada, usando a famosa palavra, *uixere*, isto é, "eles viveram", ou seja, eles estão mortos (RAWSON, 1983, p. 82).

escolha intencional, já que o próprio princípio de “liberdade” fora o que Cícero tinha sido acusado de violar. Nesse contexto, a política romana nos anos 50 girou em torno de uma aliança entre Pompeu, César e Crasso. Cícero não estava disposto a apoiá-los e tentara, sem êxito, quebrar o pacto. Durante algum tempo, foi forçado a deixar Roma para servir como governador da Cilícia. Entretanto, no ano seguinte, Cícero fora chamado de volta, e o Senado se viu com o problema de sua propriedade (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 114).

No dia 29 de setembro do ano 57, o colégio dos pontífices se reuniu em Roma para decidir o destino da casa de Cícero. Em sua obra, *De domo sua*, Cícero relata como o tribuno Clódio conseguira demolir parte de sua casa no monte Palatino e transformou a outra parte em um templo para a deusa *Libertas*, quando Cícero estava exilado, em 58. Cícero ordenou, em seus discursos aos pontífices, após o seu retorno no ano seguinte, que devolvessem a casa a ele (RAWSON, 1983, p. 124). Resumidamente, o colégio dos pontífices determinou, então, que a consagração tinha sido realizada sem a autorização do povo romano e, por isso, era inválida, e o local voltou a ser propriedade de Cícero. Não há uma resposta sobrevivente de Clódio para os pontífices, na qual ele deve ter feito sua defesa ao templo de *Libertas* (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 116).⁷

O discurso de Cícero, em *De domo sua*, não é uma obra isolada da história da República romana tardia, que lida com essa rivalidade entre Cícero e Clódio. Outro discurso sobrevivente, originalmente entregue ao Senado, o *De haruspicum responso*,⁸ do ano de 56, lida diretamente com a resposta dada pelos harúspices para um estranho barulho que fora ouvido fora de Roma e tenta interpretar corretamente as enigmáticas palavras dos adivinhadores (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 115).⁹ Cícero também nos providencia atividades diárias ligadas com as políticas religiosas no período entre 60-40, que tipo de prodígio aconteceu e quais eventos de profecias ruins foram observados pelos áugures (RÜPKE, 2007, p. 48).¹⁰

⁷ *De domo sua* é uma obra que apresenta a legislação romana em ação. Em seu discurso, em setembro de 57, Cícero discutiu diante dos pontífices que sua casa deveria ser restituída a ele e que a dedicação de Clódio pelo santuário da deusa *Libertas*, em parte dela, deveria ser anulada. O objetivo do discurso consistia em atacar a validade da dedicação de Clódio em primeiro lugar, e o seu direito de ser tribuno também, denunciar seu comportamento profano durante o tribunato e denunciar o exílio ilegal a que Cícero fora imposto. Isso porque Clódio teria violado os direitos de cidadão romano de Cícero, já que ele não tinha sido declarado um inimigo, *hostis*, da República, como Catilina tinha sido feito por Cícero, e então ele deveria ter tido um julgamento justo antes de sua sentença (HARRIS, 2013, p. 116). Essa sutileza fez toda a diferença no debate político, pois *hostis* seria uma alcunha que praticamente anulava o direito de cidadania romana e colocava o indivíduo em uma situação de inimigo de Roma e das divindades, uma pessoa profana.

⁸ O *De haruspicum responso* inclui não só uma lista de ações que deviam ser tomadas e das divindades que deviam ser aplacadas, mas também das ofensas humanas que podiam ter causado o distúrbio.

⁹ Do latim, *haruspex*, era um sacerdote encarregado de perceber os auspícios das entranhas do animal que era sacrificado (ALMEIDA, 2008, p. 212). De origens etruscas, esses sacerdotes provinham geralmente de famílias aristocráticas e eram convocados em casos de prodígios reconhecidos pelo Senado.

¹⁰ Um prodígio era um evento extraordinário, que os romanos consideravam como contrário à ordem natural e era um sinal de um desequilíbrio entre as relações mortais-divindades. Os prodígios são muito importantes para a

Os prodígios anunciados então incluíam: um enorme barulho, como o de armas, e um tremor de terra em *Picenum*. Ao interpretá-los, os harúspices apontavam cinco sacrilégios: negligência e profanação na execução de jogos (*De Har.*, 21); profanação de lugares sagrados (*De Har.*, 30); morte de embaixadores, sob o abrigo das leis humanas e divinas (*De Har.*, 4); violação da *fides* e de juramentos (*De Har.*, 36).

Nessa questão, Clódio, que na época era um *quidecemuiri sacris faciundis* e tinha o cargo de interpretar os Livros Sibílicos em caso de prodígios,¹¹ alegou que sabia quem era o culpado por esses prodígios e que sabia como interpretá-los adequadamente.¹² Clódio declarou, de acordo com Cícero, que a profanação de locais sagrados que os harúspices tinham mencionado era referente à destruição de Cícero ao santuário da deusa *Libertas*. Cícero, por outro lado, em seu discurso sobrevivente, não aceitou essa denúncia, e como áugure romana, alegou que ele sabia interpretar esses prodígios de maneira adequada e que o causador de todos os problemas era Clódio (BEARD, 2012, p. 3).

Cícero relata a perturbação feita por Clódio nos jogos da *Megalensia*, em honra da deusa *Magna Mater*,¹³ e diz que os rituais antigos e secretos realizados de maneira imprópria, também mencionados pelos harúspices, foram os rituais para *Bona Dea*, naquele momento em que Clódio foi descoberto disfarçado dentro da cerimônia em anos anteriores (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 138). Tratava-se de uma disputa entre os dois para provar quem podia e sabia interpretar os sinais divinos, e especialmente, quem tinha Júpiter do seu lado.

Muito desse debate foi claramente uma série de apelos oportunos para garantir uma resposta dos harúspices. Apesar da exploração religiosa para depreciar um inimigo político, o que eles estavam debatendo era uma interpretação de um sinal divino. Quando Cícero e

compreensão da religião romana, por muitas razões. Uma delas é porque tais eventos e seus resultados são muito presentes nos textos que nos chegaram de Roma; outra é a própria precisão com que conservavam as listas de prodígios (BELTRÃO, 2003, p. 26).

¹¹ Durante a República, o Senado sempre manteve a autoridade sobre os oráculos. Quando os livros foram depositados no templo de Júpiter *Optimus Maximus*, dois homens foram selecionados para se encarregarem deles, os *duumuiri sacris faciundis*. Esse número aumentou para 10, em 367, metade composta por plebeus e a outra por patrícios, sendo chamados então de *decemuiri sacris faciundis*. E depois, foi aumentado para 15, no primeiro século, chamados então de *quidecemuiri sacris faciundis*. Sob Júlio César, o colégio decenviral passou a ter 16 membros, mas o nome foi mantido como "os quinze homens do sacrifício". Somente esses homens podiam consultar os livros, e apenas quando o Senado pedia para eles fazerem isso (BERNSTEIN, 2007, p. 226).

¹² Os Livros Sibílicos eram uma coleção de versos em pergaminhos arquivada no templo de Júpiter *Optimus Maximus*, no Capitólio, até o *princeps* Augusto a transferir para o templo de Apolo (ORLIN, 2002, p. 75). Quando prodígios aconteciam e as autoridades romanas eram incapazes de aplacar a ira das divindades por meio de seus ritos de costume, elas consultavam então os Livros Sibílicos. Eles prescreviam rituais de diversos tipos: procissões, oferendas, sacrifícios e jogos.

¹³ Em 204, as autoridades romanas tiveram a deusa *Magna Mater* enviada da Ásia menor para Roma sob a forma de uma pedra negra que simbolizava o seu culto. Esta divindade da Anatólia helenizada recebeu um novo templo no Monte Palatino, com jogos anuais para serem celebrados em sua honra (GRUEN, 2006, p. 466).

Clódio clamam a correta interpretação do prodígio, cada um está assegurando sua posição privilegiada de intérprete da vontade das divindades. Cícero constantemente caracteriza Clódio como o inimigo das divindades, seja pela invasão dos ritos de *Bona Dea*, seja pela destruição dos auspícios em suas reformas de 58 (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 140).

Após esta primeira parte, dedicada a refutar a acusação de Clódio, Cícero afirma encontrar uma interpretação correta sobre os prodígios que ocorreram, segundo os harúspices: a profanação da devastação de jogos (*De Har.*, 20-29), o assassinato de embaixadores (*De Har.*, 34-35), a violação de juramentos (*De Har.*, 36) e a alteração dos sacrifícios antigos (*De Har.*, 37-39). Em cada caso, Cícero apresenta a sua própria leitura, discutindo o que é a referência para cada instrução. De acordo com sua interpretação, Clódio estaria causando a ira divina por causa de seus excessos proverbiais e ímpios e o seu comportamento violento.

Voltou-se, então, ao recente discurso de Clódio, lançando-lhe a advertência dos harúspices sobre a profanação dos lugares sagrados (*De Har.*, 8-16); após evocar, mais uma vez, o sacrilégio cometido por Clódio nos mistérios da *Bona Dea*, em dezembro de 62 (*De Har.*, 8-9, 12), declarou que sua casa estava livre de toda consagração religiosa por muitos julgamentos. De fato, a assembleia centuriata tinha votado, em 4 de agosto de 57, a restituição de seus bens. O ponto seguinte tratava do assassinato de embaixadores (*De Har.*, 34-35) e, admitindo se tratar dos alexandrinos, Cícero procurou semear a dúvida, destacando o assassinato de dois gregos, um dos quais, Teodósio de Quios, tinha por inimigo um cúmplice de Clódio, e o outro, Plator de Oréstide, foi morto pelo médico de seu anfitrião, L. Calpúrnio Pisão. Sobre o ponto seguinte, a violação dos juramentos, Cícero propôs nada menos do que aplicá-la aos jurados que absolveram Clódio após o escândalo de 62 (*De Har.*, 36). Além disso, relacionou a este caso o tópico da violação das cerimônias antigas e secretas (*De Har.*, 37).

Após os crimes religiosos, Cícero tratou da advertência dos harúspices. O orador se esforçou por imputar toda a culpa a Clódio. O apresentou como depravado, falso e malfeitor; enumerou as torpezas de sua vida e de sua carreira; estigmatizou sobretudo seu tribunato, do qual diz ter sido vítima, ao lado da República (*De Har.*, 50 - 52). Este longo desenvolvimento foi seguido por um comentário rápido sobre os perigos da discórdia (*De Har.*, 53 - 55) e um pedido pela união "daqueles que têm força" com "aqueles que têm poder" – triúnviros e aristocratas – pela segurança da República.

O discurso de Cícero apresenta muitos momentos em que ele apresenta Clódio como um perigo enorme para o funcionamento da República romana:

Diria, então, que naquela época, vi e presentí com muita antecedência que tremenda tempestade se formava, que tremenda procela se preparava para a

República. Eu via que aquele crime tão importuno, a audácia monstruosa de um jovem desvairado, de um nobre ferido não podia ser encerrado pelos domínios da paz, que esse mal um dia explodiria, se tivesse ficado impune, para a ruína da cidade (*De Har.*, 4).¹⁴

Nesse trecho do seu discurso, Cícero está falando sobre o incidente durante os ritos para *Bona Dea*. O que é bastante interessante de se notar é que, apesar de Cícero ser um áugure, ou seja, a adivinhação ou previsão do futuro não faziam parte de suas competências, Cícero apresenta a si mesmo como dotado de grande capacidade adivinhatória. Ele diz claramente que a profanação de Clódio nesses ritos iria trazer consequências negativas para Roma, pois tinha sido um crime grave contra uma deusa romana. Além disso, não deixa de ser uma crítica aos senadores da época, aliados a Clódio, que absolveram ele desse crime.

Os termos pejorativos presentes nesse parágrafo também são importantes. Quando Cícero diz que “uma tremenda tempestade” se forma, ele não quer dizer apenas em situações conflituosas, mas está também relacionando esse acontecimento a um prodígio, já que alterações climáticas drásticas entravam nessa categoria, ainda mais uma celeste, do âmbito do deus Júpiter. Cícero ainda atribui a Clódio os adjetivos de monstro, desvairado que praticou o mal. A palavra *adulescentis* ainda é um ataque direto na maturidade de Clódio, dizendo que ele não se comporta como um homem adulto. Com isso, Cícero consegue retirar dele qualquer tipo de humanidade, colocando-o como uma pessoa insana, que não apresenta apoio nenhum das divindades.

Cícero continua, então, ainda discursando sobre os acontecimentos posteriores ao incidente de *Bona Dea*:

Certamente não se aproximou de mim depois, com muito ódio, de fato, nada fez contra mim com ódio de mim, mas com ódio do rigor, com ódio da dignidade, com ódio da República; não violou mais a mim do que ao Senado, do que aos cavaleiros romanos, do que a todos os bons, do que a Itália inteira; enfim, não foi mais criminoso contra mim do que contra os próprios deuses imortais (*De Har.*, 5).¹⁵

Esse é um trecho bastante enfático de Cícero, que procura desvincular sua rivalidade política e inimizade pessoal com Clódio. Nele, Clódio não sente raiva de Cícero por ele o denunciar no caso de *Bona Dea* ou por causa de suas disputas políticas anteriores. Cícero

¹⁴ No original: “Tum, inquam, tum uidi ac multo ante prospexi quanta tempestas excitaretur, quanta impenderet procela rei publicae. Videbam illud scelus tam importunum, audaciam tam immanem adulescentis furentis, nobilis uulnerati non posse arceri oti finibus, erupturum illud malum aliquando, si impunitum fuisset, ad perniciem ciuitatis”.

¹⁵ No original: “Non multum mihi sane post odium accessit, nihil enim contra me fecit ódio mei, sed ódio seueritatis, ódio dignitatis, ódio rei republicae, non me magis uiolauit quam senatum, quam équites romanos, quam omnis bonos, quam italiam conctam, non denique in me sceleratior fuit quam in ipsos deos immirtales”.

está dizendo que Clódio sente ódio porque Cícero representa a verdadeira República romana. Clódio o odeia, porque, segundo Cícero, ele odeia a própria República e tudo de digno e honroso que ela comporta. Ainda termina relatando que tudo o que ele sofreu nas mãos de Clódio deveria ser considerado um ataque não somente à instituição republicana, mas a todos os cidadãos bons dela e às próprias divindades. Mais uma vez, Cícero coloca Clódio na posição de inimigo dos deuses.

Depois disso, Cícero ainda faz questão de humilhar mais a personalidade de Clódio:

Agora, pois, espera-se dele um próximo discurso sobre castidade: que diferença há se, expulso dos altares muito sagrados, ele se queixa dos sacrifícios e dos cultos religiosos ou se, saindo do quartinho das suas irmãs, ele defende o pudor e a castidade? (*De Har.*, 9).¹⁶

Nesse parágrafo, vemos Cícero ofendendo Clódio de uma maneira mais agressiva, chamando-o de hipócrita, pois, para Cícero, um ser tão desvairado e monstruoso nunca poderia falar sobre pudor ou castidade. Nisso, Cícero já está se defendendo de uma possível resposta de Clódio no futuro e diz que suas palavras são vazias e não contêm nenhuma verdade. Além disso, Cícero insinua um caso incestuoso de Clódio com suas irmãs, diminuindo ainda mais a sua imagem como pessoa. Ao mesmo tempo, *pudicitia*, o pudor, é atributo da própria deusa *Pudicitia*, e com isso Cícero ataca Clódio mais uma vez com um argumento religioso, colocando-o como um ser que vive contrariando os desejos das divindades.

Cícero então conclui a sua acusação:

Vós descobrireis, pois, a partir deste prodígio inteiro e desta resposta, que nós recebemos o presságio acerca do crime e do furor desse sujeito e dos grandíssimos riscos que sobrepassaram já perto, pela voz do grandioso e esplêndido Júpiter (*De Har.*, 10).¹⁷

Mais uma vez, Cícero adverte a todos do perigo que Clódio representa para a República, pois Clódio seria um prodígio na forma humana, e que sua presença e impunidades enfurece as divindades, principalmente o deus celeste Júpiter, o mais importante para o bom funcionamento da instituição romana.

Todas essas citações mostram como Cícero procurou atacar a personalidade de Clódio, com argumentos *ad hominem*, principalmente para apresentar o seu rival político

¹⁶ No original: "Itaque nunc próxima contio eius exspectatur de pudicitia: quid enim interest utrum ab altaribus religiosissimis fugatos, de sacris et religionibus conqueratur na, ex sororum cubiculo egressus pudorem pudicitiamque defendat?",

¹⁷ No original: "Reperietis enim ex hoc totó prodígio atque responso nos de istius scelere ac furore ac de impendentibus periculis maximis prope iam uoce Iouis Optimi Maximi praemoneri".

como um homem incapaz e despreparado. No quadro abaixo, podemos ver os pontos centrais do discurso do *De Haruspicum Responso*:

Quadro 1 - Pontos centrais do discurso do *De Haruspicum Responso*

Acontecimentos	Discurso de Cícero	Objetivo
Cícero é exilado de Roma e perde sua casa.	Declara que o seu exílio foi declarado de uma maneira ilegítima.	Afirmar que ele, como cidadão romano, precisava ter tido um julgamento.
Cícero acusa Clódio.	Cícero chama Clódio de <i>hostis</i> .	Uma tentativa de anular o seu direito de cidadão romano, assim como fez com Catilina.
Profanação dos Jogos.	Cícero afirma que Clódio negligenciou os Jogos Megalenses.	Apresentar a falta de consideração de Clódio pelas tradições romanas.
Profanação de lugares sagrados.	Cícero afirma que Clódio perturbou os ritos da <i>Bona Dea</i> .	Culpar Clódio por causa de sua invasão na cerimônia.
Morte de embaixadores.	Cícero afirma que as vítimas eram inimigas de Clódio.	Culpar Clódio por se utilizar da violência para alcançar seus objetivos.
Violação dos juramentos.	Cícero afirma que Clódio age como um inimigo das divindades.	Apresentar Clódio como um perturbador da <i>pax deorum</i> .
Profanação de cerimônias secretas.	Cícero afirma que foi a invasão de Clódio nos ritos de <i>Bona Dea</i> .	Culpar Clódio pela sequência de prodígios porque ele estaria desrespeitando as divindades.

Veremos, então, como Cícero argumentou para o Senado, tentando provar que ele detinha uma autoridade religiosa muito mais adequada que Clódio.

Embora nós próprios amemos, ó, pais conscritos, da forma que queremos, não foi, porém, pelo número que nós superamos os hispanos, nem pela força, os gauleses, nem pela astúcia, os cartagineses, nem pelas artes, os gregos, nem enfim, pelo sentido doméstico e nativo desta gente e desta terra, os próprios italianos e latinos, mas pela piedade e pela religião e ainda por esta sabedoria única que superamos todas as raças e as nações, porque vimos claramente que, pelo poder dos deuses, todas as coisas são reguladas e governadas (*De Har.*, 19).¹⁸

Nesse trecho, Cícero buscou a atenção dos senadores por meio de uma estratégia argumentativa. Como ele era um homem novo no cenário político de Roma, ou seja,

¹⁸ No original: "Quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus".

não fazia parte de uma *gens* que estava inserida na elite romana desde seus anos iniciais de fundação, ao contrário de Clódio, Cícero precisou demonstrar que, como cidadão romano, todos os antepassados da história de Roma eram os seus também. Com isso, Cícero conseguia defender que possuía uma autoridade perante os demais. Quando ele afirma que os romanos superaram e conquistaram todas as demais civilizações, Cícero está beneficiando a si mesmo também, já que ele descende de todos esses ilustres romanos, apesar de não ter tido uma família influente.

Além disso, Cícero defende todas as vitórias romanas não pela força, inteligência ou cultura romana, mas por intermédio da religião. Pois, segundo ele, os romanos são os mais piôs, e por isso, conseguem sempre o favor e proteção das divindades. É por meio da ordenação divina que Roma se mantém de pé, e quando os prodígios ocorreram, demonstrando a insatisfação dos deuses, isso era algo muito grave. E logo depois desse discurso, Cícero aborda justamente os prodígios:

Deixe de lado os harúspices, deixe de lado, como é a voz geral dos homens, aquela antiga disciplina, transmitida pelos próprios deuses imortais da Etrúria, nós não podemos, por acaso, ser harúspices? (*De Har.*, 20).¹⁹

Esse trecho é de extrema importância, pois é justamente o gancho que Cícero precisava para poder se defender das acusações de Clódio e contra-atacar. Ele reconhece a importância do colégio dos harúspices, pois suas atividades fazem parte da tradição romana. No entanto, Cícero se questiona se ele próprio, um cidadão romano, não poderia ser um *haruspex*. Dessa maneira, Cícero estava alegando que ele também pode interpretar os sinais divinos e os prodígios.

Mas, se os jogos foram forçados a passar da alegria para o medo, se não foram interrompidos, mas foram aniquilados e suprimidos, se para a cidade inteira aqueles dias aparecem quase fúnebres, em vez de festivos, por causa do crime daquele que quis converter os jogos em luto, duvidaremos de que jogos aquele ruído anuncia terem sido profanados? (*De Har.*, 23).²⁰

O ponto básico de Cícero, aqui, é que os prodígios transcendem a interpretação nas formas padronizadas. Em uma passagem anterior, Cícero compara a invasão de

19 No original: "Mitto haruspices, mitto illam veterem ab ipsis dis immortalibus, ut hominum fama est, Etruriae traditam disciplinam: nos nonne haruspices esse possumus?".

20 No original: "An si ludius constitit, aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et matrimus si tensam non tenuit, si lorum omisit, aut si aedilis verbo aut simpuvio aberravit, ludi sunt non rite facti, eaque errata expiantur, et mentes deorum immortalium ludorum instauratione placantur: si ludi ab laetitia ad metum traducti, si non intermissi sed perempti atque sublatis sunt, si civitati universae, scelere eius qui ludos ad luctum conferre voluit, exstiterunt dies illi pro festis paene funesti, dubitabimus quos ille fremitus nuntiet ludos esse pollutos?".

escravos de Clódio nos Jogos Megalenses com um enxame de abelhas, um fenômeno da natureza que poderia ser considerado um prodígio. Aqui, a invasão dos escravos é apresentada simultaneamente como um prodígio e como o próprio perigo eminente que um dos prodígios apontados advertiu o povo de Roma. Cícero relata isso como uma relação direta de “alarme” e “desastre”, que proporcionou à comunidade romana uma janela decisiva de oportunidade para restabelecer relações adequadas com as divindades.

Com efeito, esta voz dos deuses imortais é quase este discurso que se deve reconhecer, quando o próprio mundo, quando os campos e as terras começam a tremer com certo movimento novo e predizem algo com um inusitado e incrível. Nisso, devem ser constituídas para nós cerimônias expiatórias e propiciação, como estamos advertidos. Mas fáceis são as preces junto àqueles que nos mostram para além o caminho da salvação, os nossos ressentimentos e discórdias é que devem, entre nós, ser aplacados para nós (*De Har.*, 63).²¹

As divindades romanas não conversavam com os sacerdotes ou magistrados no curso da ação ritual, e raramente fora dela. No que diz respeito ao culto estatal, a comunicação verbal dos deuses estava mais ou menos restrita às enigmáticas profecias nos versos gregos contidas nos Livros Sibilinos (BEARD, 2012, p. 30). Embora, na maioria das vezes, falassem em momentos de dificuldade, ou para alertar sobre uma ruptura na *pax deorum*, às vezes eles também podiam ser ouvidos em outras ocasiões. Em outro espectro, está o grande número de prodígios registrados, que foram, de alguma forma, eventos auditivos, como o barulho estrondoso que se tornou o foco do debate em 56.

Em algumas passagens do discurso, Cícero afirma audaciosamente que o estrondo era nada menos do que a voz real das divindades. Seu discurso divino pode ser ouvido em sons como os relatados ao Senado. Em outro lugar, quando ele introduz o prodígio e sua interpretação contestada, ele se refere a ele como “uma advertência falada quase por Júpiter *Optimus Maximus*”. Os deuses podem não estar falando a linguagem humana, mas estão se comunicando diretamente com os homens por meio desses sons.

Conclusão

O *De haruspicum responso* faz referência às declarações do próprio Clódio, tratando da questão religiosa com muita gravidade. É possível que os dois oponentes fossem totalmente cínicos em seu uso dos métodos e argumentos religiosos, e que estivessem

²¹ No original: “Etenim haec deorum immortalium vox, haec paene oratio iudicanda est, cum ipse mundus, cum maria atque terrae motu quodam novo contremiscunt et inusitato aliquid sono incredibilique praedicunt. In quo constituendae nobis quidem sunt procurationes et obsecratio, quem ad modum monemur. Sed faciles sunt preces apud eos qui ultro nobis viam salutis ostendunt: nostrae nobis sunt inter nos irae discordiaequae placandae”.

interessados apenas no controle da propriedade. Contudo, o conflito público não faria sentido sem que houvesse uma crença comum de que a questão devia ser resolvida apropriadamente. E conseguir isso sem que as regras legais fossem obedecidas podia ser muito perigoso, pois, respaldada fundamentalmente na religião, a sociedade romana acreditava na existência de duas esferas, dois espaços, o sagrado e o profano, cujas fronteiras tinham de ser, necessariamente, respeitadas (BELTRÃO, 2003, p. 38). Quando essa fronteira era rompida, a ordem era substituída pela desordem, e tal ideia produzia um profundo temor para os romanos.

Cícero, utilizando-se de seu conhecimento religioso e político, conseguiu elaborar respostas condizentes com os prodígios que aconteceram. Em muitos de seus discursos no Senado, percebe-se como a sua *auctoritas* religiosa serviu como uma forte influência para legitimar suas decisões.

Cícero discursou a fim de que o Senado pudesse ouvi-lo e desse valor ao que estava dizendo. Além de se defender de Clódio, ele também parecia almejar que a cidade de Roma finalmente estrasse em *concordia*, reconciliando o espaço sagrado e o espaço profano, para garantir uma ordem em Roma. Cícero, como áugure, se enxergava como um profundo mediador entre homens e deuses. Mesmo que diversas vezes estivesse se utilizando de artimanhas religiosas para vencer seus rivais no Senado, ele certamente acreditava que estava fazendo isso pelo bem da República e que tinha o favor das divindades.

Referências

Documentação primária

CICERO. *De Domo Sua*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/domo.shtml>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

CICERO. *De Haruspicum Responso*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/haruspicum.shtml>>. Acesso em: 20 mar. 2019

CÍCERO. *O Discurso de Cícero De Haruspicum Responsis*: guia de leitura. Tradução em português de Luis Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa. São Paulo: Annablume, 2013.

CÍCERO. *De Divinatione*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/divinatione.shtml>>. Acesso em: 25 mar. 2019

CÍCERO. *A Divinação*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2017.

Obras de apoio

- ALMEIDA, A. R. *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto, 2008.
- ARENA, V. *Libertas and the practice of politics in the Late Roman Republic*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- BEARD, M.; NORTH, J. A.; PRICE, S. R. F. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. v. 1-2.
- BEARD, M. *SPQR: a history of Ancient Rome*. London: Profile Books, 2016.
- BEARD, M. Cicero's 'Response of the *haruspices*' and the Voice of the Gods. *Journal of Roman Studies*, v. 102, p. 20-39, 2012.
- BELTRÃO, C. A Religião na *urbs*. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (Org.). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006, p. 137-159.
- BELTRÃO, C. *Prudentia e prudens* em Cícero: religião, jurisprudência e os poderes do magistrado. *Revista EMERJ*, v. 17, n. 64, p. 49-64, 2014.
- BELTRÃO, C. *De haruspicum responso*: religião e política em Cícero. *Mirabilia*, n. 3, p. 20-42, 2003.
- BUTLER, S. *The hand of Cicero*. New York: Routledge, 2002.
- CAIRO, M. E. Autoridad religiosa y autoridad política en de 'haruspicum responso' en ciceron. *Revista Maia*, v. 3, p. 486-500, 2017.
- CAIRO, M. E. El debate en torno a libertas a fines de la Republica: una lectura de 'De domo sua' de Ciceron. *Phoînix*, v. 24, n. 2, p. 75-89, 2018.
- DUFALLO, B. *The ghost of the past*. Ohio: Ohio State University Press, 2007.
- HARRIS, J. The law in Cicero's writings. In: STEEL, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Cicero*. New York: Cambridge University Press, 2013, p. 107-122.
- HARVEY, P. *Dicionário de Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- HOBBSAWN, E. Introdução. In: HOBBSAWN, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 8-24.
- HÖLKESKAMP, K. History and collective memory in the Middle Republic. In: RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 478-495.
- LINTOTT, A. *Cicero as evidence: a historian's companion*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MIGNONE, L. M. Remembering a geography of resistance: plebeian secessions, then and now. In: GALINSKY, K. (Ed.). *Memoria romana: memory in Rome and Rome in memory*. Michigan: The Michigan University Press, 2014, p. 137-150.

- ORLIN, E. M. *Temples, religion and politics in the Roman Republic*. Leiden: Brill, 2002.
- ORLIN, E. M. *Foreign cults in Rome: creating a Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- POWELL, J. G. F. Cicero's style. In: STEEL, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Cicero*. New York: Cambridge University Press, 2013, p. 41-73.
- RAWSON, E. *Cicero: a portrait*. London: Bristol Classical Press, 1983.
- ROSENBERGER, V. Republican nobles: controlling the Res Publica. In: RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 292-303.
- RÜPKE, J. Roman religion. In: FLOWER, H. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 179-196.
- RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- SCHEID, J. *An introduction to Roman religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- STEEL, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Cicero*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- WOOLF, G. *Roma: a história de um Império*. São Paulo: Cultrix, 2017.

Ius postliminium: Os cativos de Plauto e da Segunda Guerra Púnica

'Ius postliminium': the 'Captivi' of Plautus and of the Second Punic War

José Guilherme Rodrigues da Silva*

Resumo: Em *Os cativos*, Plauto encena a tentativa de um *pater familias* de reaver seu filho, prisioneiro de guerra. A comédia é interpretada à luz do *ius postliminium* e o texto de Plauto é correlacionado com os esforços romanos de resgate de cativos da Segunda Guerra Púnica.

Abstract: Plautus, in *Captivi*, stages the attempt of a *pater familias* for recovering his war captive son. The comedy is interpreted in the light of the *ius postliminium* and Plautus' text is correlated with the roman efforts to rescue Second Punic War captives.

Palavras-chave:

Plauto;
Postliminium;
Cativos de guerra.

Keywords:

Plautus;
Postliminium;
War captives.

Recebido em: 13/08/2019
Aprovado em: 13/08/2019

* Doutorando e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Introdução

Em *Os cativos*, Plauto põe em cena a tentativa de um *pater familias* de reaver seu filho, prisioneiro de guerra. Na comédia, Etólia e Élis estão em guerra (*Captivi*, 24). No passado, um menino etólio livre, Tíndaro, foi sequestrado por um escravo fugitivo quando tinha quatro anos de idade (*Capt.*, 760) e vendido em Élis (*Capt.*, 26), onde tornou-se escravo de um menino livre e nobre, Filócrates, e cresceram juntos. Durante a guerra, Tíndaro é capturado pelos etólios junto com Filócrates e ambos são vendidos como escravos para o etólio Hégio. Hégio é o pai de Tíndaro, mas o parentesco é desconhecido (*Capt.*, 4). Hégio compra os escravos para trocar Filócrates por seu filho mais velho, Filopólemo – o irmão mais velho de Tíndaro –, que foi aprisionado durante a guerra e é prisioneiro em Élis (*Capt.*, 25 e ss.). Os escravos, porém, trocam de papéis, e dizem a Hégio que Filócrates é o escravo de Tíndaro. Dessa forma, deixando Tíndaro como refém, Filócrates deseja voltar a Élis, de onde poderá resgatar o filho de Hégio e trazê-lo de volta à Etólia, pois sabe que ele foi vendido para um vizinho de seu pai (*Capt.*, 35 e ss.). Filócrates pretende que, feito o resgate e voltando à Etólia, Hégio o deixe retornar a Élis com Tíndaro. Filócrates resgata o filho mais velho de Hégio e retorna com ele de Élis, trazendo consigo o escravo que roubou Tíndaro quando tinha quatro anos de idade (*Capt.*, 922 e ss.). Hégio, assim, recupera seu filho mais velho e fica sabendo que Tíndaro é na realidade seu filho mais novo (*Capt.*, 971 e ss.).

Cativos e resgatados

Um dos princípios fundamentais que regiam as comunidades antigas, a cidadania, era determinado, entre outras coisas, pelos limites territoriais, que representavam, para cada comunidade, as fronteiras entre a sua própria comunidade e as vizinhas. O direito de cidadão deixava de existir para além desse limite (HERNÁNDEZ-TEJERO, 1989, p. 53). O indivíduo aprisionado pelo inimigo, por princípio havia ultrapassado esse limite, pois, mesmo que fosse capturado em seu próprio território, a vitória e a ocupação davam ao vencedor o direito de propriedade sobre território, pessoas e bens conquistados (PHILLIPSON, 1911, p. 251). Uma vez aprisionado, a escravização era a prática comum, aceita no mundo greco-romano. Aristóteles (*Política*, 1256b, 20-25) a justifica:

Mesmo a arte da guerra será, naturalmente, uma arte de aquisição (pois a arte da caça é parte dela), que é propriamente empregada tanto contra animais selvagens quanto contra pessoas do tipo que, embora designados pela natureza para sujeição, se recusam a se submeter a ela, na medida em que uma guerra é justa por natureza.

Além da escravização de cativos de guerra, o pagamento de resgate por sua libertação também era prática comum e a encontramos em diferentes contextos.¹ Por exemplo, nossas fontes relatam situações em que prisioneiros são liberados sem resgate, e a expressão desses atos, considerados benevolentes, é evidência de que a cobrança de resgate era a prática comum.² Por outro lado, era prerrogativa do vencedor exigir a devolução de seus concidadãos capturados pelo inimigo sem resgate.³ Quanto aos cativos de guerra feitos pelos romanos, sua venda ficava a cargo dos questores (WICKHAM, 2014, p. 19). Encontramos nas fontes esses magistrados supervisionando o butim e a venda dos escravos.⁴

Outra imposição frequente do vencedor era a entrega dos desertores, que os romanos tratavam como inimigos e puniam com a morte (Livy, *Ab urbe condita*, XXIV, 20, 6; XXVIII, *Periocha*, 3, 12; XXXII, 23, 9).⁵

Pedidos de resgate regularmente eram realizados por meio do despacho de uma embaixada composta por representantes dos prisioneiros de guerra. Por exemplo, vencedor da batalha de Canas, em 216 a.C., na Segunda Guerra Púnica, Aníbal aprisionou os romanos que estavam no acampamento (Polyb., *Hist.*, III, 117, 7-11). Dentre os

¹ O exemplo mais antigo de aprisionamento, escravização e resgate de cativos de guerra talvez esteja na obra de Homero, *Ilíada* (XXI,34-43, 79-80). Licáone, um dos filhos do rei troiano Príamo, é feito prisioneiro por Aquiles e vendido em Lemnos para um filho de Jasão "pelo preço de cem bois", sendo depois resgatado por Eecião de Imbro, hóspede de seu pai, "por três vezes essa soma" – "um alto preço". Não pretendemos que o episódio seja verdadeiro, mas o relato é uma evidência de que as práticas referidas são registradas, em contextos bélicos, pelo menos desde o século VII a.C. Vide, para a datação dos poemas homéricos, Dietrich (2004, p. 7).

² Filipe II libertou seus prisioneiros atenienses sem resgate após a batalha de Queroneia, em 338 a.C. (Polybius, *Historiae*, V, 10.4; XXII, 16, 1-3; Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, XVI, 87, 3). Em 201 a.C., os atenienses concederam aos ródios *isopoliteia*, após esses terem lhes devolvido os navios presos pelos macedônicos e os prisioneiros de guerra (Polyb., *Hist.*, XVI, 26, 9-10; Livy, *Ab urbe condita*, XXXI, 15, 5). Em Nova Cartago, em 209 a.C., durante a Segunda Guerra Púnica, Cipião, o Africano, liberou os prisioneiros cidadãos, juntamente com suas mulheres e filhos, após exortá-los a serem "bem dispostos para com os romanos e se lembrarem da bondade" com que foram tratados (Polyb., *Hist.*, X, 17, 6-8; Livy, *Ab urbe condita*, XXVI, 47, 1). Em Bécula, em 209 a.C., na Segunda Guerra Púnica, Cipião, o Africano, liberou sem resgate os prisioneiros ibéricos que se submeteram aos romanos (Polyb., *Hist.*, X, 40, 1 e ss.).

³ Durante a Primeira Guerra Púnica, em 263 a.C., o tratado entre romanos e o rei Hierão, de Siracusa, obrigava o rei a devolver os prisioneiros de guerra sem resgate (Polyb., *Hist.*, I, 16, 9). O tratado de paz romano-cartaginês, ao final da mesma guerra, obrigava os cartagineses a libertar os prisioneiros romanos sem resgate (Polyb., *Hist.*, I, 62, 9; III, 27, 6-7).

⁴ Cipião, o Africano, após ceder aos soldados todo o butim exceto os indivíduos livres, ordenou ao questor que vendesse os africanos – os cartagineses e seus aliados da África (Livy, *Ab urbe cond.*, XXVII,19.2,8). Quando tomou Nova Cartago, o mesmo Cipião, entregou o butim, após ser "pesado e contado", ao questor Caio Flamínio (Livy, *Ab urbe cond.*, XXVI,47.8).

⁵ O tratado final da Primeira Guerra Púnica obrigava aos cartagineses a entrega dos "prisioneiros e desertores" (Appianus, *Historia romana*, V, 2, 2; Diodorus Siculus, *Bib. Hist.*, XXIX, 13; Dio Cassius, *Historia romana*, XII, *apud* Zonaras, VIII, 17). Segundo o tratado final da Segunda Guerra Púnica, prisioneiros de guerra e desertores tomados pelos cartagineses deveriam ser entregues aos romanos (Polyb., *Hist.*, XV, 18, 3-4). Ao final da Segunda Guerra Macedônica, Filipe V deveria entregar os prisioneiros e desertores romanos (Polyb., *Hist.*, XVIII, 44, 6). Ao final da guerra com os etólios, em 189 a.C., Marco Fúlvio Nobílio exigiu que prisioneiros e desertores romanos fossem restituídos sem resgate em cem dias (Polyb., *Hist.*, XXI, 30, 3-9; XXI, 32, 1, 5-7; Livy, *Ab urbe cond.*, XXXVIII, 11, 4-5). Em 188 a.C., após a batalha de Apameia, Antíoco III teve que entregar os prisioneiros de guerra e os escravos dos romanos e de seus aliados (capturados na guerra e desertores) (Polyb., *Hist.*, XXI, 43, 10-11). Em 179 a.C., o tratado de paz lavrado entre Êumenes e Farnaces, após a guerra na Ásia Menor, previa que Farnaces retornasse os prisioneiros de guerra sem resgate e os desertores (Polyb., *Hist.*, XXV, 2, 9).

prisioneiros romanos, alguns foram enviados em delegação a Roma para pedir resgate,⁶ mas o Senado não permitiu o pagamento (Polyb., *Hist.*, VI, 58, 2-13; Livy, *Ab urbe cond.*, XXII, 52, 1-61, 4).⁷ Comentaremos esse episódio à frente.

Nem sempre era simples o retorno dos concidadãos, mesmo para os vencedores. Quando os cativos eram vendidos a particulares – o que era comum⁸ – sua recuperação muitas vezes tinha que ser viabilizada por intermédio do pagamento de resgate ao comprador.⁹ Um dos relatos que possuímos é bastante elucidativo. Tito Lívio (*Ab urbe cond.*, XXXIV, 50, 5-6) afirma que o número de prisioneiros capturados por Aníbal na Segunda Guerra Púnica e vendidos como escravos, por não terem sido resgatados por seus familiares, foi enorme.¹⁰ O relato de Tito Lívio (*Ab urbe cond.*, XXXIV, 48, 2-3) está inserido no contexto de uma assembleia convocada por Tito Quíncio Flaminino com representantes de diversas *poleis* gregas,¹¹ realizada em Corinto, em 194 a.C.¹² Após seu discurso, Tito Quíncio Flaminino pediu que (Livy, *Ab urbe cond.*, XXXIV, 50, 3):

[...] cidadãos romanos,¹³ se estivessem escravizados entre eles, fossem procurados e enviados a ele [Flaminino], na Tessália, em dois meses: [pois] realmente, não é honrado para os próprios libertadores serem escravos na terra que libertaram.¹⁴

⁶ Existem diferentes exemplos desse tipo de embaixadas. Durante a Guerra dos Mercenários, logo após o final da Primeira Guerra Púnica, que contrapôs os cartagineses aos mercenários que haviam lutado a seu favor nessa última guerra. Uma embaixada romana enviada a Cartago conseguiu liberar sem resgate mercadores da Itália capturados pelos cartagineses (Polyb., *Hist.*, I, 83, 7). Em 170 a.C., durante a Terceira Guerra Macedônica, após a batalha de Calicino, Perseu enviou uma embaixada para resgatar os prisioneiros macedônicos em poder dos ródios (Polyb., *Hist.*, IV, 4-10, XXVII, 1 4, 1; Livy, *Ab urbe cond.*, XLII, 58, 62). Os habitantes de Egina, capturados em 211 ou 210 a.C. durante a Primeira Guerra Macedônica, pediram aos romanos que pudessem enviar embaixadas às *poleis* de sua relação para pedir resgate, e os romanos permitiram, de acordo com Políbio (*Hist.*, IX, 42, 5-8), “como era o costume”.

⁷ Existem diferentes versões desse episódio, o qual comentaremos à frente.

⁸ Cativos de guerra podiam se tornar escravos públicos. Por exemplo, após a tomada de Nova Cartago, em 209 a.C., Cipião, o Africano, separou entre os prisioneiros os que eram trabalhadores e os fez escravos públicos romanos, apontando um supervisor para cada trinta. A benevolência de Cipião é louvada por Políbio ao dizer que ele prometeu a liberdade a esses escravos após o término da guerra, se mostrassem boa vontade e indústria em seus trabalhos, caso os romanos fossem vitoriosos (Polyb., *Hist.*, X, 17, 9-12, 19, 8; Livy, *Ab urbe cond.*, XXVI, 47, 2-4).

⁹ Um cativo de guerra, conforme comenta Wickham (2014, p. 17), era escravo até que sua liberdade fosse assegurada, por manumissão ou resgate.

¹⁰ Tito Lívio nos informa que baseia sua afirmação em dados fornecidos por Políbio. Os dados foram retirados do Livro XIX, atualmente considerado perdido. Os livros das *Histórias* de Políbio considerados perdidos são XVII, XIX e XXXVII.

¹¹ O termo no texto de Tito Lívio é *conventus*.

¹² A reunião teve como tema, entre outros, o recente tratado de paz entre romanos e espartanos e as declarações feitas por etólios sobre o posicionamento político que os gregos deveriam tomar, a favor de Antíoco III, rei selêucida, e contra os romanos (Livy, *Ab urbe cond.*, XXXIV, 48, 2; XXXIV, 49, 11).

¹³ *Cives Romanos*.

¹⁴ A liberação a que Tito Quíncio Flaminino se refere é a “libertação da Grécia” do jugo macedônico, propalada pelos romanos após sua vitória na Segunda Guerra Macedônica. Vide o relato de Políbio (*Hist.*, XVIII, 42, 5-46, 15).

Tito Lívio (*Ab urbe cond.*, XXXIV, 50, 5-7), contextualizando o pedido de Tito Quíncio Flaminino, diz que “existiu um número enorme de capturados na Guerra Púnica,¹⁵ os quais Aníbal, uma vez que não foram resgatados pelos seus [familiares], dera para venda”, e que a transação “custou aos aqueus cem talentos”.¹⁶

O número de romanos escravizados na Grécia na época é controverso, mas deveria ser considerável, levando em conta as estimativas das fontes.¹⁷ Porém, o que nos interessa é que Tito Lívio os descreve como *cives romani*, classificando-os, em sua versão do discurso de Tito Quíncio Flaminino, de “libertadores” escravizados “na terra que libertaram”. Tito Lívio afirma, assim, que Tito Quíncio Flaminino e, podemos interpretar dessa forma, o Senado romano, que o enviou como representante para a Grécia,¹⁸ consideravam que aqueles romanos escravizados eram *cives*, e utilizaram a influência romana junto aos gregos para resgatá-los. Valério Máximo (*Facta et dicta memorabilia*, V, 2.6) adiciona que os romanos resgatados “*libertatis statum recuperaverunt*” – “recuperaram a condição de liberdade”, ou seja, voltaram à condição de *cives*.

Postliminium

Segundo os registros do Direito romano, os *cives* capturados na guerra, quando retornavam para sua região ou para a de seus aliados, tinham os direitos restituídos por um aparato legal denominado *postliminium*.¹⁹ O registro mais antigo que possuímos da utilização do termo *postliminium* em uma ação jurídica talvez esteja em um testemunho de Cícero. Segundo Cícero, Caio Hostílio Mancino, cônsul em 137 a.C., concluiu um

¹⁵ Tito Lívio se refere, claro, à Segunda Guerra Púnica.

¹⁶ As somas amealhadas na venda dos prisioneiros eram grandes. Os habitantes de Egina e aprisionados na Primeira Guerra Macedônica foram vendidos como escravos, e Egina foi entregue aos etólios, então aliados romanos, que a venderam para Átalo, rei de Pérgamo, por trinta talentos – cerca de 750 kg de prata (Polyb., *Hist.*, XXII, 8, 9-10). Em 201 a.C., quando Filipe V da Macedônia tomou Mios, na Jônia, presenteou-a aos habitantes de Magnésia, também na Jônia, em retribuição aos figos que havia recebido para alimentar seu exército (Polyb., *Hist.*, XVI, 24, 9). Em 207 a.C., os romanos, após a vitória contra Asdrúbal em Metauro, na Segunda Guerra Púnica, conseguiram mais de trezentos talentos – cerca de 7,5 toneladas de prata – pela venda de prisioneiros (Polyb., *Hist.*, XI, 3, 2). Segundo Políbio (*Hist.*, XV, 22, 1), Filipe V da Macedônia ganhou muito dinheiro com a venda dos prisioneiros que obteve em sua campanha de 202 a.C. Os valores de venda podem estar errados, mas as ordens de grandeza sugerem que o montante arrecadado era alto.

¹⁷ Tito Lívio (*Ab urbe cond.*, XXXIV, 50, 5-7) estima, baseado em um comentário de Políbio, que havia mil e duzentos escravos romanos na Acaia. Diodoro Sículo (*Bibliotheca historica*, XXVIII, 13), escrevendo sobre o mesmo evento, denomina os escravos referidos por Tito Quíncio Flaminino como “italiotas” ἰταλιῶται (*Italiôtai*). Provavelmente, assim como Políbio, referiu-se a cidadãos romanos provenientes de Roma e de outras *civitates* (SACKS, 2012, p. 455). O fato de Tito Lívio tê-los denominado de *cives* corrobora a interpretação. Plutarco (*Tito Flaminino*, 13, 4-5) também relata o acontecimento e afirma que existiam mil e duzentos romanos prisioneiros na Grécia. Segundo Valério Máximo (*Facta et dicta memorabilia*, V, 2, 6), o carro de Flaminino, durante o triunfo, foi acompanhado por “dois mil cidadãos romanos usando o capuz de liberdade”.

¹⁸ O *imperium* de Tito Quíncio Flaminino foi prorrogado, em 195 a.C., por um ano (Livy, *Ab urbe cond.*, XXXIII, 443, 6).

¹⁹ O direito de *postliminium* também se aplicava em outros casos (Cícero, *Pro Balbo*, 29-30; *Topica*, 36-37; Festus, *De verborum significatu*, 244; *Digesta*, XLIX, 15).

tratado com o *oppidum* de Numância não aceito pelo Senado, sendo por isso obrigado por um *senatus consultum* a ser entregue aos numantinos pelo *pater patratus* e, conseqüentemente, perder a cidadania.²⁰ Os numantinos se recusaram a aceitá-lo, e Caio Hostílio Mancino retornou a Roma e ao Senado. Um tribuno da plebe, então, ordenou que ele se retirasse daquela assembleia, sob a alegação de que, de acordo com a memória transmitida, “aquele que fosse vendido por seu pai ou povo, ou entregue ao inimigo pelo *pater patratus*, não teria [direito ao] *postliminium*” (Cícero, *De oratore*, I, 181).²¹ Cícero (*Topica*, I, 37) escreveu que o caso de Caio Mancino era defensável, porque ele retornou por *postliminium*: “não foi entregue ao inimigo, porque não foi aceito; pois nem a entrega ao inimigo e nem a cessão podem ter sentido sem a aceitação”.

Outra passagem de Cícero evidencia discussões sobre o *postliminium* no início do século I a.C. Em *Tópica* (VIII, 36-37), Cícero afirma que o *ius postliminium* permite o retorno de “homem, navio, mula de carga, cavalo e égua acostumada à brida”. Em seguida, comentando a ideia do jurisconsulto Quinto Múcio Cévola,²² de que *postliminium* é uma “palavra composta” formada por *post* e *limen* – “atrás” e “limite” –, explica seu significado: coisas que, ao passar para as mãos do inimigo, “como se saídas de seu próprio limite, desse momento, quando retornam para além (*post*) do mesmo limite (*limen*) parecem retornar *postliminium*”. Quinto Múcio Cévola foi, atesta Sexto Pompônio (*Digesta*, I, 2, 41), o primeiro a produzir uma obra por gêneros do *ius civile*, em dezoito livros. As prescrições legais do *postliminium* certamente faziam parte de seu compêndio, de acordo com os comentários de Sexto Pompônio existentes no *Digesta* (XLIX, 15, 3; XLIX, 15, 5).²³

É provável que a definição mais antiga que possuímos de um significado propriamente jurídico do *postliminium* seja a atribuída a Élio Galo,²⁴ jurista do final da República,²⁵ incluída

²⁰ A entrega ao inimigo – *deditio* – de um cidadão era a forma de desfazer o juramento feito por ele ao inimigo. Estava permeada por escrúpulos religiosos e por sentimentos de honra, e implicava na perda da cidadania (Cic., *Pro Caecina*, 98, 100).

²¹ No original: “*quem pater suus, aut populus vendidisset, aut pater patratus dedidisset, ei nullum esse postliminium*” (*De oratore*, I, 181). De acordo com o *Digesta* (L, 7, 17), após o ocorrido foi promulgada uma lei que tornou-o cidadão, “e diz-se que ele exerceu a pretura” (*Dig.*, L, 7, 17). Porém, segundo Broughton (1951, p. 480), Caio Hostílio Mancino foi pretor antes de ser cônsul, em 140 a.C.

²² Ativo entre o final do século II e as primeiras décadas do século I a.C.

²³ O *Digesta* possui excertos da obra que Sexto Pompônio escreveu, em 39 livros, com interpretações do direito de acordo com Quinto Múcio Cévola, denominada *De acordo com Quinto Múcio (Ad Quintus Mucius)*. Citamos acima apenas as referências às interpretações do *postliminium*. Os trechos sobreviventes desses 39 livros foram coligados por Lenel em *Palingenesia iuris civilis* (1889, p. 15-79). O comentário relativo ao *postliminium* para prisioneiros de guerra (*Dig.*, XLIX, 15, 5) está transcrito em nota, mais à frente.

²⁴ Certamente, os escritos de Quinto Múcio Cévola são mais antigos que os de Élio Galo. Porém, conforme comentamos, esses escritos sobrevivem apenas nas interpretações de Sexto Pompônio, de forma que, uma vez que não sabemos o quanto do texto original está preservado, não podemos considerar os excertos existentes no *Digesta* como citações do original.

²⁵ Élio Galo foi um jurista do final do período da República (BERGER, 1991, p. 353). Escreveu uma obra voltada à lexicografia do direito, cujo título, segundo Aulo Gélcio (*Noctes Atticae*, XVI, 5, 3), era *Sobre o significado das palavras relacionadas à lei civil*, ou, segundo o *Digesta* (L, 16, 157), *Sobre o significado das palavras relacionadas à lei*.

por Festo em sua obra *Sobre o significado das palavras* (244). Porém, a definição de Élio Galo preservada por Festo não contempla o caso de prisioneiros de guerra.²⁶

Vemos, portanto, que o direito de *postliminium* era reconhecido e possuía essa denominação desde pelo menos as últimas décadas do século II a.C. Séculos depois, os códigos e compilações de leis romanas incluíram o *postliminium*, e o encontramos nas *Instituições* de Gaio, da segunda metade do século II d.C.,²⁷ no *Código teodosiano* (V, 7, 1-3), produzido em 438 d.C.,²⁸ e no *Digesta* (XLIX, 15),²⁹ concluído em 533 d.C. Esse último contém a maior parte dos registros que possuímos relativos ao *postliminium* (LEIGH, 2005, p. 60). Sabemos que as leis, assim como qualquer sistema baseado nas relações humanas, mudam com os contextos históricos. Entre Quinto Múcio Cévola, no início do século I a.C., e os juristas que produziram o *Digesta* existem mais de seiscentos anos, e as leis certamente foram adaptadas aos seus tempos (BUCKLAND, 1921, p. vii).³⁰ Contudo, em todos os textos que possuímos, as diretrizes básicas relativas ao *postliminium* não se alteraram, vinculando-se, fundamentalmente, à normalização do direito à propriedade: o *pater familias* em relação a escravos, esposa, filhos reconhecidos, terras e bens móveis. Veremos que é possível encontrar na comédia *Os cativos*, de Plauto, indícios do *postliminium*, os quais procuraremos confrontar com evidências históricas.

***Postliminium*, a comédia de Plauto e os cativos de Aníbal**

A comédia *Os cativos* pode ser interpretada à luz do *postliminium*. Essa perspectiva não é original. Leigh (2005, p. 57-97) a utilizou em sua interpretação do texto plautino, e notou que os estudiosos da obra de Plauto devotaram pouca atenção ao fato de que o tema da comédia gira em torno de cidadãos capturados durante a guerra e escravizados pelos respectivos inimigos. Realmente, uma observação atenta do texto põe em evidência indícios que permitem a interpretação da comédia a partir dessa perspectiva e que reproduzem as práticas e instituições sobre as quais tecemos comentários anteriormente.

²⁶ Entendemos que é importante comentar a definição de Élio Galo, por ser provavelmente a mais antiga.

²⁷ As *Instituições*, de Gaio, registram principalmente o efeito do *postliminium* sobre as relações entre o *pater familias* e os filhos sob sua *potestas* (*Institutiones*, 129).

²⁸ O *Código Teodosiano* é uma coleção de leis imperiais, desde 312 até 438 d.C., foi publicado nesse último ano, no governo de Teodósio II (BERGER, 1991, p. 392).

²⁹ O *Digesta* faz parte do *Corpus Iuris Civilis*, um conjunto de leis promulgadas e compiladas por ordem do imperador Justiniano (cerca de 482 d.C. a 565 d.C.). É uma compilação resumida de comentários, questões, monografias e livros-texto elementares relativos às leis romanas, escritos entre os séculos I a.C. e III d.C. O *Digesta* ficou pronto em 533 d.C. Fazem parte do *Corpus Iuris Civilis* o *Digesta*, os *Institutos* – um livro-texto elementar baseado principalmente nos *Institutos* de Gaio, jurista romano do século II d.C. – e o *Código*, uma coleção de leis promulgadas por Justiniano.

³⁰ Observamos esse fato no *Código Teodosiano*, por exemplo, no qual as regulamentações relativas ao *postliminium* citam especificamente os povos germânicos e encarregam a execução das normas aos cristãos (*Codex Theodosianus*, V, 7, 2).

Comentamos que o *postliminium* vincula-se fundamentalmente à normalização do direito à propriedade. Plauto, contudo, representa a ânsia de um pai em reaver o filho. A dimensão humana representada na peça contrasta com a preocupação legal com bens e propriedade, e os anseios do *pater familias* vão além da recuperação do *liber*. Hegião afirma que seu filho lhe é caro,³¹ e gasta muito dinheiro para recuperá-lo: “Entrarei em casa e lá dentro calcularei a contia, quão pouca prata tenho com o banqueiro” (*Capt.*, 192-193, 400). É importante notar que a comédia deixa claro que outros cativos estavam à venda, além das duas personagens, Filócrates e Tíndaro. A guerra forneceu vários prisioneiros, pois Hegião “começou a comprar cativos eleus, na suposição de descobrir quem que pudesse trocar pelo seu [filho]”.³² Porém, sabendo que entre os prisioneiros havia um *eques* eleu “da mais alta posição e do mais alto berço”, não poupou esforços para comprá-lo: “nenhum valor poupou, contanto que poupasse o filho” (*Capt.*, 27-32).³³

A condição de prisioneiros de guerra é explícita.³⁴ Tíndaro diz: “Eu também fui livre antes, como seu filho, a mim também, como a ele, a mão do inimigo tomou a liberdade, também ele é escravo entre nós, como eu agora aqui, entre vocês, sou escravo” (*Capt.*, 310-312).³⁵ Assim como os cativos liberados por Tito Quíncio Flaminino na Grécia, o filho de Hegião é escravo de um particular e, portanto, um resgate precisa ser pago por ele. Hegião diz a Tíndaro: “Faça com que seja resgatado esse homem” (*Capt.*, 334-337).³⁶

Instituições romanas também estão presentes. As fontes nos mostram que as finanças romanas ficavam a cargo dos questores durante as campanhas de guerra, os quais, entre outras atribuições, supervisionavam a venda dos escravos. Em *Os cativos*, Plauto iguala por três vezes os escravos eleus ao butim de guerra, informando que foram os questores que efetuaram a venda. No prólogo, escreve que Hegião “comprou ambos do butim dos questores” (*Capt.*, 34). Em uma passagem, Hegião diz: “esses dois prisioneiros, que ontem comprei do butim dos questores” (*Capt.*, 110-111). Em outra: “comprei eles do butim dos questores” (*Capt.*, 453).

³¹ No original: “*meus mihi [...] est carus*” (*Capt.*, 400).

³² Em outra passagem, Hegião diz: “Eu darei àqueles outros cativos um exemplo como lição” (*Capt.*, 752).

³³ No original: “*et quoniam heri indaudiuit de summo loco / summoque genere captum esse equitem Aleum, / nil pretio parsit, filio dum parceret*” (*Capt.*, 30-32). Hegião diz que pagou um alto preço pelos prisioneiros (*Capt.*, 257-258).

³⁴ Encontramos, em outra comédia de Plauto, uma alusão a outra situação, a do escravo capturado e resgatado pelo *dominus*. Em *A comédia dos asnos* (105-107), o escravo Libano, comparando os perigos de uma guerra aos infortúnios pelos quais poderá passar para conseguir o dinheiro requerido por seu *dominus*, Demeneto, pergunta se será por ele resgatado caso caia em uma armadilha feita pelo inimigo, ao que Demeneto responde positivamente. Comparar com Cícero (*Topica*, VIII, 36-37), Élio Galo (*Festus, De verborum significatu*, 244) e o *Digesta* (XLIX, 15, 19, 10).

³⁵ Que trocou de identidade com Filócrates e finge ser o nobre eleu aprisionado, conforme dissemos no início do artigo.

³⁶ No original: “*fac is homo ut redimatur*” (*Capt.*, 337).

A prática do envio de representantes dos cativos em embaixada para pedir resgate está igualmente representada na peça,³⁷ por meio da viagem de Filócrates a Élis. Na comédia, o prisioneiro eleu é enviado para resgatar um inimigo, também cativo, mas esse resgate significa sua própria libertação. No caso da embaixada encenada por Plauto, o resultado foi positivo, pois o escravo Filopólemo é resgatado em Élis, e o escravo Filócrates é libertado na Etólia. Plauto joga com a perda dos pais, tanto o etólio quanto o eleu: “Meu pai me quer tanto quanto você quer seu filho”, diz Tíndaro a Hegião (*Capt.*, 316).

Por fim, os cativos são libertados e retornam à condição de livres.³⁸ Tíndaro fala: “tornei possível para meu senhor, que era um prisioneiro, retornar da escravidão e dos inimigos para sua própria terra e para seu pai como homem livre” (685-686).³⁹ A ideia de recuperação da dignidade é clara. No final da peça, Plauto escreve: “aqueles que querem que o prêmio seja para a honra, aplaudam” (*Capt.*, 1034).⁴⁰ O autor procura premiar a honradez, o pudor, o contrário da vergonha. Em nossa interpretação, existe relação entre a comédia de Plauto e o discurso de Tito Quíncio Flaminino aos gregos, em 194 a.C., quando do resgate dos *cives* romanos escravizados. Não é honrado para um *civis* ser escravo, e ambos os textos exprimem movimentos em direção à recuperação de *cives* escravizados.⁴¹

Contudo, outra interpretação foi proposta. Para Leigh (2005, p. 58), existia uma dissonância entre os anseios familiares romanos para reaver os filhos aprisionados na Segunda Guerra Púnica e as diretrizes da “classe dominante romana”. Conforme comentamos, o Senado romano se recusou, em 216 a.C., após a derrota romana da batalha de Canas, a resgatar os soldados aprisionados por Aníbal. De acordo com Leigh (2005, p. 59; 78), *Os cativos* seria o “produto de um período histórico”, quando havia discussões sobre a condição legal dos prisioneiros que retornavam, e os soldados que se rendiam na

³⁷ Não apenas romana, conforme demonstramos com os exemplos que fornecemos.

³⁸ Tíndaro torna-se igualmente livre quando Hegião toma conhecimento de que ele é o filho que lhe foi roubado na infância por um escravo. Na lei romana, cidadãos roubados – por piratas, ladrões, etc. – não precisavam do direito de *postliminium*, pois compreendia-se que, não tendo sido tomados por inimigos, não haviam perdido a cidadania. Vide o *Digesta* (XLIX, 15, 19, 2): “Pessoas capturadas por piratas ou bandidos continuam a ser livres”; (*Dig.*, XLIX, 15, 24): “Inimigos são aqueles com os quais o povo romano declarou guerra publicamente, ou eles ao povo romano; outros são chamados bandidos. Portanto, uma pessoa que é capturada por bandidos não é um escravo do bandido, nem precisa do *postliminium*”.

³⁹ No original: “*liberum in patriam ad patrem*”.

⁴⁰ No original: “*qui pudicitiae esse uoltis praemium, plausum date*”.

⁴¹ O retorno do prisioneiro à condição de cidadão também se relaciona à volta à sua própria casa, onde o limite simbólico entre o exterior e o interior é o *limen*, o lintel – a verga da porta da casa. Por exemplo, Hegião diz “*reconciliare posset [filium] domum*” – “pudesse trazer de volta [o filho] para casa” (*Capt.*, 33). Comparar com o *Código Teodosiano* (V, 7, 2, 2): “Dessa forma, eles devem retornar para suas próprias casas, sob a regra pela qual Nós ordenamos que isso seja feito, e tudo seja preservado intacto para eles por direito de *postliminium*, de acordo também com as opiniões expressas de antigos juristas”. Vide igualmente o *Digesta* (XLIX, 15, 26): “Não importa de que forma um cativo retornou, se foi libertado ou se escapou do poder do inimigo por força ou truque, contanto que volte com a intenção de não retornar novamente; pois não basta ter retornado para casa de corpo, se na mente ele está em outro lugar. Mas aqueles que são resgatados após a derrota dos inimigos são tidos como tendo retornado com *postliminium*”.

guerra eram um “assunto importante na política romana”. Segundo Leigh (2005, p. 66), o impulso de afeição familiar pelo cativo, representado na comédia pela ânsia de Hegião em resgatar o filho, foi reprimido pela “devoção ao bem-estar do Estado”, que Leigh exemplifica com a recusa dos senadores em resgatar os prisioneiros de Canas. Leigh utiliza o comentário do jurista Trifônio (*Debates*, IV), incluído no *Digesta* (XLIX, 15, 12), como evidência para sustentar sua interpretação:

Durante a guerra existe o *postliminium*, assim como na paz para pessoas capturadas na guerra para as quais nenhuma provisão foi feita nas negociações. Sérvio escreveu que isso foi acordado porque os romanos quiseram que as esperanças de retorno de seus cidadãos estivessem em sua coragem bélica em vez de na paz.

Trifônio, conforme podemos ver, cita uma referência de Sérvio Sulpício Rufo,⁴² jurista ativo em meados do século I a.C., à qual Leigh (2005, p. 64-65) atribuiu às primeiras décadas do mesmo século. Na visão de Leigh (2005, p. 63-64), a lei acima destinava-se a desencorajar a tendência dos soldados de se render, esperando o retorno automático à sua antiga condição de *cives* ao final da guerra. Leigh utiliza essa interpretação para apoiar sua teoria de que a elite romana do início do século II a.C. era contrária ao resgate de prisioneiros de guerra, relacionando o comentário de Sérvio Sulpício Rufo com o relato sobre os romanos aprisionados após a batalha de Canas e o resultado da embaixada enviada a Roma para pedir seu resgate.⁴³

Não concordamos com essa interpretação. Trifônio, a nosso ver, afirma que o direito de *postliminium* pode ser aplicado a prisioneiros de guerra a respeito dos quais nenhuma provisão foi feita durante as negociações de paz.⁴⁴ De outra forma, todas as outras provisões legais quanto à volta de prisioneiros de guerra seriam mais específicas, diferenciando os prisioneiros pela forma de captura.⁴⁵ Na realidade, as únicas diferenciações que observamos nesse caso são relativas aos desertores,⁴⁶ tratados como inimigos (*Codex Theodosianus*, V, 7, 1; *Dig.*, XLIX, 15, 19, 4).⁴⁷ Essa diferenciação manifesta-

⁴² Sérvio Sulpício Rufo tem carreira política conhecida entre 62 a.C. até 43 a.C. (BADIAN; PELLING; HONORÉ, 2012, p. 1413; LEIGH, 2005, p. 63, nota 22).

⁴³ Leigh (2005, p. 66-67) usa também, como evidência para o comportamento contrário do Senado romano ao resgate de prisioneiros de guerra, um exemplo ocorrido durante a guerra contra Pirro, no início do século III a.C. (Plutarch, *Pirro*, 18, 6 e ss.; Appianus, *Hist. Rom.*, III, 10, 1-5).

⁴⁴ O retorno devido à coragem – *virtus belica* – se refere a outra coisa, por exemplo, à tentativa de fuga, e não à falta de coragem devido à rendição.

⁴⁵ Assim como os textos dos tratados.

⁴⁶ Não levamos em conta aqui o *postliminium* envolvendo escravos, libertos, esposas e filhos capturados na guerra (esses últimos nas provisões legais relativas à herança).

⁴⁷ “Se quaisquer pessoas foram levadas sob a força da captura, devem saber que, se não desertaram para o inimigo, mas foram levadas pela força da invasão hostil, devem voltar para suas próprias terras e devem recuperar pelo direito

se nas fontes, e citamos anteriormente alguns exemplos em que os romanos, vencedores, especificaram nos tratados a entrega dos prisioneiros – sem a cobrança de resgate – e dos desertores. Seja como for, o comentário de Trifônio é a única instância, nos registros legais do *postliminium*, em que existe uma prescrição para a aplicação desse direito no caso de não existência de provisões para alguns prisioneiros durante as negociações de paz. Em todos os outros itens do *Digesta* – nos quais se inclui o texto de Trifônio – o *postliminium* é aplicado, basicamente, quando o cativo retorna para o território do qual ele é *civis*. Ultrapassado de volta o *limen* da *civitas*, volta-se a ser *civis*.⁴⁸

É importante rever as narrativas sobre a recusa do Senado em 216 a.C. Políbio e Tito Lívio são nossas fontes principais, e ambos escrevem que, após a batalha de Canas, dentre os prisioneiros romanos, dez foram enviados em delegação a Roma para pedir resgate e juraram voltar após terminada sua tarefa. Porém, um dos enviados, ao sair do acampamento cartaginês, com a desculpa de que havia esquecido algo, voltou ao acampamento, coletou o que havia deixado e saiu novamente, “pensando que por esse retorno havia mantido sua fé” e cumprido o juramento. Chegando a Roma, os enviados

de *postliminium* a propriedade em campos ou escravos que tinham anteriormente [...]” (*Cod. Theod.*, V, 7, 1). “Não existe *postliminium* para desertores para o inimigo; pois o homem que, com mau conselho e a intenção de traidor deixou sua *patria* deve ser contado entre os inimigos. Essa é a lei no caso de um desertor livre, seja feminino ou masculino” (*Dig.*, XLIX, 15, 19, 4).

48 “Embora a captura de um parente pelos inimigos faça dele um escravo desses inimigos, por outro lado, o direito de seus filhos – *liberorum* – fica suspenso de acordo com o *ius postliminium*, pelo qual os que são cativos dos inimigos, se voltam, recuperam todo o direito antigo” (Gaius, *Inst.*, 129). “Se quaisquer pessoas foram levadas sob a força da captura, devem saber que, se não desertaram para o inimigo, mas foram levadas pela força da invasão hostil, devem voltar para suas próprias terras e devem recuperar pelo direito de *postliminium* a propriedade em campos ou escravos que tinham anteriormente, seja tal propriedade possuída por nosso fisco ou tenha sido transferida para qualquer um pela imperial liberalidade” (*Cod. Theod.*, V, 7, 1). “O direito de *postliminium* se aplica tanto na guerra quanto na paz. 1. Na guerra, quando aqueles que são nossos inimigos capturaram alguém de nosso lado e levaram para suas próprias linhas; pois, se durante a mesma guerra ele retorna, ele tem *postliminium*, ou seja, todos os seus direitos são restaurados a ele, como se ele não tivesse sido capturado pelo inimigo. Antes de ele ser levado para as linhas inimigas, ele permanece um cidadão. Ele é considerado como tendo retornado a partir do momento em que ele passa para as mãos de nossos aliados ou passa a estar dentro de nossas próprias linhas” (*Dig.*, XLIX, 15, 5). “Uma vez que existem dois tipos de *postliminium*, o de que devemos retornar para nosso próprio povo como o que devemos receber de volta uma certa coisa, quando um filho retorna, ele deve ser uma instância de ambos os tipos de *postliminium*, pois seu pai está recebendo-o de volta e ele mesmo está recebendo seus direitos de volta” (*Dig.*, XLIX, 15, 14). “Quem retorna dos inimigos é considerado como se estivesse *in civitate*” (*Dig.*, XLIX, 15, 16). “*Postliminium* é o direito, estabelecido pelos costumes e pelas leis entre nós e povos livres e reis, de recuperar da posse estrangeira o que foi perdido e restaurar à sua condição prévia. Pois o que nós perdemos na guerra, ou mesmo quase na guerra, se recuperamos novamente, dizemos que recuperamos por *postliminium*. E isso foi introduzido pela justiça natural, que quem é detido erradamente por poderes estrangeiros, quando retorna para [dentro de] suas fronteiras – *in fines* –, recupera seus direitos antigos. [...] 3. Um indivíduo é compreendido como tendo retornado com *postliminium* quando ele entra nossos territórios, assim como ele foi perdido quando foi para fora dele. Porém, se ele vem para uma *civitas* aliada ou amiga, ou para a corte de um rei aliado ou amigo, ele é a partir daí compreendido como tendo retornado com *postliminium*, porque é lá que ele primeiro, pela autoridade do Estado, começa a estar a salvo” (*Dig.*, XLIX, 15, 19). “Não importa de que forma um cativo retornou, se foi libertado ou se escapou do poder do inimigo por força ou truque, contanto que volte com a intenção de não retornar novamente; pois não basta ter retornado para casa de corpo, se na mente ele está em outro lugar. Mas aqueles que são resgatados após a derrota dos inimigos são tidos como tendo retornado com *postliminium*” (*Dig.*, XLIX, 15, 26).

pediram ao Senado que permitisse o pagamento do resgate, pois os cativos não haviam sido culpados de covardia nem haviam feito nada indigno de Roma, sendo obrigados pelas circunstâncias a se render ao inimigo.⁴⁹ As narrativas sobre as razões da captura são diferentes,⁵⁰ mas ambas as fontes concordam, em linhas gerais, que os senadores, pensando nos reveses severos sofridos na guerra, na perda de aliados e estando na expectativa de que a própria Roma fosse atacada, entenderam que o objetivo de Aníbal era obter fundos e abater o moral romano e não permitiram o resgate. Os delegados então retornaram ao acampamento de Aníbal por vontade própria – devido ao seu juramento –, mas o homem que havia tentado se livrar do juramento foi colocado a ferros e enviado ao inimigo (Polyb., *Hist.*, VI, 58, 2-13; Livy, *Ab urbe cond.*, XXII, 52, 1-61, 4).

Além das razões acima para a recusa do resgate, contudo, outras, bem distintas, são expressas nos relatos de Políbio e Tito Lívio. Segundo Políbio, os senadores recusaram-se a resgatar os homens e, “ao mesmo tempo, impuseram por lei às suas próprias tropas o dever de vencer ou morrer em batalha, pois não haveria esperança para eles na derrota” (Polyb., *Hist.*, VI, 58, 7-12). Leigh baseia-se também nesse relato. Entretanto, Tito Lívio (*Ab urbe cond.*, XXII, 61, 2-3; XXII, 5, 4) não menciona a lei imposta pelo Senado, mas informa que a recusa ao pagamento deu-se porque os senadores estavam preocupados com o alto valor pedido no resgate e com receio de exaurir o tesouro, pois haviam gasto muito comprando escravos e armando-os. De fato, vemos em Tito Lívio que, após a derrota em Canas, os romanos, tendo o Senado autorizado o apontamento de um ditador, alistaram novas legiões formadas por vários indivíduos livres com menos de 17 anos ou mais jovens, escravos particulares comprados com dinheiro público e condenados por crimes de débito (Livy, *Ab urbe cond.*, XXII, 57, 10-11).⁵¹ A falta de recursos monetários aparentemente era crítica, e está expressa em outras passagens de Tito Lívio. Por exemplo, naquele ano de 216 a.C., o pagamento em moedas e em grãos das frotas na Sicília e na Sardenha estava atrasado e não havia meios de efetuar-lo. Sendo interrogado pelos responsáveis sobre a possibilidade de envio de recursos, o Senado respondeu que não podia enviar nada, e

⁴⁹ Cícero (*De officiis*, 39-40) tece comentários sobre os enviados, como intuito de exemplificar a importância da manutenção da palavra, mesmo ao inimigo.

⁵⁰ Segundo Políbio, os romanos capturados faziam parte dos soldados que guardavam o acampamento e, após uma tentativa frustrada de tomar o acampamento cartaginês, refugiaram-se no próprio acampamento e foram aprisionados (Polyb., *Hist.*, VI, 58, 5-6). Tito Lívio conta que os romanos foram aprisionados porque, havendo recuado para o próprio acampamento durante a batalha, e se juntado aos que o guardavam, recusaram-se a fugir durante a noite, quando os cartagineses não podiam fazer oposição suficiente, enquanto vários que conseguiram evadir-se (Livy, *Ab urbe cond.*, XXII, 52, 1-61, 4).

⁵¹ Essas informações não encontramos nos fragmentos das *Histórias*, de Políbio.

os romanos tiveram que conseguir auxílio com Hierão, rei de Siracusa, e com aliados na Sardenha (Livy, *Ab urbe cond.*, XXIII, 21, 2-6).⁵²

Portanto, o mais provável é que os senadores, frente à escassez de recursos para sustentar o esforço de guerra, não permitiram que o resgate dos cativos fosse efetuado, pois – e nisso os textos de Políbio e Tito Lívio concordam – o valor do resgate municiaria Aníbal com finanças importantes providas pelos próprios romanos.

Considerações finais

As comédias de Plauto, escritas entre os últimos anos dos séculos III a.C. e os quinze primeiros do século II a.C., são fonte de informações sobre o cotidiano romano desse período. Pesquisadores dos textos plautinos encontram neles, desde muito, indícios de diversas instituições, costumes e práticas da Roma médio-republicana. Não poderia ser diferente quanto aos aparatos legais, e é possível descortinar indícios do *ius postliminium* em *Os cativos*. Na comédia, temos o cativo de guerra que, comprado como butim de guerra e escravizado, é resgatado por intermédio de uma embaixada e tornado à condição de livre quando retorna à casa. Isso posto, podemos procurar esclarecer ainda uma questão: as prováveis razões para que o resgate dos cativos de 216 a.C. tenha sido feito apenas em 194 a.C.

É possível que a oportunidade de resgatar os prisioneiros tenha surgido apenas em 194 a.C. Os romanos entraram em guerra pela segunda vez com os macedônicos em 200 a.C., mas antes, em 201 a.C., logo após o final da Segunda Guerra Púnica, as hostilidades diplomáticas e os preparativos para a guerra estavam já em curso (Livy, *Ab urbe cond.*, XXXI, 1, 5, 2, 1-4,3, 1-6). Além disso, os romanos tiveram que manter muitos soldados em serviço, sem dispensa, após o término da Segunda Guerra Púnica, provavelmente por causa das perdas sofridas. Vários deles foram transportados da África para a Sicília e depois para a Macedônia, cerca de 201 a.C., onde parte se amotinou em 199 a.C., exigindo a dispensa (Livy, *Ab urbe cond.*, XXXII, 3, 2-5). Os macedônicos foram derrotados em 197 a.C., e, em 195 a.C., os romanos estavam em guerra com Nabis, tirano de Esparta. Tito Lívio (*Ab urbe cond.*, XXXIV, 41, 1-3) relata que os Jogos Nemeus, na Argólida, que aconteciam bianualmente, em julho, haviam sido postergados naquele

⁵² Tito Lívio possui ainda outra versão para o evento da embaixada dos prisioneiros de Canas. Nessa versão, foram enviados mais três cativos em embaixada, porque os dez primeiros demoravam a voltar ao acampamento cartaginês, e são esses dez primeiros que, ao sair, voltaram ao acampamento de Aníbal – sob o pretexto de rever os nomes dos prisioneiros –, cumprindo dessa forma o juramento de voltar após terminar a tarefa. Após o Senado não aprovar o resgate, apenas os três últimos retornaram ao acampamento cartaginês, ficando os dez primeiros em Roma (Livy, *Ab urbe cond.*, XXII, 61, 5-8). Apiano (*Hist. Rom.*, VII, 5, 28) também fala de três enviados.

ano por causa dessa guerra e ocorreram após o seu término, próximo ao final do ano. Aproximadamente na mesma época em que os jogos foram executados, os enviados romanos provenientes da Grécia⁵³ chegaram a Roma com as boas-novas da guerra com Esparta (Livy, *Ab urbe cond.*, XXXIV, 42, 1-4). No início de 194 a.C. os enviados de Nabis chegaram a Roma para a ratificação da paz. O Senado, entendendo que a situação na Grécia estava estabilizada, decidiu que o exército na Macedônia deveria ser trazido de volta à Itália e desmobilizado, sem que outro fosse enviado para seu lugar (Livy, *Ab urbe cond.*, XXXIV, 42, 2, 8). Apenas após o inverno, no início da primavera, é que Tito Quíncio Flaminino convocou as *poleis* gregas para a assembleia comentada e solicitou o resgate dos cativos romanos (Livy, *Ab urbe cond.*, XXXIV, 48, 2-3, 50, 3). É de se notar que o dinheiro do resgate não foi romano, mas grego.

Talvez o Senado não tenha permitido o resgate na época da guerra por causa da crise e para não munir Aníbal com dinheiro para financiar a guerra. É possível que não saibamos a resposta nunca. Contudo, a ânsia pelo resgate representada na peça e o pedido de Tito Quíncio Flaminino representam, de formas diferentes, um movimento em direção à volta de *cives* escravizados. Não existe, em nossa interpretação, oposição entre a prescrição de Tito Quíncio Flaminino e dos *patres* do Senado – que usam, explicitamente, a influência política para fazer com que os cativos sejam resgatados pelas próprias comunidades que os mantêm escravizados – e os esforços do *pater* Hegião: todos utilizam os recursos que têm para recuperar os *captivi*: uma vez retornados, o *ius postliminium* garantia a recuperação da condição de *cives*. Afinal, é bastante verossímil que parte dos cativos existentes na Grécia pertencesse às *gentes* dos membros do Senado, e uma informação de Tito Lívio (*Ab urbe cond.*, XXII, 61, 1), de que a maioria dos senadores tinha parentes entre os prisioneiros feitos em Canas, pode ser um indício. Por outro lado, as evidências sugerem que não era admissível para os romanos permitir que as *poleis* gregas, submetidas a Roma – que havia derrotado cartagineses, macedônicos e diferentes *poleis* –, mantivessem em cativeiro cidadãos romanos. Conforme disse Tito Quíncio Flaminino – segundo a versão de Tito Lívio (*Ab urbe cond.*, XXXIV, 50, 3) –, “realmente, não é honrado para os próprios libertadores serem escravos na terra que libertaram”. Podemos, inclusive, ler, como sugestão de interpretação, em lugar de “libertadores na terra que libertaram”, “conquistadores na terra que conquistaram”.

⁵³ E também da Gália, com a notícia de uma vitória sobre os boios (Livy, *Ab urbe cond.*, XXXIV, 42.1-2).

Referências

Documentação impressa

- APPIAN. I. *Roman History*. Books 1-8.1. Translated by Horace White. Cambridge: Harvard University Press, 1912. v. I.
- ARISTOTLE. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1944.
- AULUS GELLIUS. *Attic nights*. Books XIV-XX. Translated by John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
- CICERO. *De invention. De optimo genere oratorum. Topica*. Translated by H. M. Hubbell. Cambridge: Harvard University Press, 1949.
- CICERO. *De oratore*. Books I-II. Translated by E. W. Sutton and introduction by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
- CICERO. *Pro Caelio. De provinciis consularibus. Pro Balbo*. Translated by R. Gardner. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- CICERO. *Pro lege Manilia. Pro Caecina. Pro Cluentio. Pro Rabirio perduellionis*. Translated by H. Grose Hodge. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- CICERO. *De officiis*. Translated by Walter Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1913.
- DIGESTA. *Corpus Iuris Civilis*. Volumen primum. Institutiones. Digesta. Recensão de P. Krueger (Institutiones) e Theodor Mommsen (Digesta) Berlin: Weidmann, 1889.
- DIO CASSIUS. *Roman History*. Books XII-XXXV. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- DIODORUS OF SICILY. *The Library of History*. Books 16, 66-17. Translated by C. Bradford Welles. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- DIODORUS OF SICILY. *The Library of History*. Books XXI-XXXII. Translated by Francis R. Walton. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- GAIUS. *Gai Institutionum commentarii quattuor. Separatim ex Iurisprudentiae anteiustinianae reliquiarum*. Recensão de Philipp Eduard Huschke. Leipzig: B. G. Teubner, 1903.
- HOMER. *Iliad*. Books 13-24. Translated by A. T. Murray. Translated by William F. Wyatt. Harvard: Harvard University Press, 1999.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos e introdução e organização de Trajano Vieira. São Paulo: Arx, 2002. v. 2.
- LIVY. *History of Rome*. Books XXI-XXII. Translated by B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

- LIVY. *History of Rome*. Books XXIII-XXV. Translated by Frank Gardner Moore. Cambridge: Harvard University Press, 1940.
- LIVY. *History of Rome*. Books 26-27. Translated by Frank Gardner Moore. Cambridge: Harvard University Press, 1950.
- LIVY. *History of Rome*. Books XXVIII-XXX. Translated by Frank Gardner Moore. Cambridge: Harvard University Press, 1949.
- LIVY. *History of Rome*. Books 31-34. Translated by J. C. Yardley and introduction of Dexter Hoyos. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- LIVY. *History of Rome*. Books 38-40. Translated by J. C. Yardley. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- LIVY. *History of Rome*. Books XL-XLII. Translated by Evan T. Sage and Alfred C. Schlesinger. Cambridge: Harvard University Press, 1938.
- PALINGENESIA IURIS CIVILIS. Iuris consultorum reliquiae quae Iustiniani Digestis continentur; ceteraque Iuris prudentiae civilis; fragmenta minora secundum auctores et libros. Edição de Otto Lenel. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1889.
- PLAUTUS. *Amphitryon. The comedy of asses. The pot of gold. The two Bacchises. The captives*. Translated by de Wolfgang de Melo. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- PLUTARCH. *Lives. Demetrius and Antony. Pyrrhus and Caius Marius*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- PLUTARCH. *Lives. Agis and Cleomenes. Tiberius and Gaius Gracchus. Philopoemen and Flamininus*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- POLYBIUS. *The histories*. Books I-II. Introduction of H. J. Edwards and translated by de W. R. Paton. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- POLYBIUS. *The histories*. Books 3-4. Introduction of H. J. Edwards and translated by W. R. Paton. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- POLYBIUS. *The histories*. Books 5-8. Introduction of H. J. Edwards and translated by de W. R. Paton. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- POLYBIUS. *The histories*. Book 9-15. Translated by de W. R. Paton. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- POLYBIUS. *The histories*. Book 16-27. Translated by W. R. Paton. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- SEXTI POMPEI FESTI. *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*. Edition by Wallace M. Lindsay. Leipzig: B. G. Teubner. 1913.
- THE DIGEST OF JUSTINIAN. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998. v. 4.

THE THEODOSIAN CODE. And novels and the Sirmonian Constitutions. Translated by de Clyde Pharr and introduction of C. Dickerman Williams. Princeton: Princeton University Press, 1952.

VALERIUS MAXIMUS. *Memorable doing and sayings*. Edition and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Obras de apoio

BADIAN, E.; PELLING, C.; HONORÉ, T. Sulpicius Rufus, Servius. In: HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDNOW, E. (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BERGER, A. *Encyclopedic dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1991.

BROUGHTON, T. R. S. *The magistrates of the Roman Republic*. 509 B.C.-100 B.C. New York: American Philological Association, 1951. v. 5.

BUCKLAND, W. W. *A text-book on Roman Law from Augustus to Justinian*. Cambridge: The University Press, 1921.

DIETRICH, B. C. *The origins of Greek religion*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2004.

HERNÁNDEZ-TEJERO, M. Aproximación histórica al origen del "ius postliminium". *Gerión*, n. 7, p. 53-63, 1989.

LEIGH, M. *Comedy and the rise of Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

PHILLIPSON, C. *The international Law and custom of Ancient Greece and Rome*. London: MacMillan and Co., 1911. v. II.

SACKS, K. S. Diodorus of Agyrium, Sicily. In: HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDNOW, E. (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

WICKHAM, J. P. *The enslavement of war captives by the Romans to 146 BC*. Thesis (PhD in Archaeology, Classics and Egyptology) - Department of Archaeology, Classics and Egyptology, The University of Liverpool, Liverpool, 2014.

Tema livre

Open subject

A representação da *métis* do esparciata Lisandro na Batalha de Egospótamo (405 a.C.)

The Spartan Lysander's 'métis' representation in the Battle of Aegospotami (405 BC)

Luis Filipe Assumpção*

Resumo: No presente artigo, analisaremos a representação da *métis*/astúcia de Lisandro no discurso de Xenofonte e os pressupostos que garantiram a vitória da Confederação do Peloponeso. Para tanto, utilizamos o método de Análise do Discurso proposto por Dominique Maingueneau, com o qual superamos a superficialidade do texto. A Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) foi um dos eventos mais marcantes discutidos pela literatura antiga, em virtude de seu impacto social. Após aproximadamente vinte e sete anos de guerra, as *póleis* envolvidas nesse conflito estavam exauridas de recursos. Nesse contexto, destacamos que, em 405 a.C., o esparciata Lisandro – valendo-se da riqueza persa – edificou uma estratégia singular de combate para vencer os atenienses na batalha de Egospótamo, sem realizar um combate marítimo direto. Desse modo, a *métis*/astúcia de Lisandro foi representada no discurso literário da Antiguidade como o mecanismo fundamental para o término da Guerra do Peloponeso.

Abstract: In this study, we will assess Lysander's *metis*/cunning representation in Xenophon's speech and the assumptions that ensured the Peloponnesian Confederation victory. To meet this objective, the Discourse Analysis method proposed by Dominique Maingueneau was applied, thus overcoming the superficiality of the text. The Peloponnesian War (431-404 BC) was one of the most striking events discussed in ancient literature, due to its social impact. After approximately twenty-seven years of war, the poleis involved in this conflict became depleted of resources. In this context, it is worth noting that the Spartiate Lysander - using Persian wealth - built a unique combat strategy to defeat the Athenians in the battle of Aegospotami, without engaging in direct sea combat, in 405 BCE. Thus, Lysander's *metis*/cunning was represented in the literary discourse of Antiquity as the fundamental mechanism for the end of the Peloponnesian War.

Palavras-chave:

Esparta;
Lisandro;
Métis;
História Antiga;
Literatura.

Keywords:

Sparta;
Lysander;
Metis;
Ancient History;
Literature.

Recebido em: 09/06/2019
Aprovado em: 30/08/2019

* Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador pertencente ao Laboratório de História Antiga (LHIA) e ao Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade da UFRJ.

Introdução¹

A guerra, à medida que integra uma prática antropológica, manifesta-se no comportamento humano em diversas sociedades, desde a Antiguidade ou até mesmo em um período anterior. As técnicas de guerrear modificam-se de acordo com o contexto histórico, atestando o seu caráter de atividade cultural. Portanto, cada sociedade terá a sua própria maneira de realizá-la. Contudo, Platão (*Leges*, 626 a) adverte que a guerra é uma questão de natureza (*phýsis*).² O filósofo é enfático, destacando que as *póleis* encontram-se em um estado de guerra velada pela qual tentam resolver grande parte de suas diferenças e/ou interesses.

O ato de guerrear *per se* deve ser analisado profundamente para que possamos perceber as suas nuances. Neste caso, ainda que uma batalha direta contra inimigos habilidosos sucedesse como o meio mais valoroso de combate na Antiguidade – a partir do período Arcaico ao Clássico ou mesmo depois –, esta pode não ser o melhor caminho decisivo no campo de batalha. Tal assertiva mostra-se relevante, uma vez que a vitória é um dos propósitos almejados em um conflito; portanto, a forma como os guerreiros agem para obtê-la não deve perpassar unicamente pelo enfrentamento direto. Assim, a nossa proposta neste artigo é discorrer sobre a postura do esparciata Lisandro na batalha de Egospótamo, tendo em vista a forma como se utilizou da sua *métis*/astúcia para vencer os atenienses em um conflito marítimo.

Os pressupostos da Batalha: a *métis* de Lisandro e a presença aquemênida

A Guerra do Peloponeso foi um dos maiores conflitos da trajetória histórica da Hélade no período clássico, sendo até hoje objeto de inúmeras pesquisas. Entretanto, poucos se dedicaram a analisar o desfecho inesperado desta contenda interpoliade, o qual se deu com a derrota ateniense em uma batalha naval, em 405. Portanto, temos como objetivo discutir brevemente os aspectos que garantiram a vitória da Confederação do Peloponeso, perpassando pela *métis* do esparciata Lisandro e o financiamento que Esparta recebeu dos persas para a realização deste empreendimento.

¹ Todas as referências cronológicas deste texto se remetem ao período anterior à era comum, salvo nas ocasiões em que expusermos o contrário.

² A *phýsis* pressupõe a qualidade ou propriedade constitutiva de todas as coisas, podendo ser compreendida como a sua natureza ou maneira de ser (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2010, p. 225). Segundo Aristóteles (*Política*, 1252 b 32-33), a *phýsis* seria uma finalidade em si mesma, sendo alcançada em sua totalidade com o desenvolvimento das coisas – nesse caso podemos citar o homem, os animais e um agregado familiar (*oikíā*).

Visando a fundamentar nossa análise, convém destacar que nos limitamos aos textos de Xenofonte,³ tendo em vista que o nosso interesse foi investigar o discurso do autor em conformidade à representação que edificou deste momento histórico. Com isso, verificamos os argumentos desenvolvidos por Xenofonte para exaltar os feitos espartanos após vinte e sete anos de conflito contra a Confederação de Delos.

Isso apenas se tornou possível em virtude das especificidades que o conceito de discurso detém em uma pesquisa historiográfica. Concebemos o discurso, assim como Dominique Maingueneau (1997, p. 29-30, 34) ao defender que este pressupõe uma intenção diretamente vinculada às determinações institucionais e ao lugar no qual o seu enunciador se encontra. Desse modo, o discurso acaba edificando uma imagem idealizada daquilo que se fala, sendo esta uma representação. Nos dizeres de Maingueneau e Patrick Charaudeau (2014, p. 431-433), a representação seria uma forma de se exprimir valores, crenças, apelos e denúncias por meio da imagem que produzimos de um objeto, pessoa e sociedade.

Neste caso, defendemos que o discurso de Xenofonte edificou representações das ações de Lisandro com o objetivo de destacar como os excessos atenienses favoreceram a vitória de Esparta na Guerra do Peloponeso. Embora diversos autores tenham tecido comentários e concebido representações da batalha de Egospótamo, bem como dos feitos de Lisandro, o nosso recorte documental reside no discurso de Xenofonte na *Helênica*.⁴

Ao apresentar Lisandro pela primeira vez na *Helênica* (I, 5, 1), o discurso de Xenofonte manifestou a ideia de que o esparciata havia sido designado para o cargo de navarco para substituir Cratesípidas, cujo tempo de serviço havia expirado. Uma vez que Alcibíades voltou a atuar junto aos atenienses e agia para obter vantagens nas ilhas do Egeu e nas *póleis* da Jônia, tornou-se necessário um navarco hábil o suficiente para rivalizar com o Alcmeônida.

Se considerarmos que Alcibíades provinha de uma família notável entre os atenienses, é quase certo que tenha recebido uma formação capaz de torná-lo um comandante influente, quer seja na sua *pólis*, quer seja no exterior. O fato de Atenas

³ Como nos informou Charles Fornara (1983, p. 32-34), a *Helênica* pertenceria ao gênero historiográfico, inserido na categoria das "Histórias da Hélade", cujo interesse seria demarcar o desenvolvimento das sociedades helênicas após a guerra do Peloponeso. Munido de um tom crítico e muito pertinente, Francis Pownall (2004, p. 65-68) também caracterizou a *Helênica* como uma obra historiográfica dotada de muitas omissões e digressões. Do mesmo modo, Vivienne Gray (2011, p. 44) demarcou a contribuição da *Helênica* para o desenvolvimento do gênero historiográfico grego no período clássico. O texto utilizado por nós foi estabelecido pela *Loeb Classical Library* e traduzido por C. Brownson, bem como pelas passagens traduzidas na LACTOR 21, organizada por Melvin Cooley (2017).

⁴ Alguns dos outros autores da Antiguidade que expuseram considerações sobre a batalha de Egospótamo e a atuação de Lisandro foram: o "historiador de Oxirrinco", Diodoro da Sicília, Polieno, Frontino, Plutarco e o geógrafo Pausânias. Entretanto, reiteramos que o nosso enfoque reside na análise do discurso de Xenofonte, com o intuito de percebermos as suas motivações ao representar os feitos de Lisandro na *Helênica*.

ser uma sociedade voltada, sobretudo, à atividade marítima, os seus estrategos teriam o preparo para liderarem com os exércitos tanto por terra como por mar.⁵ Logo, a escolha de Lisandro como substituto de Cratesípidas deve ser mesclada de acordo com a necessidade dos peloponésios de fazerem frente a um homem com as qualidades militares de Alcibíades. Portanto, a indicação de Lisandro como navarco já denota que o esparciata conservava aptidões de comando propícias para a ocasião.

Por sua vez, a atividade marítima não era uma tradição em Esparta, o que podemos corroborar com Tucídides (VIII, 22, 1), pois, durante as Guerras Greco-pérsicas, um perieco foi designado para a navarquia.⁶ Como os periecos eram considerados lacedemônios, porém, não da mesma estirpe que os esparciatas, não seria estranho que esses assumissem funções menosprezadas pelos cidadãos de Esparta. No entanto, com o desenrolar da Guerra do Peloponeso, a função de navarco acabou tornando-se parte fundamental da dinâmica de guerra, levando Esparta a dedicar maiores atenções ao cargo.

Mesmo nesta perspectiva, os indícios literários acerca de Lisandro afirmaram que este provinha de uma família sem recursos, que havia perdido o direito de cidadania entre os esparciatas.⁷ Caso essa assertiva seja verossímil, o fato de Lisandro ter obtido a navarquia retoma a ideia de que somente pessoas habilidosas, porém, à margem da sociedade espartana, poderiam ocupar este cargo. Ainda que Lisandro fosse parte integrante das redes políticas da dinastia Euripôntida e tenha realizado a paideia sob a tutela de Arquídamos II e/ou Ágis II, ele permanecia em uma categoria social marginalizada até adquirir a influência político-social necessária para ser reconhecido como esparciata.

Assim, citamos o discurso de Aristóteles, na *Política* (1271 a 40), que destacou que no final da Guerra do Peloponeso a navarquia tornou-se influente o suficiente para rivalizar com os diarcas da Lacedemônia. Muito embora o discurso de Aristóteles estivesse submetido ao seu contexto histórico-social, bem como ao seu lugar de fala como meteco, em uma Atenas às vésperas de um enfrentamento com a Macedônia de Filipe II, ele pode nos fornecer indícios sobre a autoridade dos navarcos em Esparta. Destacamos que o filósofo estagirita viveu entre 384 a 322, e vivenciou a desestruturação da *pólis* espartana após a batalha de Leuctra (371). Portanto, grande parte dos discursos acerca da postura de Esparta como *hēgemón* no século IV e das atitudes de Lisandro diante de Atenas e outras sociedades helênicas foram do conhecimento de Aristóteles.

⁵ Em Atenas, o estratego era não somente o comandante do exército como também um cargo político anual com funções militares.

⁶ A navarquia era o comando sobre um navio ou uma frota de navios que, em Esparta, tinha uma duração anual e não poderia ser ocupada pela mesma pessoa mais que uma vez ao longo da vida.

⁷ Plutarco (*Vitae Paralleleae, Lysander, 2, 1*) afirmou que Lisandro era de matriz heráclida, porém foi criado na pobreza.

A visão que Aristóteles desenvolveu de Lisandro, da organização político-social e das atitudes de Esparta para com a Hélade, estiveram submetidas à ideia e ao conhecimento que o filósofo teve depois de todo o dismantelamento pelo qual esta sociedade perpassou. Desta maneira, a visão possivelmente desfavorável que Aristóteles desenvolveu de Lisandro e Esparta tenha ligações com a impressão que muitos helenos conceberam no decorrer da primeira metade do século IV.

De todo modo, Aristóteles nos permite conjecturar como a preponderância de Lisandro expandiu-se em virtude do contexto social da Guerra do Peloponeso. Afinal, um homem oriundo de um estrato social de poucos recursos soube utilizar-se da circunstância e de suas habilidades para se destacar entre os lacedemônios, garantindo a sua cidadania e o reconhecimento de grande parte da Hélade. Portanto, uma vez que a *navarquia* era pouco valorizada pelos esparciatas, levantamos a hipótese de que Lisandro obteve esse tipo de *téchnē* por meio de sua formação, à qual não teria se assemelhado ao filho de um esparciata de plenos direitos políticos.⁸ Contudo, a percepção do *navarco* da realidade que o circundava, isto é, a da Guerra do Peloponeso, teria sido fundamental para que ele se dedicasse a esta “arte” e, astuciosamente, fosse reconhecido por Esparta. Sendo assim, o sucesso de Lisandro em desenvolver a *téchnē* da *navarquia* estaria diretamente associado à sua *métis*.⁹

Na *Helênica*, de Xenofonte, verificamos que a postura de Lisandro demonstrava conhecimento das atitudes necessárias para se exercer o comando e dos meios para se legitimar diante dos demais magistrados de Esparta. Isso se manifesta quando o *navarco* e os embaixadores lacedemônios vão ao encontro do sátrapa Ciro, “o Jovem”. O filho de Dario II era um dos sujeitos com os quais Lisandro poderia estabelecer relações políticas e pessoais, visando a benefícios comuns ao sátrapa (Xenophon, *Hellenica*, I, 5, 1). Ainda que nada tenha de impressionante nesse gesto, Lisandro soube aproveitar a circunstância para se tornar uma pessoa confiável e extremamente necessária, tanto para a sua *pólis* como para os seus aliados imediatos.¹⁰

O persa Ciro, “o Jovem”, era uma peça fundamental na dinâmica político-militar dos peloponésios diante das ameaças da “Confederação de Delos”. Afinal, seria por intermédio dos recursos desse persa – construído discursivamente como “bárbaro” – que

⁸ A ideia de *téchnē* pode ser concebida como destreza, habilidade, ofício e até mesmo profissão, na perspectiva de Anatole Bailly (1969, p. 866).

⁹ A relação da *téchnē* com a *métis* foi apresentada no léxico grego de Liddell e Scott (1996, p. 1784-1785), no qual o emprego de certa habilidade de forma astuciosa pressupõe um conhecimento técnico prévio, dotado de perspicácia para materializar tal fim de forma sutil.

¹⁰ Nesse caso, podemos incluir Ciro, a aristocracia da Jônia, os esparciatas que se encontravam na expedição e uma parcela dos membros da Confederação do Peloponeso.

a guerra do Peloponeso poderia se manter. Embora o discurso de Xenofonte não tenha destacado a *métis*/astúcia de Lisandro em sua representação imediata, a capacidade do esparciata em tomar atitudes satisfatórias de acordo com o contexto seria um indício de sua engenhosidade.

Peter Krentz (1989, p. 135) endossa a nossa perspectiva por enfatizar que Lisandro, ao chegar à Jônia, optou por tornar Éfeso a sua base de operações, diferentemente de Cratesípidas, que preferiu Mileto como centro de suas ações militares. Lisandro teria verificado que Éfeso era capaz de facilitar o seu contato com homens influentes do Império Aquemênida. Do mesmo modo, a proximidade de Éfeso com Sárdis seria propícia para que a comunicação dos peloponésios não fosse interrompida por um possível ataque ateniense, já que estavam em Samos e poderiam interferir nas relações espartanas com Quios. O argumento de Krentz evidencia que Lisandro teria um conjunto de estratégias em mente para garantir certa vantagem à “Confederação do Peloponeso” diante de Atenas, aspecto fundamental para pôr fim à guerra.

A capacidade de Lisandro em tomar medidas eficientes diante de situações com inúmeras variáveis demonstra a sua inteligência e sagacidade, além de experiência nesse tipo de prática. Tais atributos são associados à noção de *métis*, cuja acepção engloba não somente essas qualidades, mas também o instinto, o engano, a imaginação, a desenvoltura e a sutileza da mente.

Anatole Bailly (1969, p. 571) declarou que a *métis* poderia ser concebida como sagacidade e prudência, mas também como artifício e perfídia. A explicação proposta por Bailly ressalta a dualidade que o termo carrega em sua acepção, algo que poderia estar diretamente atrelado à forma como os helenos da Antiguidade concebiam as ações da *métis*. Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne (1991, p. 3-4) permitem a expansão de tal concepção, pois a *métis* combina todos esses atributos citados com a experiência advinda dos anos de prática, sendo fundamental para a realização plena de qualquer atividade. Destacam ainda que a *métis* tende a ser empregada em momentos de transição e mudança, cujas situações são ambíguas e desconcertantes, fazendo com que a lógica não se insira em um sistema rígido de pensamento.

Os autores ampliam as suas considerações, afirmando que um sujeito acometido pela *métis* não se comporta pela via comum, utilizando-se da sua astúcia para romper com os parâmetros normais de atitude, acentuando a sua capacidade de superar dificuldades e agir em qualquer direção (VERNANT; DETIENNE, 1991, p. 6). Alessandra Viegas (2009, p. 50-53) enfatiza a lógica supracitada, afirmando que a *métis* é a capacidade de se adaptar às variadas circunstâncias por meio do pensamento rápido e de ardis. Portanto, a *métis*

enquanto astúcia leva o sujeito a unir a sua força e coragem para atuar no momento oportuno, desvencilhando-se de qualquer atribulação.

Com base no que apresentamos, defendemos que a *métis* é um atributo fundamental na representação de grandes líderes políticos, militares e até mesmo de filósofos. Isto porque a capacidade de pensar antecipadamente aos adversários mescla-se à habilidade dos sujeitos de realizar os seus objetivos. Para esta ocasião, Odisseu seria o modelo de herói tipicamente meticuloso que não se equipara a Aquiles em força física e velocidade, mas, supera o filho de Peleu na arte de pensar e engendrar artifícios para superar qualquer atribulação. Adaptando a perspectiva helênica de modelo ideal de guerreiro, sabemos que a *métis*, embora importante, pode ser muitas vezes depreciada pelo fato de imiscuir os seus "adeptos" de um confronto direto.

Neste caso, a sutileza meticulosa pressupõe o rápido pensar para agir com a mesma velocidade, visando à sobrevivência de seus usuários. Novamente, citamos o trabalho de Alessandra Viegas, no qual os múltiplos conhecimentos que Odisseu havia acumulado ao longo de sua vida quando somados à sua mente hábil, tornava-o o herói pouco disposto a morrer no campo de batalha. Por isso, a partir de Jean-Pierre Vernant, Viegas (2009, p. 50-53) classificou Odisseu como um herói amante da vida. Contudo, o fato do *basileús* de Ítaca não estar aparentemente disposto a morrer pela lança inimiga e de forma heroica, fez com que o próprio, por vezes, não fosse o paradigma de comportamento esperado por muitos helenos.

Se relacionarmos essa visão aparentemente depreciada da postura de Odisseu com a Guerra do Peloponeso, não seria exagerado supormos que o exercício retórico de alguns autores atenienses tenha almejado representar a perfídia vinculada à *métis*, como uma característica da *pólis* espartana.¹¹ Em certa medida, o fato de a astúcia ser capaz de eximir os seus usuários de um enfrentamento corpo a corpo, muitos podem tomá-la como um indício de covardia, típico do comportamento feminino.

Verificamos que Xenofonte lida com outro tipo de representação, possivelmente atinente à maneira como um comandante ideal deve agir. Para o ateniense, o ato de enganar ou de desenvolver ardis destinados à obtenção da vitória no campo de batalha é um atributo digno e, até mesmo, esperado dos comandantes.¹² Logo, o discurso de

¹¹ Para além de Eurípides, podemos citar Tucídides (II, 39-40) na "oração fúnebre de Péricles", em que o estrategista ateniense manifestou em seu discurso aos mortos nos primeiros anos da guerra as qualidades de Atenas enquanto sociedade e que lhe garantia superioridade diante de Esparta, caracterizada como uma sociedade enganosa que explorava os seus aliados para obter sucesso em seus empreendimentos militares.

¹² Na obra *Agésilau* (1, 14, 17, 28; 6, 5; 11, 5), a capacidade do *basileús* homônimo em enganar os seus inimigos no campo de batalha torna-o um modelo de conduta militar e de *estratego*, uma vez que as suas ações visam o benefício de seus aliados e de sua *pólis*.

Xenofonte materializa uma representação de Lisandro que, além de elogiar os feitos do esparciata, não deprecia a habilidade marítima de Atenas. Do mesmo modo, Xenofonte parece ser o “porta voz” da transformação dos valores helênicos, pois a sua capacidade de admirar a argúcia como um artifício militar poderia colocar em “xeque” toda uma tradição que tinha a valentia do enfrentamento direto como o exemplo máximo de honra e virilidade no campo de batalha. Entretanto, depois de tantos anos de guerra e poucos resultados práticos e efetivos que garantissem o seu fim, Xenofonte teria passado a pensar em outros meios para a obtenção da vitória em combate.

No que concerne à *métis* de Lisandro, outra de suas manifestações se deu quando o navarco esperou o momento mais adequado para fazer com que Ciro, “o jovem”, aceitasse a sua proposta de pagamento aos remadores e marinheiros. Xenofonte esclarece que os embaixadores lacedemônios que acompanhavam Lisandro diante de Ciro solicitaram que o soldo diário dos guerreiros fosse de um dracma ático. Contudo, o sátrapa afirmou estar impossibilitado de agir de forma distinta ao estabelecido por seu pai, mantendo a remuneração vigente. Segundo o discurso de Xenofonte, o intuito dos lacedemônios era fixar uma quantia de pagamento maior que o das embarcações atenienses, fazendo com que os mercenários da Confederação de Delos abandonassem as suas naus e fossem para o lado peloponésio (Xen., *Hell.*, I, 5, 4-5).

Peter Krentz (1989, p. 135-136) esclareceu que os remadores e marinheiros atenienses eram pagos com uma diária de três óbolos por dia. Quando os lacedemônios solicitaram que os tripulantes de suas naus recebessem um dracma, estes acabariam obtendo o dobro do soldo ático, sendo esta uma ótima tática para enfraquecer a força braçal das embarcações inimigas.

No discurso de Xenofonte, Lisandro não se opôs ao posicionamento de Ciro, sendo este um indício de sua *métis*, por saber que aquele não seria o melhor momento de agir. Todavia, após a ceia, quando todos estavam satisfeitos, Ciro propôs um brinde a Lisandro e perguntou o que lhe deixaria mais satisfeito. Aproveitando-se da situação, Lisandro afirmou que o aumento de um óbolo no pagamento de seus homens o faria satisfeito (Xen., *Hell.*, I, 5, 6).¹³ Embora os lacedemônios não tenham conseguido um pagamento de seis óbolos (ou um dracma) aos seus marinheiros, a perspicácia de Lisandro permitiu que eles recebessem quatro dracmas. Essa atitude pode parecer simplória, entretanto o esparciata fez com que Ciro não pudesse rejeitar o seu pedido devido à circunstância.

Interessa-nos pensar que o oportunismo das ações de Lisandro revele-se como um indício de sua *métis*. O discurso de Xenofonte exprimiu que o navarco tinha conhecimento

¹³ A resposta de Lisandro foi: εἶπεν ὅτι εἰ πρὸς τὸν μισθὸν ἐκάστῳ ναύτῃ ὀβολὸν προσθεῖης

de sua posição, mas também do lugar que Ciro ocupava na dinâmica entre Esparta e o Império Aquemênida. Desse modo, quando Lisandro partiu ao encontro de Ciro, as suas “moedas de barganha” para com o sátrapa eram diminutas, havendo a necessidade de atitudes outras que lhe permitissem obter o resultado esperado por vias que não fossem as convencionais. Assim, a previsão que o esparciata promoveu em relação às ações de Ciro se mostraram bem-sucedidas, destacando o quanto Lisandro soube lidar com a adversidade de sua situação para assegurar o sucesso de seus interesses.

Considerando que Lisandro poderia ter utilizado o questionamento de Ciro para se beneficiar, a sua postura acabou representando a ideia de que o bem-estar de sua *pólis* e o sucesso do Peloponeso na guerra vinham em primeiro lugar. O discurso de Xenofonte insere a representação de Lisandro no *hall* dos grandes heróis de batalha, dos seus líderes exemplares, afinal, a capacidade de se abster dos seus interesses particulares em prol de sua sociedade era algo admirável e merecia elogios.¹⁴ Considerando a postura de Xenofonte e a sua aparente crítica à democracia de Atenas, o elogio das ações de Lisandro reverberam na própria constituição de Esparta. O discurso do ateniense acerca das leis e dos valores de Esparta podem ser apreendidos em sua *Constituição dos Lacedemônios*,¹⁵ na qual o enaltecimento do ideal coletivo espartano destaca os benefícios de uma sociedade dotada de *eunomia* e com uma forma de governo legítima nos moldes aristocráticos.

Pouco tempo depois, Lisandro venceu uma batalha contra os atenienses em Notium (406), onde Alcibíades deixou as suas embarcações com o seu piloto, Antíoco, e partiu para o Helesponto com o intuito de encontrar o comandante ateniense Trasíbulo. Possivelmente, ciente das habilidades de Lisandro, Alcibíades determinou que Antíoco não atacasse os peloponésios. No entanto, tendo Alcibíades partido, Antíoco tomou duas embarcações e navegou pelo porto de Éfeso. Na ocasião, Lisandro formou as suas naus e as manteve em ordem para enfrentar Antíoco que, em pouco tempo, recebeu o auxílio das demais embarcações atenienses.¹⁶ Lisandro conseguiu capturar quinze embarcações sem perder uma única, destacando o seu conhecimento das atividades marítimas e a sua capacidade de agir rapidamente conforme a conjuntura do momento (Xen., *Hell.*, I, 5, 11-14).

Considerando as ações de Lisandro, Donald Kagan (1991, p. 317) afirmou que o navarco não manifestou qualquer interesse por combater as embarcações atenienses

¹⁴ No *Agesilau* (4, 6), Xenofonte tece elogios semelhantes a estes, porém, ao *basileús* homônimo.

¹⁵ Com exceção do capítulo 14, em toda a *Constituição dos Lacedemônios* Xenofonte ressalta os benefícios de uma sociedade aristocrática, nos moldes espartanos, e os privilégios que o *dêmos* pode ter ao obedecer às leis de sua *pólis*. Não sem motivos, grande parte desta obra pode ser identificada como uma crítica aos pressupostos democráticos da política ateniense, entre a segunda metade do século V e a primeira metade do IV.

¹⁶ O Historiador de Oxirrínco (*Hellenica Oxyrhynchia*, IV, 3) declarou que Lisandro teria capturado vinte e duas embarcações atenienses, ao invés de quinze.

lideradas por Alcibíades, porém, com a ausência deste e a necessidade de Antíoco por realizar algo grandioso, o esparciata soube aproveitar-se da situação vencendo os atenienses em Notium. As palavras de Kagan enfatizaram o oportunismo de Lisandro, característica diretamente vinculada à *métis*. Sem a sua astúcia, o navarco espartano não teria sido capaz de perceber o quão oportuno era a situação diante de seus olhos.

O fato de aguardar a circunstância e atuar da maneira mais adequada possível para a obtenção da vitória demonstra, no entanto, a experiência de Lisandro nesses assuntos e, possivelmente, os motivos pelos quais fora indicado para ocupar o cargo de navarco. Nesse caso, as atitudes de Lisandro correspondem perfeitamente à assertiva de Alessandra Viegas. O esparciata soube romper com os parâmetros normais de suas atitudes, visando a um benefício maior, cuja realização não tardou a ocorrer, e soube mesclar ainda a perícia e a sabedoria com a sua *métis*, aguardando pacientemente para obter uma conquista significativa diante da marinha de Atenas.

Após um ano de serviço como navarco, Lisandro foi substituído por Calicrátidas, que,¹⁷ devido ao seu tradicionalismo, acabou não realizando os mesmos feitos de seu antecessor. Embora os aliados de Lisandro e o próprio Ciro, "o Jovem", quisessem o seu retorno ao comando das naus do Peloponeso, a constituição espartana proibia que um mesmo esparciata ocupasse duas vezes a navarquia. César Fornis (2016, p. 187) pontuou que a habilidade política de Lisandro – atrelada à sua *métis* – tornava-o uma anomalia no interior da dinâmica marítima espartana, que, até então, não tinha grande expressividade.

Embora Xenofonte não tenha caracterizado Calicrátidas como um estrategista inadequado, ele parece ter servido de contraponto para enaltecer a personalidade de Lisandro. Considerando a ideia na qual a formação de Lisandro não fora a convencional, dedicada aos filhos de esparciatas, grande parte de sua *téchnē* era distinta daquela que manifestava Calicrátidas. Portanto, era possível que este último tivesse o preparo para o comando de expedições terrestres ao invés de atuar como navarco. Convergindo com o exposto, a capacidade de Lisandro em comandar e coordenar ataques marítimos em momentos precisos tornavam-no um elemento paradoxal no interior da lógica militar espartana, que, até então, não havia engendrado grandes navarcos.¹⁸

Dada a conjuntura vivenciada pela Confederação do Peloponeso junto aos jônios e a Ciro, os magistrados de Esparta agiram de modo que pudessem burlar as suas determinações legais, atribuindo a Lisandro mais um ano como navarco. Para isso,

¹⁷ Calicrátidas foi derrotado na batalha de Arginusas, o que levou os jônios a solicitarem o retorno de Lisandro ao comando das embarcações.

¹⁸ Na *Helênica*, Xenofonte apresentará Teleutias e Antálcidas como esparciatas dotados de habilidades no comando naval. Dentre eles, Antálcidas seria oriundo de uma família poderosa entre os esparciatas, enquanto que Teleutias era meio-irmão de Agesilau II, *basileús* e *erómenos* de Lisandro.

nomearam Áraco como comandante e Lisandro como seu *epistoleús*, isto é, secretário direto do navarco, algo equivalente a um vice-almirante (Xen., *Hell.*, II, 1, 7).¹⁹ Entre 406 e 405, Lisandro voltou a atuar na Jônia, sendo este o momento mais importante para a nossa análise da sua *métis*.

O discurso documental nos leva a afirmar que a habilidade de Lisandro era um artifício do qual Esparta precisava se utilizar para assegurar os seus interesses na costa da Ásia Menor. Considerando as conquistas que o próprio realizou durante a sua navarquia, a *pólis* espartana teria a consciência da imagem que Lisandro havia construído de si, o que impactava diretamente na maneira como a sua sociedade era tida pelos seus aliados e inimigos. Neste caso, Lisandro era uma peça necessária para garantir a lealdade de muitos helenos da Jônia, como também havia se tornado vital para que Esparta pudesse vencer a Guerra do Peloponeso. Portanto, criar artifícios que pudessem “adaptar” as determinações constitucionais seria um preço pequeno a se pagar diante da possibilidade de uma vitória naval contra Atenas.

Com o intuito de narrar a trajetória de Lisandro ao retornar à Jônia, Xenofonte declarou que o esparciata partiu de Éfeso para a Cária e dali para Rodes. Desta, Lisandro costeou a Jônia até chegar ao Helesponto, na intenção de controlar as rotas de transporte e comércio de grãos vindos do mar Negro. No Helesponto, Lisandro partiu de Ábidos e costeou Lâmpsaco, onde manteve as suas embarcações de prontidão. Segundo Xenofonte, os atenienses estavam observando as ações dos peloponésios e ancoraram em Egospótamo, situada de frente para Lâmpsaco (Xen., *Hell.*, II, 1, 15-21).

O discurso de Xenofonte acaba tornando-se instigante, caso observemos o curso de Lisandro com outro indicativo de sua *métis*. O navarco “exibiu” as suas embarcações em grande parte dos pontos marítimos estratégicos do Egeu, possivelmente com o intuito de invocar a entrada de Atenas em um combate marítimo. Por sua vez, o esparciata tomou essas atitudes para tornar evidente aos aliados e aos inimigos da Confederação do Peloponeso que ele havia voltado para concluir os intentos de outrora, isto é, libertar os jônios do domínio ateniense. Essa propaganda de Lisandro tinha o potencial de levar algumas *póleis* a se revoltarem contra Atenas, bem como de angariar aliados dispostos a se unir a este aparente objetivo/exercício de liberdade.

Este ponto demarca o início da batalha de Egospótamo, na qual o discurso de Xenofonte acaba representando Lisandro como um líder munido de características ideais, como a capacidade de tomar ações precisas, a paciência para agir no momento oportuno e a capacidade de enganar os seus adversários (Xen., *Hell.*, II, 1, 22-23). De fato, o discurso

¹⁹ A ideia de que o *epistoléus* seria um vice-almirante foi defendida por Anatole Bailly (1969, p. 346).

documental da *Helênica* apresenta, novamente, a *métis* como um atributo específico de Lisandro. Isso não quer dizer que outros personagens históricos não tenham manifestado atitudes e práticas astuciosas. Contudo, no contexto da batalha de Egospótamo, o enfoque do discurso de Xenofonte foi a capacidade do navarco em antecipar as ações inimigas, visando a uma vitória sem grandes esforços.

No mesmo dia, ao anoitecer, o esparciata teria disposto que os seus subissem nas embarcações depois de se alimentarem e estendessem a tela contra flechas, tomando todas as disposições necessárias para um combate. Todavia, os peloponésios também foram ordenados que mantivessem as embarcações alinhadas e não saíssem em combate. Ao nascer do Sol, as naus atenienses formaram diante do porto de Lâmpsaco e esperaram a iniciativa de Lisandro e de seus homens. Ao aguardarem por um longo período, os guerreiros de Atenas retornaram para Egospótamo (Xen., *Hell.*, II, 1, 23).

A *métis* de Lisandro já se fazia perceber no fato de ter pensado na reação dos atenienses para o combate, muito embora esta fosse a atitude mais esperada na situação. Ainda assim, não podemos desconsiderar que a marinha ateniense tinha a confiança de suas habilidades, recursos e equipamentos. Por isso, a aparente ansiedade das atitudes dos guerreiros de Atenas estaria diretamente associada à crença em seu talento com atividades marítimas, algo que Lisandro também teria previsto que iria acontecer.

Por sua vez, os atenienses não esperaram a postura de Lisandro em ordenar que embarcações rápidas seguissem os seus inimigos e vigiassem o que eles faziam ao desembarcar (Xen., *Hell.*, II, 1, 24). O ato de observação, ordenado por Lisandro, ressalta a preocupação do navarco de obter o máximo de informações para agir da maneira esperada no momento favorável. A *métis* de Lisandro foi fundamental neste momento, afinal, a habilidade de Atenas junto à marinha era invejável e uma derrota da Confederação do Peloponeso, mesmo com o financiamento persa, poderia significar mais alguns anos de conflito.

Embora não tenhamos comentado, até o presente momento, a derrota ateniense em Notium, ela fez com que Alcibíades perdesse o seu apelo popular junto aos atenienses, por acreditarem que este fracasso militar se deu pela negligência do comandante e a sua conduta dissoluta (Xen., *Hell.*, I, 5, 16). O retorno de Alcibíades, em nossa análise, dá-se pelo fato de este perceber a posição desvantajosa dos atenienses ancorados em Egospótamo, afinal, eles se encontravam em uma praia sem porto e não tinham como suprir facilmente as suas necessidades básicas de recursos.

Os comandantes das embarcações da Confederação de Delos argumentaram que Alcibíades não poderia falar, uma vez que já não era mais o comandante, assim ele partiu (Xen., *Hell.*, II, 1, 25-26). Aqui, o discurso de Xenofonte acabou tecendo uma representação

prestigiosa de Alcibíades, cuja percepção permitiu que concluísse o quanto os atenienses estavam prejudicados naquela conjuntura. Esse Alcibíades, aparentemente injustiçado pelos excessos de seu piloto, demarca a sua habilidade e a sua *métis*, tornando-se capaz de rivalizar e/ou superar Lisandro, se houvesse a possibilidade.

Temos como hipótese que a representação de Alcibíades como um homem experiente no campo da atividade marítima, em detrimento dos outros comandantes atenienses, foi um artifício de Xenofonte para criticar a democracia ateniense. Afinal, a saída de Alcibíades da condição de estrategista se deu pela escolha do *dêmos* da Ática. Neste caso, muito embora as medidas de Alcibíades tenham sido precipitadas – ao deixar toda a frota sob o comando de seu piloto –, essas não eram suficientes para que se substituísse um líder habilidoso por outros incapazes de perceber aspectos geográficos aparentemente óbvios. Logo, a representação edificada pelo discurso de Xenofonte teria o propósito de censurar as escolhas do *dêmos*, ressaltando o quanto um governo “liderado” pelo povo era pernicioso para uma *pólis*.

Retomando o discurso de Xenofonte, Lisandro teria vigiado as ações dos atenienses, após desembarcarem, por quatro dias consecutivos. Com isso, “encenou” o início de um combate durante esse tempo, demarcando a sua paciência e experiência, além da sua capacidade de iludir os adversários e dos planos que pôde edificar durante esse tempo (Xen., *Hell.*, II, 1, 24). Xenofonte esclareceu que os guerreiros de Atenas, ao descerem das naus, iam comprar provisões em localidades distantes e se mantinham pouco preocupados com Lisandro, haja vista que este não oferecia combate (Xen., *Hell.*, II, 1, 26).

Considerando que os atenienses passavam algumas horas posicionados diante da formação de Lisandro com o intuito de combatê-lo, é justo afirmarmos que estes retornavam a Egospótamo desejosos de corresponderem às suas necessidades básicas. Assim, os homens de Atenas estariam ansiosos por se alimentarem ou por dormirem depois de muitas horas esperando por um embate marítimo. Isso nos remete à *Ciropédia*, outra das obras de Xenofonte, na qual Cambises I ensinou a seu filho, Ciro, “o Grande”, como se aproveitar dos inimigos. Segundo o discurso atribuído a Cambises, um comandante deveria capturar os seus inimigos quando cometessem um equívoco, pois estes sempre fornecem oportunidades para serem surpreendidos.

O Cambises de Xenofonte (*Cyropaedia*, I, 6, 36) declarou que tanto um comandante quanto um inimigo poderiam ser atacados por terem a necessidade de dormir, de comer e, todas as manhãs, atenderem às necessidades fisiológicas. Para isso, tais homens deveriam buscar as melhores rotas, visando a corresponder a estas conveniências, que deixariam um dos seus lados enfraquecidos. Portanto, caberia ao guerreiro observar os seus opositores para atacá-los no momento oportuno e pelo lado em que estavam sem

proteção. O discurso de Cambises parece refletir a maneira como Lisandro agiu para obter a vitória sobre os atenienses em Egospótamo, afinal foi justamente neste momento que o navarco esparciata se aproveitou para acabar com os conflitos da guerra do Peloponeso.

Ao quinto dia de espera, Lisandro organizou as suas naus, tal como vinha atuando, porém, diferentemente dos dias anteriores, o esparciata ordenou que as suas sentinelas regressassem rapidamente ao confirmarem que os atenienses agiam da mesma forma. Feito isso, os homens designados a espionar Egospótamo voltaram a Lâmpsaco e ergueram um escudo que, devido ao reflexo, indicou aquilo que Lisandro esperava. Rapidamente, ele mandou que as suas embarcações partissem – uma vez que já estavam tripuladas – e tomassem a frota de Atenas. Somente o navarco/estratego Conon conseguiu escapar com as suas embarcações e a nau sagrada Páralo – que fora enviada a Atenas para informar do desastre (Xen., *Hell.*, II, 1, 27-29). Com o intuito de assegurar a vitória dos peloponésios, o esparciata Tórax liderou um contingente por terra com a intenção de impedir que os atenienses fugissem (Xen., *Hell.*, II, 1, 28).

César Fornis (2016, p. 188) nos informou que aproximadamente cento e oitenta embarcações foram apreendidas com a investida de Lisandro e a sua frota. Convergindo os indícios documentais com os apontamentos de Fórnis, defendemos que, durante a batalha de Egospótamo, ninguém foi capaz de rivalizar a *métis* de Lisandro. Ao problematizarmos o discurso de Xenofonte, percebemos que o único com poder para impedir a investida do esparciata seria Alcibiades, que, pela observação precisa, advertiu os atenienses da desvantagem em que se encontravam.

Em certa medida, verificamos que o discurso de Xenofonte estaria para além de uma tentativa de edificar uma louvável representação do esparciata Lisandro. Na verdade, essa postura seria uma das possíveis intencionalidades deste trecho de sua obra. No entanto, podemos depurar que Xenofonte tenha se utilizado de sua experiência como comandante para explicitar os problemas advindos de uma liderança inexperiente, seja no campo político seja no campo militar. Neste caso, o discurso da *Helênica* estaria expondo a uma audiência específica os motivos pelos quais Esparta venceu a Guerra do Peloponeso – ao indicar um homem experiente para um cargo de demasiada importância –, enquanto expunha, por uma via quase oposta, os problemas relacionados às inclinações e às escolhas de um governo democrático.

Sendo assim, a grandiosidade das ações de Lisandro reside na sua conquista sem realizar um combate marítimo que levasse os peloponésios a outra derrota, haja vista a supremacia de Atenas no mar, mesmo sem os investimentos persas. Enfatizamos que, em sua narrativa da batalha de Egospótamo, Xenofonte representou Lisandro como um navarco exemplar, cuja antecipação das ações permitiu finalizar uma guerra que já durava

vingte e sete anos. Vale destacar que antes da emergência de Lisandro no cenário militar lacedemônio, a possibilidade de vitória dos peloponésios era praticamente negativa. Nesse caso, Lisandro realizou tal feito por deter uma *métis* superior a todos os envolvidos no conflito e saber agir no momento oportuno, correspondendo às necessidades de seu grupo e à astúcia que detinha.

Do mesmo modo, ao considerarmos a matriz socrática de Xenofonte e a sua tentativa,²⁰ em quase todas as obras, em promover modelos éticos e práticos de conduta, a *métis* de Lisandro pode ser considerada por uma veia crítica. Em uma realidade belicosa, na qual muitos conflitos bélicos parecem inevitáveis, os comandantes contemporâneos poderiam tomar Xenofonte como um “manual” – respeitando-se as devidas ressalvas históricas, políticas e culturais – para verificarem que nem sempre a melhor saída para uma vitória lida com um enfrentamento direto. Embora não partilhemos de uma “História Mestra da Vida”, não podemos desconsiderar que certos comportamentos sociais parecem máximas antropológicas. Por isso, ainda que a *métis* seja um atributo para poucos, esta deveria ser empregada em maior escala que um confronto aberto, mesmo nos dias atuais.

Referências

Documentação primária

- ANONYMOUS. *Hellenica Oxyrhynchia*. Tradução de P. R. McKechnie e S. J. Kern. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1988.
- ARISTOTLE. *Politics*. Tradução de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1944.
- PLATO. *Laws*. Tradução de R. G. Bury. London: William Heinemann Ltd., 1961. v. I.
- PLUTARCH. *Lives*. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1959. v. IV
- THUCYDIDES. *History of Peloponnesian War*. Tradução de Charles F. Smith. London: William Heinemann, 1958. v. IV.
- XENOPHON. *Cyropaedia*. Books 1-4. Tradução de Walter Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- XENOPHON. *Hellenica*. Tradução de C. Brownson. Cambridge: Harvard University Press, 1918. v. I.

²⁰ O fato de Xenofonte ter sido próximo a Sócrates, como demonstrou na *Anábasis* (III, 1, 4-5), informa-nos que uma parcela das suas ideias se assemelha às de Platão, sendo este um indicio de uma possível formação comum sob a tutela de Sócrates.

XENOPHON. *Anabasis*. Tradução de C. Brownson. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

XENOPHON. *Scripta Minora*. Tradução de E. C. Marchant. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Obras de apoio

BAILLY, A. *Dictionnaire abrégé Grec-Français*. Paris: Hachette, 1969.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2014.

COOLEY, M.G.L. (Ed.). *Sparta – LACTOR 21*. London: London Association of Classical Teachers, 2017.

DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. *Cunning intelligence in Greek culture and society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

FORNARA, C. W. *The nature of history in Ancient Greece and Rome*. Berkeley: University of California Press, 1983.

FORNIS, C. *Esparta: la historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2016.

GRAY, V. *Xenophon's mirror of princes*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

JOURDAN, C. A. *Métis: do reconhecimento do Mar Mediterrâneo ao domínio do Mar Egeu*. Curitiba: Prismas, 2017.

KAGAN, D. *The fall of the Athenian Empire*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

KRENTZ, P. (Ed.). *Xenophon Hellenika I-II.3.10*. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1989.

LAFARGA, R. L. *Comentario histórico de las Helénicas de Oxirrinco*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2007.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Campinas: Pontes, 1997.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C.; NEVES, M. H. de M. (Coord.). *Dicionário grego-português*. Cotia: Ateliê, 2010. v. 5.

POWNALL, F. *Lessons from the past: the moral use of history in fourth-century prose*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.

VIEGAS, A. S. *Discurso e formas narrativas sobre o belo corpo do herói em Homero: a bela morte e a preservação da vida numa perspectiva comparada*. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Os retratos de um imperador: contribuições ao debate historiográfico sobre Nero e seu Principado

*The portraits of an emperor: contributions to the historiographical
debate on Nero and his Principate*

Ana Lucia Santos Coelho*

Resumo: O objetivo deste artigo é demonstrar que, ao longo da história, o imperador Nero sofreu um processo de abolição da memória, que ajudou a destacar os seus crimes e a forjar a imagem monstruosa que temos hoje. Nesse sentido, examinaremos de que maneira os estudiosos contemporâneos mais reconhecidos se embasaram em tal abolição para elaborar os seus próprios Neros.

Abstract: The purpose of this article is to demonstrate that, throughout history, Emperor Nero has undergone a process of abolition of memory, which helped to highlight his crimes and forge the monstrous image we have today. In this sense, we will examine how the most recognized contemporary scholars have resorted to such abolition to elaborate their own "Neros".

Palavras-chave:

História de Roma;
Principado de Nero;
Tradição literária negativa

Keywords:

Ancient Rome;
Neronian Principate;
Negative literary tradition.

Recebido em: 31/05/2019
Aprovado em: 26/06/2019

* Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), sob orientação do Prof. Dr. Fábio Favarsani. Atualmente trabalha como professora da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

Introdução

Se existe um tema que parece ter sido amplamente explorado pela historiografia da Antiguidade é o do Principado de Nero César Augusto, cujo período compreendeu os anos de 54 a 68. São muito conhecidas as narrativas do mundo greco-romano que consideraram esse período como a encarnação do exagero, da devassidão e da crueldade. Célebres são as passagens que nos informam como o soberano assassinou sua mãe Agripina, envenenou o seu meio-irmão Britânico, chutou sua esposa grávida até a morte, castrou um liberto e casou-se com ele, estuprou uma vestal e mandou queimar a cidade de Roma.

Parece não se ignorar mais nada acerca do *princeps* e seu governo, representados sob o signo da tirania. Aliás, as narrativas da crueldade de Nero romperam as fronteiras da Antiguidade, podendo ser lidas na literatura moderna: foi esse imperador que serviu de inspiração para a escrita do matricídio na obra *Hamlet*, de Shakespeare, e do fratricídio em *Britannicus*, de Racine.

A historiografia contemporânea também acompanhou esse processo. Ao verificá-la, observamos que, amiúde, o soberano é apresentado como um mau imperador. Por exemplo: Guglielmo Ferrero (1947, p. 221), em seu livro *História Romana*, afirma que a riqueza, o poder e as adulações despertaram no jovem os maus instintos até então ocultos; B. H. Warmington (1969, p. 71-72), em *Nero: Reality and legend*, enfatiza a frivolidade e as tolices imperiais; M. Rostovtzeff (1977, p. 198), em *História de Roma*, argumenta, ao seu turno, que o Principado de Nero, assim como os de Tibério e Calígula, foi “cruel e terrível”.

Nem só de retratos negativos, todavia, vive a pesquisa atual. Nesse sentido, diversas tentativas de reabilitar a imagem de Nero, total ou parcialmente, já foram feitas. Uma das mais radicais e criticadas é a de Girolamo Cardano, que em seu *Encomium Neronis*, publicado em 1562, absolve o imperador da maioria das acusações de criminalidade feitas contra ele. Outra tentativa bastante conhecida é a obra *The life and Principate of the emperor Nero*, composta por B. W. Henderson, em 1903, na qual o professor, sem desculpar o soberano em todos os aspectos, insiste nas medidas louváveis tomadas por ele.

Tais esforços reabilitativos foram muito importantes porque, além de recuperarem positivamente a figura de Nero, revelaram as dificuldades existentes em sua análise. Em geral, os obstáculos estão vinculados à deformação dos fatos e aos elementos fictícios inseridos nas narrativas pelos escritores clássicos, os quais apagaram ou alteraram os motivos do *princeps*, atravancando a construção de uma interpretação mais honrosa.

Mesmo assim, o exame da lenda negativa do soberano não parou de despertar interesse nos historiadores. Nos últimos anos, autores como Charles-Picard (1962), Miriam

Griffin (2001) e Edward Champlin (2005) prosseguiram com as investigações, buscando definir quem era ou o que tinha sido feito do último Júlio-Claudiano. Seus trabalhos demonstraram as diferenças entre os retratos edificadas pelos textos antigos e a verdade histórica, ou seja, separaram – ou pelo menos tentaram separar – a ficção da realidade.

As produções dessa natureza se tornaram ainda mais comuns e profícuas a partir de 1994, com a promoção do quinto simpósio da Sociedade Internacional de Estudos sobre Nero (SIEN), intitulado *Nero: história e lenda*. O evento contou com a participação de pesquisadores renomados, a saber, Yves Perrin, Olivier Devillers e Eugen Cizek, que enfatizaram a necessidade de se considerar os modelos literários existentes por detrás das representações do *princeps*.

É alinhado com esta perspectiva que pretendemos redigir esse artigo. O objetivo é demonstrar que o soberano sofreu um processo de abolição da memória, uma espécie de apagamento dos traços, que ajudou a destacar os seus crimes e a forjar a imagem monstruosa que temos hoje. Para tanto, examinaremos de que maneira os estudiosos contemporâneos mais reconhecidos se embasaram em tal abolição para elaborar os seus próprios Neros. Em outras palavras, expor um debate historiográfico que aponte a gama de configurações possíveis dos retratos do *princeps*. Tal debate, para fins didáticos, será exposto dentro de um grupo denominado *Os verdadeiros Neros*, o qual tratará, basicamente, de elementos múltiplos, a exemplo das influências sofridas pelo imperador e dos impasses políticos do Principado.

Os verdadeiros Neros

A principal premissa dos autores explicitados aqui gira em torno da busca pela essencialidade do soberano, pelo seu real caráter e autênticos propósitos governamentais e de vida. Essa busca é tão ampla e diversa que optamos por apresentá-la em três blocos: o primeiro abordará os trabalhos que examinam o aspecto psicológico do *princeps*; o segundo tratará dos estudos que tentam compreendê-lo como artista; e o terceiro, as pesquisas que investigam o imperador no sentido de sua relação com alguns aspectos do sistema político do Principado. Dito isso, ponderemos o primeiro bloco, formado por um autor.

No ano 2000, o professor da Universidade de Lisboa, João Beato, fez uma reflexão acerca do estado mental do soberano na obra *Nero*. O seu objetivo era fazer uma biografia do soberano contestando diferentes leituras ou concepções feitas sobre a sua vida. Para tanto, o autor recorreu aos textos de Tácito, Suetônio e Dião Cássio, cujas informações fundamentam suas próprias afirmações, ao mesmo tempo que conferem

credibilidade ao seu trabalho. Notável, ainda, é o cuidado em direcionar-se adiante das fontes literárias, utilizando a Arqueologia, a Numismática e a Psicologia no fornecimento de novos dados, “[...] susceptíveis se não de redimir Nero dos muitos crimes que terá praticado, ao menos de os integrar no contexto em que foram cometidos e assim atenuar a sua responsabilidade” (BEATO, 2000, p. 9).

Em poucas páginas, é-nos traçado o caráter do mais jovem imperador de Roma. Beato (2000, p. 14) mostra-o como um indivíduo dominado pelo medo, pela duplicidade, megalomania e instabilidade. Essa última, herdada da família e da educação que o soberano teve, se manifesta ao longo de todo o seu Principado.

Nas circunstâncias banais do dia-a-dia, bem como nos momentos decisivos da sua governação, ela está sempre em evidência. O contraste que assinala o início do seu Principado – em que revela um notável domínio emocional – e o fim do mesmo – em que demonstra uma total falta de controle – prova à saciedade o que se acaba de dizer.

Quanto ao medo, o autor nos diz que é uma determinante muito constante. Ele é originado na infância de Nero, devido à presença intimidante e às ameaças de Agripina. Ele o força a assumir atitudes contrárias à sua forma de ser e de estar na vida, como o reforço da sua segurança pessoal e o isolamento. Designado infeliz pelos escritores da Antiguidade Clássica, Nero, que venceu ao longo da sua existência várias formas de medo, “[...] não foi capaz de vencer o medo que, antes da morte, nasceu de si próprio. Por isso se lhe rendeu, recorrendo ao suicídio” (BEATO, 2000, p. 14).

Em relação à duplicidade, Beato (2000, p. 15) define-a como a marca central da personalidade do *princeps*. Ele é capaz, ao mesmo tempo, de usar da maior liberalidade como da maior avareza. É por essa razão que ora o vemos a proporcionar jogos ao povo, a distribuir trigo aos pretorianos, a ajudar economicamente os habitantes do Império e ora o vemos a assaltar e roubar os bens de pessoas indefesas na escuridão da noite e a servir-se do incêndio em Roma para construir a *Domus Aurea*.

Ao seu turno, a megalomania é o aspecto pelo qual Nero guiava as suas ações e pelo qual é mais conhecido e criticado. Uma atitude que atesta bem isso é a proclamação da restauração da liberdade à Grécia e a concessão da isenção fiscal à província da Acaia no ano 67, ocasiões em que o imperador foi severamente repreendido pelo Senado.

As exibições histriônicas a que se presta, os esforços que empreende para rebatizar determinadas cidades do Oriente, a tentativa que faz para substituir o nome do mês de Abril pelo de Nero são disso um claro testemunho. Não menos significativos do que estes fatos são o [...] pescar com redes de ouro e nunca viajar “com menos de mil viaturas”, segundo a informação de Suetônio (BEATO, 2000, p. 15).

Em resumo, dentro do viés psicológico, o *princeps* é visto como um homem cheio de defeitos e dotado de um pesado fardo genético. Desde o seu nascimento é envolvido numa teia de influências imorais e negativas que moldam a sua índole da pior maneira possível. No fundo, é como se todos os defeitos dos ancestrais Júlio-Claudianos tivessem sido transmitidos a ele e justificassem o seu modo de pensar e os seus crimes.

Daqui em diante, importa compreendê-lo em seus desejos artísticos. Ou seja, explicar os autores que o interpretam no âmbito cultural, as leituras que ora o representam mais como um ator do que como um imperador e ora o veem no papel de fundador de uma nova ordem mundial, quase mítica, de revoluções estéticas. Sob essa ótica estão dispostas múltiplas produções, como o artigo *La Domus Aurea et l'idéologie néronienne*, elaborado em 1987 por Yves Perrin, ex-professor da Universidade de Jean-Monnet; o livro *Nero*, escrito, em alemão no ano de 1999 e difundido em inglês em 2005, por Jürgen Malitz, docente da Universidade Católica de Eichstätt-Ingolstadt; a obra *Nero: Monstro sanguinário ou imperador visionário*, concebida em 2011 pelo historiador Joël Schmidt; e o artigo *The Performing Prince*, composto no ano 2013 por Elaine Fantham, professora emérita da Universidade de Princeton. Cabe salientar que, entre todos os trabalhos já publicados, optamos, novamente, por dissecar os três mais importantes e referenciados nos debates sobre Nero, o artista.

Nesse cenário, o livro redigido por Gilbert Charles-Picard é um excelente ponto de partida. Em *Auguste et Néron: Le secret de l'Empire*, lançado em 1962, examina a personalidade e o Principado do primeiro e do último Júlio-Cláudio, Augusto e Nero, visando responder às seguintes questões: "O que é um imperador? Por que e quando nasceu essa dignidade? Como se diferencia da realeza e da ditadura?". Entre sessenta soberanos romanos, os dois foram escolhidos porque são bons modelos do significado de tornar-se imperador e dos diferentes comportamentos surgidos no desenvolvimento de um governo (CHARLES-PICARD, 1962, p. 5-15).

De forma sucinta, o Principado de Augusto é debatido em três capítulos, nos quais são estudados o seu trabalho político, o seu caráter, a sua casa no Palatino, entre outros aspectos. Ao longo das páginas, o ex-professor da Universidade de Sorbonne mostra o que esse soberano conseguiu: estabelecer um poder tão eficaz quanto o de um rei sem destruir entre os romanos o sentimento de pertencimento à República; e criar um governo que repousava apenas em sua pessoa, com o consentimento unânime do povo. Tais conquistas, todavia, não foram adquiridas sem sofrimento ou sacrifício. Forçado a guiar os súditos pelo seu exemplo, ele pagou o preço terrível da solidão e condenou os seus sucessores ao mesmo isolamento. Alguns sucumbirão sob esse peso, como Calígula,

que mergulhou na loucura. Nero, com efeito, esteve ciente da sacralidade de sua missão, mas se revoltou contra o conformismo (CHARLES-PICARD, 1962, p. 37-134).

Confrontado com Augusto, Nero é exibido como um monarca que se considerava puramente um artista, negligenciando os deveres políticos que lhe eram impostos e objetivando substituir o Império da força pelo reinado da estética. Temos um poeta apaixonado pela beleza que, ao mesmo tempo, nutria um sentimento de revolta contra a ordem estabelecida e sonhava com um mundo comandado não mais pelas regras da moralidade tradicional. O soberano trouxe, então, na visão de Charles-Picard (1962, p. 148), a substituição do “[...] racionalismo por uma estética fundada na paixão, ‘convocando a magia dos sonhos, o mistério e o extraordinário [...]’”. Em outras palavras, Nero implantou uma revolução estética.

E como se deu essa implantação? O autor comenta, no capítulo *La Révolution Néronienne*, que o *princeps* “[...] se comprometeu a perturbar o mundo pelo qual era responsável, não para torná-lo mais justo, mas somente para torná-lo mais bonito do seu ponto de vista pessoal”. Para tanto, ele criou uma sociedade hierárquica, a *classe Neronis* (*Academia Neroniana*), onde era, naturalmente, o líder. Essa associação, que almejava fixar uma “ditadura da arte”, reunia-se no palácio imperial e tinha como membros os artistas e pessoas de bom gosto da época. Consistia, portanto, em uma espécie de partido cuja atividade, ao invés de ser política ou militar, era de ordem estética. Os principais meios de ação se pautavam em festas, que serviam tanto para unir o grupo e provocar a admiração do público por sua sumptuosidade quanto para chocar e desafiar a moralidade que se opunha ao novo ideal (CHARLES-PICARD, 1962, p. 199-201).

Outra parte do programa de Nero baseava-se na realização de eventos culturais em Roma. Como amostra, temos três jogos promovidos por ele: os *Juvenalia* (*Jogos da Juventude*) no ano 59; e os *Neronia* em 60 e 65. O precedente, relacionado à comemoração da sua primeira barba feita, contou com diversos tipos de performances teatrais gregas e romanas. À ocasião, o soberano encorajou o envolvimento de senadores e equestres nas apresentações e fez sua primeira aparição no palco, cuidadosamente afinando sua lira e testando sua voz. Merece destaque aí a criação dos *Augustiani*, um grupo de jovens equestres que deveria liderar os aplausos a Nero e aclamá-lo como um deus. Por sua vez, os *Neronia* foram um festival quinquenal aos moldes gregos que, de novo, teve a participação de indivíduos da aristocracia nos concursos de poesia, música, atletismo e corridas de bigas. É importante destacar que o imperador não tomou parte nos *Neronia* de 60, exibindo-se somente na segunda edição. De qualquer modo, os três jogos demonstram, segundo o autor, a vontade do *princeps* de criar uma nova ordem, reeducar a população e alegrar o seu mundo, tornando-o mais humanizado. As competições no

estilo helênico, por exemplo, indicam o seu desejo de trazer para a capital do Império eventos mais civilizados, menos sangrentos e que englobassem todos os habitantes, abolindo as distinções entre as categorias sociais em uma comunhão de competição e prazer (CHARLES-PICARD, 1962, p. 217-222).

Persuadido a levar seus sonhos adiante, Nero acabou perdendo a razão e a vida, conclui Charles-Picard (1962, p. 269). Sua ousadia o fez esquecer o limite do possível e do impossível, do real e do sonho. Porém, não deixa de surpreender o fato de ele ter projetado uma realidade inteiramente governada por padrões estéticos. “Nero não é o precursor de uma sociedade possível nascido cedo demais. Ele é o campeão de uma utopia, e o mais surpreendente em sua aventura é que essa utopia poderia ter seduzido uma fração considerável da humanidade”.

Alguns anos mais tarde, Eugen Cizek, historiador e ex-professor da Universidade de Bucareste, divulgou a sua opinião acerca desse debate. No livro *Néron*, lançado em 1982, e no artigo *L'expérience néronienne: réforme ou révolution?*, escrito em 2005, desenvolveu um raciocínio próximo ao de Charles-Picard: o de que o imperador pretendia implementar mudanças culturais na sociedade. No entanto, ao invés de uma revolução estética, Cizek (2005, p. 107) fala de uma reforma axiológica. Reforma porque o *princeps*, a seu ver, não empreendeu uma ruptura total de padrões culturais, ao contrário, preferiu transformações progressivas e graduais, desafiando realidades existentes ou anteriores para reivindicar outras. Decerto, o que Nero queria era reformar completamente o sistema de valores em que a sociedade romana foi fundada, fazendo-a aceitar uma mentalidade e preceitos morais muito distintos daqueles que ela conhecia até então. Nas palavras do autor:

A reforma das mentalidades foi orientada [...] para uma reorientação dos valores, para o que preferimos chamar de reforma axiológica. Estas são as palavras que achamos mais apropriadas. Em nossa opinião, esta é a substância do projeto de Nero para mudar a vida de seus súditos. [...] É sabido que essa mudança gradual implicou outras reformas de grande porte: como as reformas da moral, educação, cultura e estruturas políticas. Então, Nero estava considerando todas elas, na esperança de alcançar uma vida inimitável e incrível, que era importante para ele (CIZEK, 2005, p. 108).

Em resumo, o soberano desejava libertar os romanos dos tabus de seus ancestrais, modificando a maneira como ajuizavam e mediam o mundo. Consciente de que o código sociocultural da antiga “cidade” republicana estava obsoleto, se comprometeu a reordenar a velha *virtus*, repensando a *gravitas* (seriedade), a *pudicitia* (castidade), a *parsimonia* (parcimônia), a *pietas* (piedade), dentre outras. Tais princípios foram reconsiderados em

consonância com a vocação artística do imperador, o absolutismo teocrático baseado no helenismo e a expansão limitada das fronteiras do Império (CIZEK, 1982, p. 161-408).

Junto a essa revisão, Cizek (1982, p. 163-164) declara que Nero disseminou dois novos valores: *agôn* e *luxus*. O primeiro, advindo do grego, significa competição e concurso ou localidade para jogos, concorrentes e espectadores. É, portanto, um preceito vinculado ao feito esportivo, o que demonstra a intenção imperial de seguir o caminho profissional artístico, com vistas à satisfação pessoal e vitórias. O segundo termo, procedente do latim, tem sentido de auspicioso, esplendor, excesso e libertinagem, isto é, tudo o que permite diversão sem impedimentos. Enquanto o *agôn* relacionava-se mais ao componente helenístico da reforma, *luxus* conotava a parte italiana, referindo-se ao prazer e à vida dissoluta, tão amados por Nero e seus seguidores.

Mesmo com a renovação, os antigos valores não foram aniquilados, destaca o autor. O *princeps* e seus conselheiros os inseriram como secundários no novo sistema axiológico, esperando reduzir as oposições. De qualquer modo, o essencial é que adotaram um conjunto de medidas destinadas a assegurar o sucesso do projeto, a saber: o vasto programa de jogos e espetáculos inaugurados, a exemplo dos *Juvenalia* e *Neronia*; a instalação das escolas imperiais, onde se podia adquirir treinamento artístico; a criação do corpo de *Augustiani*, jovens pilotos e propagandistas da nova educação; e o assassinato de Agripina, que se opunha às proezas de Nero (CIZEK, 2005, p. 112-115).

Ainda assim, Cizek (1982, p. 408; 2005, p. 111-115) explana que a resistência se mostrou feroz e os confrontos não puderam ser evitados. A plebe da *Urbs*, em especial a plebe dos não cidadãos, aderiu com entusiasmo à reforma axiológica e aprovou as exibições imperiais. Alguns equestres e senadores também se juntaram ao movimento, mas outros se opuseram de maneira ostensiva, como Traseia Peto e seus amigos. Na prática, a maioria dos membros do Senado começou aceitando ou fingindo aceitar o neronismo para, mais tarde, se opor a ele e entrar nas conjurações. Sem dúvida, eles achavam difícil lidar com uma "*dolce vita*" transformada em um plano de governo e com uma axiologia centrada no *agôn* e na *luxus*. Uma dificuldade que, inclusive, fez o soberano ser deposto e forçado a cometer suicídio em 68. Isso revela que o fato de Nero ter tentado "[...] reformar – e não revolucionar – o código sociocultural não tornou o seu negócio mais fácil". Verdade seja dita: suas ideias não foram um capricho impensado, porquanto "o novo projeto de axiologia surgiu num momento em que era necessária a renovação da mentalidade".

Diversamente de Cizek, Edward Champlin concentra-se na representação mitológica desenvolvida pelo soberano. No notável livro *Nero*, composto em 2005, concebe o último Júlio-Claudiano como um brilhante intérprete e explorador de modelos míticos gregos,

cujo uso se dava para justificar ações e criar um posicionamento acima das restrições humanas normais. Tal atitude, segundo o professor da Universidade de Princeton, não ocorria apenas por causa das ambições artísticas imperiais, mas especialmente em virtude da onipresença do elemento mitológico na vida cotidiana romana. Na arte, na literatura, nas casas particulares, nas pinturas, nas esculturas ou nos grafites era muito comum encontrar vocabulários lendários, os quais forneciam códigos simples e universais que todos podiam compreender. Essa popularidade do significado das lendas tornava fácil a associação dos governantes a deuses e heróis, pois eles sabiam que os cidadãos conseguiriam decifrar suas mensagens. Das moedas aos programas decorativos dos edifícios públicos, temos Alexandre, Pompeu e Marco Antônio vinculando-se às façanhas de Dionísio e Hércules. Logo, os *pedigrees* heroicos eram armas implantadas na política, que visavam à legitimação do poder, e Nero entendeu isso. E tanto percebeu que foi o mais longe possível para encenar seus feitos com trajes mitológicos ou em cenários derivados de lendas (CHAMPLIN, 2005, p. 236-237).

Havia, portanto, uma racionalidade por detrás das atitudes do soberano, à qual não foi captada e transmitida pela nossa tradição literária hostil, defende Champlin (2005, p. 237). É plausível encontrar para a maioria dos atos do *princeps*, mesmo os mais excêntricos, uma finalidade que não possui relação com os motivos que lhe foram atribuídos. Por mais monstruoso ou bizarro que seu comportamento pudesse parecer, havia um propósito para tanto. Ele em todo o tempo calculou os efeitos de suas atitudes em uma audiência. "Se os destaques melodramáticos de sua vida fascinaram a posteridade, por mais severamente que tenham sido distorcidos pelas fontes, é porque o próprio Nero foi o dramaturgo original".

Vejamos, então, como acontecia tamanha apropriação lendária. Dentre os variados exemplos citados pelo autor, abordaremos um dos mais famosos: o matricídio e a conseqüente encenação do mito de Orestes. Ao tratar do homicídio de Agripina, no quarto capítulo, intitulado *The Power of Myth*, Champlin (2005, p. 84-99) nos conta que foi o ato definidor do Principado de Nero, quando o soberano tinha 21 anos de idade e ela 42 ou 43. Definidor no sentido de que foi o responsável por libertar o *princeps* da pessoa que o impedia de atuar, daquela que o mantinha longe do palco. Não é à toa que, após o falecimento, ele começou a se apresentar publicamente, sendo Orestes um dos seus papéis favoritos. A história de Orestes, em síntese, é a seguinte: seu pai, Agamenon, rei de Micenas, tinha sido comandante-chefe do exército grego em Troia. Ao retornar para casa depois da guerra, Agamenon fora morto em sua banheira por sua esposa, Clitemnestra, e seu amante, Egisto. O seu filho Orestes, ao saber do crime, partiu de Micenas em direção à Fócida, pois suspeitava que Egisto também pudesse matá-lo. Quando se tornou adulto,

Orestes perguntou ao oráculo de Apolo em Delfos se deveria vingar seu pai. O deus respondeu que sim. Disfarçado, Orestes foi até Micenas e assassinou Egisto e Clitemnestra. Reconhecendo seu filho, Clitemnestra apelou para seus sentimentos filiais, desnudando o seio que o nutrira, mas ele a derrubou.

De acordo com Champlin (2005, p. 97-99), a importância da história de Orestes para Nero está no fato de que ele era um matricida justificado. Orestes matara a mãe não só porque a morte de seu pai e a ordem de Apolo exigiram vingança, mas porque Clitemnestra roubara sua herança e o povo de Micenas estava sofrendo sob a tirania de uma mulher.

Essa era a essência da campanha póstuma contra Agripina, sobretudo quando relatada na carta de Sêneca ao Senado, que ela havia ido além de seu papel feminino para almejar o poder supremo, minando lealdades e até planejando matar seu filho, como Clitemnestra teria ameaçado a criança Orestes: a preservação de Nero [...] estava intimamente ligada à preservação do Império, *aeternitas imperii*. Assim como o ato heroico de Orestes libertara Micenas, o grande sacrifício de Nero salvou Roma (CHAMPLIN, 2005, p. 97-99).

O essencial a destacar é que foi Nero, e não seus inimigos, que escolheu mitificar o assassinato de sua mãe. Ao dramatizar Orestes no palco, ele usava uma máscara com suas próprias feições, objetivando não só conceder maior credibilidade aos seus tormentos existenciais como também publicizar os termos de sua culpa. Aliás, o autor alega que o êxito na demarcação dessa culpa foi tão grande que os antigos críticos reagiram, demonstrando que ele não era comparável a Orestes, e sim pior do que ele.

Juvenal contestou que Orestes agiu sob a autoridade dos deuses, e que ele nunca matou sua irmã ou esposa ou envenenou seus parentes [...]. Filóstrato, em sua *Vida de Apolônio de Tiana*, observou que o pai de Orestes havia sido assassinado por sua mãe, mas que Nero devia sua adoção e o Império à sua mãe. Filóstrato, o velho, assinalou que, enquanto Orestes vingava seu pai, Nero não tinha tal desculpa. Os grafites contemporâneos lembrados por Suetônio seguem a mesma linha: '[...] Nero matou sua própria mãe' (CHAMPLIN, 2005, p. 99-100).

Ao concluir, Champlin (2005, p. 237) atesta que, se escrutinarmos a imagem do soberano, veremos que ele queria, na prática, tornar-se o herói de sua história, que tinha anseio pela imortalidade e pela fama. "Ele era um artista que confiava em suas habilidades e visão, e um esteta comprometido com a vida como se ela fosse uma obra de arte".

Enfim, tendo sido apontados os principais autores que investigam o Nero artista, duas questões merecem a nossa atenção. *A priori*, é importante salientar que a visão negativa a respeito da dedicação imperial ao mundo cultural está sempre presente. Por mais que os estudiosos sejam positivos e interpretem o *princeps* como um homem à frente

de seu tempo, propositor de reformas e revoluções, eles precisam lidar com as fontes hostis, com os antigos críticos que não aceitavam um imperador poder ser também um ator. Essa hostilidade esteve intrincada na percepção de que um soberano com legiões sob o seu comando jamais poderia abandonar as atividades públicas para competir como um artista. A indulgência amadora em uma arte ou esporte até seria perdoável, mas a dedicação obsessiva não era. *A posteriori*, os pesquisadores indicam que Nero, mesmo com toda a crítica e limites morais de sua época, levou a arte muito a sério. Ele se esforçou bastante para implementar suas ideias, criando jogos e novos valores para o seu mundo. O seu Principado, então, surge se não como uma espécie de triunfo da arte sobre a política como uma tentativa de diminuir a fronteira entre os dois.

Resta agora abordarmos o último bloco desse grupo, o dos autores que examinam a relação entre o soberano e o Principado. Tal relação se resume basicamente às dificuldades de Nero em lidar com os problemas inerentes desse sistema político e aos desentendimentos ocorridos entre ele, o Senado, o exército e a Guarda Pretoriana, sendo as duas circunstâncias suscitadoras da sua derrocada. A primeira delas tange às complicações sucessórias, ao controle monetário e às expectativas militares geradas pelo sistema. A segunda – e a mais aprofundada nas obras – se refere ao fato de Nero não ter escondido sua posição excepcional de imperador sob uma fachada de República reconstituída, exercendo-a veladamente, mas tê-la exercido de forma manifesta e ostensiva, o que promoveu as fortes oposições causadoras do seu declínio. Posto isso, é indispensável frisar que os autores incluídos no terceiro bloco não estão interessados em avaliar os traços da personalidade do *princeps* e sim a maneira como ele conduziu o seu governo. Os estudos nesse domínio são profícuos e contam com vários trabalhos, a saber: o artigo *Nero*, elaborado pelo classicista Thomas E. J. Wiedemann e divulgado em 1996 no *The Cambridge Ancient History*; o livro *Nero: bom ou mau imperador?*, redigido em 2016 pelo historiador Ygor Klain Belchior; e o artigo *Domus Neroniana: The Imperial Household in the Age of Nero*, escrito pelo professor da Universidade de Columbia Michael J. Mordine, e publicado em 2013 no *Companion to the Neronian Age*. Essas produções, apesar de serem significativas, não são as que mais se enraízam no debate e nem mesmo as mais recentes. Deste modo, decidimos abordar os dois que ponderamos mais influentes.

E não há melhor forma de começarmos senão a partir da segunda parte da obra de Griffin, denominada *Post-mortem on the fall of Nero*. O propósito aí é estudar a queda do imperador, que aparece como uma incapacidade de sua parte em lidar com as pressões intrínsecas ao Principado. Em especial, são nos capítulos onze e doze, *Why did it happen?* e *The Problem of the Sucession*, que o estudo será efetivado e, para tanto, Griffin (2001,

p. 16) remete o leitor ao início do seu livro, quando afirmou: “[...] os crimes de Nero não foram a causa de sua derrubada [...]. O evento mais importante do [seu] reinado [...] foi o seu colapso”. Um colapso causado pelos obstáculos que o jovem vaidoso e inseguro tentou contornar, mas acabou não conseguindo. Esclarecendo: a autora acredita que, embora o imperador tenha superestimado a seriedade das intrigas contra ele no final, a sua queda foi determinada pelo próprio sistema erguido por Augusto. Em outras palavras, o fim da dinastia Júlio-Claudiana teve mais a ver com a inadequação do aparelho imperial do que com os defeitos do caráter de Nero.

De modo geral, o problema basilar foi o da sucessão. Dado que o Principado não era identificado abertamente como uma monarquia, não poderia haver reconhecimento do princípio hereditário e nem leis para regulá-lo. Em teoria, a escolha de um sucessor cabia ao Senado romano, uma vez que ele era o responsável por conferir a um homem as magistraturas tradicionais e o transformar em *princeps*. Na prática, porém, nenhum soberano respeitava isso, porquanto entendia que a única maneira de prover estabilidade e assegurar poderes e riquezas à sua família, quando morresse, era designando o seu próprio herdeiro. Assim, ocorria que o imperador tendia a ignorar o Senado, fazer a sua indicação e contar com – ou comprar – o apoio da Guarda Pretoriana para legitimar a sua escolha. Na percepção da autora (GRIFFIN, 2001, p. 190), um “[...] mundo onde um rei não luta nem para manter seu trono, nem para transmiti-lo a seus filhos, é [...] um sem exércitos imperiais e sem uma herança de guerra civil”.

Por conseguinte, a sucessão desregulada se tornou um foco natural para a intriga e o medo. Já que não havia critérios palpáveis de elegibilidade, os descendentes de famílias nobres que tinham nascimento e *status* dos *Julii* e dos *Claudii* passaram a nutrir ambições ao trono. Daí adveio um número grande de potenciais rivais e herdeiros que o *princeps* precisou expurgar em prol de sua segurança, a exemplo de Rubélio Plauto e Júnio Silano.

O sistema encorajou temores que Nero estaria propenso em qualquer caso. Todavia, sua obsessão com os cometas, que supunha pressagiar uma troca de governante, e sua tendência geral à paranoia, compartilhada com sua mãe, tornam-se mais inteligíveis quando se percebe que ele enfrentou um problema maior do que todos os seus antecessores. Ele ainda estava cercado de descendentes de famílias republicanas tão antigas e ilustres como os Júlio-Claudianos e o número de homens que poderiam reivindicar descendência de imperadores do passado aumentava naturalmente à medida que a dinastia continuava (GRIFFIN, 2001, p. 196).

Quando Nero morreu a dinastia Júlio-Claudiana tinha quase cem anos: jamais alguma havia durado tanto tempo. Seria necessária outra longa dinastia para levar o número de eventuais inimigos ao nível que alcançara o da família de Augusto. Essa

situação não justifica a crueldade do *princeps* ao assassinar alguns oponentes, porém, segundo Griffin (2001, p. 193-196), torna mais compreensível as decisões que afetaram a estabilidade de sua posição.

Além do transtorno sucessório, a autora comenta, nos capítulos de treze a quinze, acerca de outras três questões que provocaram o declínio do soberano. A primeira delas foi de ordem financeira, uma vez que as necessidades de Nero em satisfazer as demandas de seu temperamento e as expectativas do seu público fizeram com que ele sobrecarregasse o orçamento do Erário, não conseguindo mantê-lo equilibrado desde o início do seu governo. A segunda esteve relacionada ao filelenismo, pois a atenção que o *princeps* dava aos valores gregos, à música e ao atletismo não só o diferenciaram como geraram insatisfações por parte da aristocracia. E a terceira questão se vinculou ao fracasso militar, dado que ele, ao inverso de César, Augusto e Tibério, não conquistou vitórias extraordinárias e as poucas que teve foram graças ao trabalho de comandantes e não ao seu próprio. A glória militar que ele precisava ter foi substituída por prêmios artísticos. Em síntese, Griffin (2001, p. 204-234) alega que Nero nunca alcançou uma imagem satisfatória e consistente como *princeps*. No fim, ele sabia que seu fracasso nesse âmbito estava completo. “A confiança que ansiava tinha chegado a ele apenas como artista: dos insultos que apareceram nos éditos de Vindex, ele contestou somente as críticas à sua lira”.

Foi embasado em argumentos semelhantes que Mario Attilio Levi compôs o seu prestigiado livro *Nerone e i suoi tempi*, em 1995. Uma produção que coloca o governo de Nero no quadro geral do tempo, pintando um afresco da vida social e política da época, do qual as ações do imperador são o motivo central. Recusando-se a fazer um julgamento, independente da conduta do soberano, o ex-catedrático da Universidade de Milão mostra, por meio da análise de Tácito, Suetônio e Dião Cássio, como os atos do *princeps* foram determinados pelos interesses e ideologias das categorias que se opunham a ele. Sua tese é que o verdadeiro motivo da sua queda consistiu em uma discussão com o Senado entre os anos de 56 a 58, da qual o foco foi o indeferimento do projeto de reforma fiscal.

Acerca dessa, o autor explica que durante o seu terceiro consulado, Nero moveu no Senado uma moção de extinção dos impostos indiretos. Tal abolição visava a diminuir o custo de vida e aumentar a capacidade de consumo dos estratos sociais mais baixos, visto que todos os bens seriam libertados da sobretaxa decorrente da carga fiscal. A Cúria, entretanto, não se mostrou disposta a aprovar o plano, pois boa parte dos senadores acreditava que seria prejudicada no âmbito financeiro. Para piorar, o *princeps* não podia desconsiderar o veredito do Senado em um assunto que era tradicionalmente de sua

responsabilidade, caso o fizesse alteraria o equilíbrio orgânico da esfera política. A inexistência do aval, na opinião de Levi (1995, p. 158-161), foi uma das piores coisas que aconteceram ao jovem imperador, dado que ele se sentiu incapacitado de beneficiar os grupos que lhe apoiavam. Isso foi o suficiente para provocar uma ruptura profunda nas relações com a Cúria e para colocar Nero no caminho de atitudes perigosas.

Agora, o plano do soberano se resumia a implantar uma nova política cultural e educacional de valorização dos costumes gregos. Do ponto de vista artístico, ocorreu um enaltecimento da música, do atletismo e do teatro aos moldes helenísticos, com a realização de diversos jogos e festivais. Por sua vez, do ponto de vista do culto imperial, houve uma tendência particular para a adoração e a divinização do *princeps*. Em resumo, toda a arte promovida por Nero contribuía para a difusão do conceito de que a civilização grega tinha um valor humano superior ao da romana, de forma que essa precisava aprimorar a imitação daquela. Decerto, não tardou para que a divulgação dos ideais helênicos acompanhasse uma resistência estoica, cujas concepções morais e jurídicas compunham o caráter ético da vida romana. A crítica dos estoicos, conforme o autor, era uma oposição importante, “[...] não pelo número, mas pela qualidade intelectual, social e política daqueles que a exerciam, e também porque suas críticas correspondiam a ideias enraizadas e difundidas de respeito ao *mos maiorum* [...]” (LEVI, 1995, p. 177). Os adversários acusavam o soberano de diminuir a dignidade própria e a do povo da *Urbs*, incentivando hábitos que iam de encontro às tradições republicanas.

O ressentimento com a doutrina cultural logo proporcionou os meios para a criação de um enorme movimento de revolta e crítica. Movimento pautado, sobretudo, em duas situações: na decepção dos senadores com o fato de Nero não ter empreendido um Principado de inclinações republicanas; e na perda de privilégios sofrida por eles após a reprovação da reforma fiscal, que levou o imperador a centralizar o poder. No ano 65, então, a união dos insatisfeitos suscitou a conspiração pisoniana, a grande culpada pelo suicídio do soberano e pelo fim da linhagem Júlio-Claudiana (LEVI, 1995, p. 142).

É essencial explicitar, contudo, que Levi (1995, p. 211-231), de maneira similar à Griffin, menciona outros determinantes na queda de Nero e, embora sejam secundários, achamos apropriado apontá-los aqui. *A priori*, o *princeps* não obteve vitórias militares dignas dos padrões romanos e nem foi capaz de conquistar novas terras e novas rotas comerciais, o que revelou sua falta de coragem e iniciativa. Depois, o reavivamento dos processos de lesa-majestade, em 62, acrescidos aos confiscos de bens e aos imensos gastos na reconstrução de Roma após o incêndio de 64 aumentaram as inimizades e evidenciaram sua ganância. Essas ocorrências se complicaram quando ele desvalidou a sua ascendência Júlio-Claudiana ao matar sua mãe, rejeitar Otávia, abandonar a popularidade

de Germânico e manifestar que preferia os princípios dos *Domitii* aos dos *Julii* e *Claudii*. Tudo isso, segundo o autor, se juntou ao conflito com o Senado e fez com que Nero revelasse as deficiências do seu caráter e a sua dificuldade em acatar os trâmites do Principado, abrindo caminho para uma crise de legitimidade e *auctoritas*.

Em suma, os textos expostos neste bloco demonstram que as complexidades do Principado romano serviram como critérios de julgamento para o governo de Nero. Julgamentos impostos a ele pelas fontes hostis, escritas por membros da ordem senatorial ou equestre, os quais, como vimos, se sentiram afrontados com determinadas atitudes imperiais. É justamente por isso que precisamos questionar a validade desses testemunhos, pois os seus autores, consoante Griffin (2001, p. 187-188), não estão interessados em avaliar o desempenho de Nero, ou mesmo de qualquer *princeps*, em termos institucionais. E muito menos em destacar as fraquezas de um sistema criado por um soberano tido como modelo. As visões construídas sobre Nero privilegiam somente a sua postura tirânica ou monárquica, sem levar em conta o próprio jogo político, que dependia de outras coisas que não necessariamente do caráter do imperador.

Considerações finais

Estando delineadas todas as visões do debate, algumas conclusões se impõem. Em primeiro lugar, a figura do soberano, mesmo com o passar dos anos, parece continuar contemporânea e instigadora, estimulando jornalistas, historiadores e escritores de literatura a redigirem obras que o investigam sob distintos vieses. Em segundo, por mais que os trabalhos abordem o soberano de modos diferentes, a tradição literária negativa está sempre presente, fato que corrobora a consolidação de um retrato terrível de Nero. Em terceiro lugar, as obras publicadas têm dado prioridade à reanálise dessa lenda negativa, repensando diversas tradições do passado. Isso revela que os estudiosos têm considerado, com maior precisão, as controvérsias existentes nas fontes hostis ao soberano, atentando para os julgamentos dos clássicos e para as correntes ideológicas de oposição. Talvez, essa virada tenha sido ocasionada pelo quinto simpósio da SIEN, conforme vimos na introdução do capítulo. Ou, talvez, tenha sido causada pelo próprio interesse dos historiadores, nas últimas décadas, em não esconder o véu que cobre a realidade do governo de Nero. Isso não vem ao caso. O essencial é que, cada vez mais, as difamações propagadas contra ele têm sido objetos de questionamentos.

Referências

- BEATO, J. *Nero*. Lisboa: Inquérito, 2000.
- BELCHIOR, Y. K. *Nero: bom ou mau imperador? Retórica, política e sociedade em Tácito (54 a 69 d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016.
- CARDANO, G. *Elogio di Nerone*. Rome: Salerno, 2008.
- CHAMPLIN, E. *Nero*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- CHARLES-PICARD, G. *Auguste et Néron: le secret de L'Empire*. New York: Hachette, 1962.
- CIZEK, E. L'expérience néronienne: réforme ou révolution? *Revue des Études Anciennes*, v. 84, n. 1-4, 2005, p. 105-115.
- CIZEK, E. *Néron*. Paris: Arthème Fayard, 1982.
- FANTHAM, E. The performing prince. In: BUCKLEY, E.; DINTER, M. (Ed.). *A Companion to the Neronian age*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013. p. 17-28.
- FERRERO, G. *História romana*. São Paulo: Livraria Martins, 1947.
- GRIFFIN, M. T. *Nero: the end of a dynasty*. New York: Routledge, 2001.
- HENDERSON, B. W. *The life and Principate of the emperor Nero*. London: Methuen & Co., 1903.
- LEVI, M. A. *L'impero romano*. Milão: Instituto Editorial Cisalpino, 1995.
- MALITZ, J. *Nero*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- MORDINE, M. J. Domus neroniana: the imperial household in the age of Nero. In: BUCKLEY, E.; DINTER, M. (Ed.). *A Companion to the Neronian age*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 102-117.
- PERRIN, Y. La domus aurea et l'idéologie néronienne. In : LEVY, E. (Ed.). *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome. Actes du Colloque de Strasbourg*, 1987, p. 359-91.
- ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- SCHMIDT, J. *Nero: monstro sanguinário ou imperador visionário?* Lisboa: Texto & Grafia, 2011.
- WARMINGTON, B. H. *Nero: reality and legend*. London: Chatto & Windus, 1969.
- WIEDEMANN, T. E. J. Nero. In: BOWMAN, A. K.; CHAMPLIN, E.; LINTOTT, A. (Ed.). *The Cambridge Ancient History*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 256-282.

A mulher aos olhos de Marcial*¹

Women in Martial's eyes

Mariana Beraldo Santana do Amaral da Rocha*²

Resumo: Em aproximadamente 25 por cento de seus epigramas, de mais de 1500, Marcial apresenta o gênero feminino como sujeito da narrativa epigramática; entretanto, o poeta varia o tom usado em cada personagem narrada. Ora o poeta aponta um vício, ora lança mão de temas mitológicos ou históricos, ora ecoa alguma personagem consagrada, ora alguma mulher que faz parte da vida pessoal do poeta é lembrada por ele, por exemplo. Embora apareçam em todo o *Epigrammata*, a sua maior parte está nos livros I, VIII, X, XII. Aqui, neste artigo, foram selecionados alguns tipos descritos por Marcial, tencionando-se apresentar a tradução destes em um panorama de como a mulher era vista em Roma do século I d.C.

Abstract: In approximately 25% of his epigrams, of more than 1500, Martial presents the female gender as subject of the epigrammatic narrative, however, the poet varies the tone used in each narrated character. Now the poet points out an addiction, sometimes he throws mythological or historical themes, sometimes some consecrated person echoes, sometimes some woman who is part of the poet's personal life is remembered by him, for example. Although they appear throughout *Epigrammata*, most of them are in books I, VIII, X, XII. Here, in this article, it was selected some types described by Martial, it is our aim to present the translation of these, in a panorama of how women were seen in First Century AD Rome.

Palavras-chave:

Epigrama;
Marcial;
Tipo feminino;
Literatura latina;
Tradução.

Keywords:

Epigram;
Martial;
Female type;
Latin literature;
Translation.

Recebido em: 26/12/2018

Aprovado em: 22/02/2019

*¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001.

*² Doutoranda e mestra em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sob orientação da Profa. Dra. Arlete José Mota.

Introdução

Antes de adentrarmos ao tema, é preciso que deixemos claro que nossa intenção não é tecer um longo estudo sobre o gênero na Antiguidade; para tal, recomendamos a leitura de Feitosa (2012; 2008) e Foxhall (2013), entre tantos estudiosos que se lançaram em estudar o assunto. Tencionamos, aqui, apenas apresentar, de uma maneira objetiva, um panorama sobre a mulher na Antiguidade e falar dela nos escritos de Marcial. Para isso, recorreremos aos textos dos autores citados acima, por exemplo, os textos de Feitosa (2012; 2008), como também os textos de Clark (1981) e Perrot (1989) para entender quem era essa mulher antiga; os textos de Cesila (2004) para entender quem foi Marcial; e os próprios *Epigrammata* para elencarmos os exemplos sobre o tema proposto.

Qualquer investigação histórica sobre a vida da mulher antiga envolve uma interpretação individual e muita especulação, visto que estamos tratando de desvendar um grupo social marginalizado dentro de uma sociedade essencialmente masculina. Pode-se ler sobre o costume da mulher romana, entretanto estaríamos lendo fontes históricas escritas por homens, que, ao tratar dela, falam da mulher aristocrática, de uma maneira muito fragmentada e estereotipada. O escopo é limitado, mas tentaremos, de maneira resumida, entender a mulher romana, nesta introdução.

O estudo histórico mostra a figura feminina poucas vezes em suas linhas, uma vez que privilegia a cena pública – os jogos, as guerras –, lugar sem sua interferência (PERROT, 1989). O silêncio de informações sobre o papel feminino, sobretudo na Antiguidade, conforme conta Perrot (1989), está na carência de fontes que se lembram dela; entretanto, quando o fazem, a colocam em situações de histeria e escândalo. Carpopino (*apud* FOXHALL, 2013, p. 5), estudioso francês, em 1939, publica *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, e ali divide a mulher romana em duas categorias: as fortes e virtuosas; e as vergonhosas e egoístas, cujo descontrole contribuiu para a quebra dos valores familiares romanos e abalou as bases sociais da Roma Antiga.

Quando miramos al pasado, las noticias que nos llegan son muy escasas, desarticuladas y anecdóticas, referidas en su mayor parte a mujeres del nivel social más alto y siempre de manera marginal en los textos que relatan la vida o hechos destacados de sus familiares varones (BARCELÓ, *apud* GALDUF, 2016).

Quando olhamos para o passado, as notícias que nos chegam são muito escassas, desarticuladas e anecdóticas, referindo-se principalmente a mulheres do mais alto nível social e sempre marginalmente nos textos, que relatam a vida ou os fatos dependentes de seus parentes do sexo masculino (BARCELÓ *apud* GALDUF, 2016).

O papel e o *status* da mulher no mundo romano, muitas vezes, foram obscurecidos pelo preconceito dos antigos escritores e eruditos dos séculos XIX e XX, algo que só foi corrigido com os estudiosos pós-modernistas, que se interrogam sobre o real papel da mulher em seus direitos e deveres, nas artes, ou no cotidiano. Segundo Feitosa (2008), até a década de 1960, o assunto teve pouca importância no campo dos estudos clássicos, já que o que interessava aos pesquisadores eram as cenas e guerras, exceto quando havia espaço para a mulher ilustre, não por sua importância individual, mas sim por causa da relação com algum homem poderoso. Aponta Feitosa (2008, p. 124) que:

[...] as exceções davam-se em alguns estudos relacionados às mulheres chamadas célebres, como, por exemplo, as histórias de Messalina, de Cleópatra, de Livia ou Penélope, cujo interesse estava na relação que possuíam com homens famosos ou pelo poder que detinham.

Como dito, esta visão começa a mudar com os estudos pós-modernistas, que destacavam a diversificação da sociedade e questionavam a essência masculina ou feminina. Clark (1981, p. 193) aponta que foi a partir da década de 1980 que se preocupou em estudar o real papel feminino na história, questionando-se o que esta mulher fazia durante o seu dia, além da mera preocupação com sua aparência. Esse novo olhar só foi permitido por causa da redefinição do que seria um documento histórico (FEITOSA, 2012), ou seja, os documentos escritos oficialmente, as inscrições, as imagens, as estátuas, os túmulos e muitos outros vestígios históricos, que lançam mão do fazer histórico e de desvendar a mulher na Antiguidade.

Assim, visto que a mulher, nos tempos atuais, tem papel ativo dentro da sociedade, tendo destaque no mercado de trabalho, na universidade, e está sempre em busca de maior liberdade, igualdade e representatividade, os estudos do seu lugar na História se imbuem desse olhar libertador para encontrar o verdadeiro espaço da mulher dentro das relações entre os gêneros e o poder exercidos entre eles (FEITOSA, 2012).

Sobre os novos estudos, contam Santiago e Feitosa (2011, p. 30) que:

Nas últimas décadas do século XX, uma ampla variedade de temas então pouco comuns nos estudos acadêmicos, como a família, a mulher, o marginal, o imaginário, a sexualidade, a infância, o operário e o negro, dentre diversos outros, passaram a atrair a atenção dos pesquisadores de diferentes áreas como a Antropologia, a História, a Ciências Sociais e a Sociologia. Essas novas abordagens são marcadas por questionamentos e movimentos sociais e culturais que provocaram alterações nas relações de trabalho e de gênero, na participação política, nas disputas étnicas e, de modo marcante, nos padrões familiares.

Agora voltemos os nossos olhos para o Império Romano, que desde o seu início era uma miscelânea de gentes. Ali, poderíamos encontrar os próprios romanos, nascidos na *Urbe*, gregos, egípcios, germanos, entre tantos povos moradores da *Vrbs*, mediante ao espírito conquistador de Roma, acarretando uma soma de etnias, religiões, idades, sexo, profissões, idiomas, escondidos sob a alcunha de povo romano. E mesmo em uma sociedade essencialmente patriarcal, em que o homem monopolizava as relações públicas, os cargos políticos, e a família vivia sob o juízo do *paterfamilias*, a mulher teve papel relevante dentro da sociedade romana (FEITOSA, 2008). A seguir, passamos a conhecer quem era essa mulher romana.

Clark (1981, p. 194-197) aponta que esta sociedade era numericamente masculina, uma vez que muitas famílias cometiam o infanticídio quando se nascia mais meninas que meninos, ou quando a criança nascia com alguma deformidade. Podemos considerar também a complicação no parto, em que a menina morria ao parir por causa das infecções, dos nascimentos difíceis, ou porque era muito jovem para ter engravidado. Ainda havia casos de desnutrição, que, para reverter essa situação, muitas mães entregavam seus filhos para serem escravos ou trabalhar com prostituição.

A cidade não se empenhava em educar a menina romana. Para ela, estava destinado o casamento se tivesse sorte. A menina nobre poderia se casar muito jovem, assim que iniciasse a sua puberdade, com apenas 12 anos de idade; a de classe mais baixa, um pouco mais velha. À medida que a menina crescia, ela era preparada e educada para servir primeiro ao seu pai (*potestas*) e depois ao seu marido (*manus*). O pai negociava o futuro casamento, ela era negociada entre 12 e 18 anos, e seu marido tinha entre 30 a 40 anos, um homem mais velho daria à moça uma segurança de vida. A menina mais rica poderia ser educada na arte, ou na dança, por exemplo, e também era preparada para comandar a sua casa, aprendia a fiar, administrar os escravos, cuidar do orçamento familiar, para assim se tornar uma futura matrona.

Diz Shelton (1988. p. 37) sobre o assunto:

The Romans entered upon marriage at a very young age; both partners might be in their teens at the time of marriage. It was not, however, unusual for a girl in her early teens to be married to a man considerably older than herself who had already been "married once or twice before". Some girls were even married before they reached puberty.

Os romanos entraram em casamento muito cedo; ambos os parceiros podem estar na adolescência no momento do casamento. Não era, no entanto, incomum para uma menina, em seu início de adolescência, se casar com um homem consideravelmente mais velho que ela, que já tinha sido "casado uma ou duas vezes antes". Algumas meninas se casavam antes de chegarem à puberdade.

A sociedade esperava que essa menina guardasse sua castidade e sua reputação para o casamento. A virgindade e a pureza sexual eram qualidades valorizadas e consideradas vitais para a estabilidade da família e do Estado. O imperador Augusto introduz a *Lex Papia Poppaea*, que recompensava a mulher pelo casamento e pela maternidade, mas também penalizava o jovem que cometesse adultério e não se casasse. Entretanto, também foi dado o direito do divórcio para a mulher: por exemplo, Lúvia, esposa de Augusto, era uma mulher recém-divorciada quando se casou com o *princeps*.

O casamento era dado pela lei e pela religião – *justum matrimonium* – em uma cerimônia solene, onde ocorria a transferência de seu controle do pai para o marido. A mulher poderia recusar o casamento, uma vez que fosse mostrado o provável caráter vil do futuro noivo. A moral do casamento foi perdendo força ao longo do tempo, a ponto de ter, na cidade, inúmeras leis para reverter o desgaste deste, como a *Lex Julia de Adulteriis Coercendis* – a lei punia o adultério com o banimento. Os culpados eram enviados para diferentes ilhas e parte de suas propriedades era confiscada; os pais eram autorizados a matar a filha e o seu amante; o marido poderia matar os amantes e era obrigado a se divorciar da mulher adúltera, por exemplo.

A mulher abastada tinha como principal trabalho, como dito anteriormente, administrar seu grande lar, todas as propriedades e seus escravos, além disso recebia convidados, clientes. Quando Ovídio foi exilado por Augusto, em 8 d.C, deixou sua esposa como responsável em manter a casa da família, de onde provinha o seu sustento. O poeta expressa sua admiração à mulher em algumas linhas escritas em seu exílio (CLAASSEN, 2009, p. 179). Apesar de que, por direito, não tivesse voz, a mulher de classe abastada exercia alguma influência política dentro do âmbito privado, ela poderia patrocinar uma construção pública, um jogo, um artista e ainda gerenciava os negócios e a propriedade da família. A mulher abastada era criada para administrar sua casa, aprendia a ler, a escrever e estudava filosofia, não sendo esperado dela que falasse em público, nem que entrasse para as forças armadas. Cornélia Metela, a jovem esposa de Pompeu, quando morreu, foi distinguida por sua musicalidade e seu vasto conhecimento em geometria, literatura e filosofia (LIGHTMAN; LIGHTMAN, 2008, p. 94).

A mulher era obrigada, legalmente, a ter alguém que defendesse os seus interesses, as únicas exceções eram as mulheres que tinham três filhos, as libertas com quatro filhos, ou as virgens vestais, que poderiam cuidar de suas finanças. Mas há relatos que havia a mulher que administrava suas próprias finanças, possuía negócios, propriedades, por razão da morte de seu *paterfamilias* ou era divorciada. A esposa de Cícero, Terênci, possuía muitas terras em seu nome e uma renda anual considerável, além de algumas terras públicas e uma vila (LIGHTMAN; LIGHTMAN, 2008, p. 308-309).

Já a mulher de classe baixa – a livre, a liberta, ou a escrava –, se sobrevivesse às intempéries durante seu nascimento – poderia ser vendida como escrava ou prostituta –, poderia também trabalhar como empregada doméstica, dama de companhia, ou amante de seu senhor. Se tivesse alguma habilidade, trabalharia como cabeleireira, costureira, tecelã, perfumista, secretária, em pequenas fábricas ou em lojas domésticas, junto ao seu marido, vendendo legumes ou assando tijolos, limpando os quartos de um cortiço, carregando água, etc. Ainda poderia trabalhar nos bordéis ou tabernas pela cidade, servindo aos homens, cantando, dançando, atuando, como a famosa Cytheris (LIGHTMAN; LIGHTMAN, 2008, p. 101-102), amante de Marco Antônio, que jantou com Cícero em uma ocasião.¹ Também poderia trabalhar como ama de leite, babá, parteira, embora não adquirisse *status* social por isso. Ainda havia aquela que tinha aptidão para música e desenho (CLARK, 1981, p. 197-200). Assim, a mulher romana – tanto aquela mais abastada quanto a de classe mais baixa – não ficava apenas confinada em casa, dedicada apenas ao seu lar, tecendo e administrando a casa e os escravos, ela possuía uma vida ativa dentro da sociedade romana.

Gastón Boissier (1898, p. 96) aponta que:

One of the most curious characteristics of that age, was that the women appear as much engaged in business and as interested in speculations as the men. Money is their first care. They work their estates, invest their funds, lend and borrow.

Uma das características mais curiosas daquela época era que as mulheres pareciam tão engajadas nos negócios e tão interessadas em especulações quanto os homens. O dinheiro é seu primeiro cuidado. Elas trabalham suas propriedades, investem seus fundos, emprestam e pedem emprestado.

A mulher solteira também podia competir como atleta nos jogos e frequentava academias, lutava como os gladiadores. Ela também poderia se lançar a escrever. Por exemplo, são creditados à Sulpícia seis poemas curtos incluídos no *corpus* da poesia de Tibulo.² Acreditamos que Sulpícia foi uma das poucas mulheres que se lançaram na literatura, mas o fato carece de mais informações, uma vez que alguns estudiosos atribuem a autoria destes poemas ao próprio Tibulo. A mulher romana também foi retratada na literatura, aparecendo como destaque nas comédias, na sátira, ou na poesia. Por exemplo, Catulo dedica alguns poemas à sua amada Lésbia. Neles, podemos ver a evolução de seu romance com a amante, o caso acaba mal e as declarações de amor catulianas se transformam em ataques à amada. Ovídio, em *Ars Amatoria*, adota o gênero da poesia

¹ Conforme nos conta Cícero (*Ad fam.* IX, 26; *Phil.* II, 69).

² A autora é mencionada por Marcial nos epigramas X, 35 e X, 38.

didática e oferece algumas instruções para a mulher romana sobre a arte da conquista amorosa. Quintiliano (*Institutio oratoria*, I, 1, 6) cita algumas mulheres notáveis. Marcial e Juvenal, por exemplo, denunciam os vitupérios femininos.

Ainda havia, em Roma, aquela que possuía voz ativa como oradora, por exemplo, Amaesia Sentinas, em 77 a.C., falou em sua própria defesa e foi absolvida depois de um curto julgamento, por conta de todo o seu discurso eloquente (Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, VIII, 3, 1). Embora uma mulher não advogasse em público, o exemplo acima sugere que a mulher praticava sua oratória em âmbito familiar. Hortêncio, em 42 a.C., realizou um importante discurso no Fórum, desafiando a proposta de taxar a riqueza das mulheres mais ricas, a fim de financiar a guerra contra os assassinos de César. O sistema político romano era exclusivamente masculino, a mulher era impedida de votar, e inadequada para participar do âmbito político. No entanto, a mulher da elite tinha poder de influenciar as decisões de seu marido, assim exercendo certo poder no mundo político, podendo até ser considerada como ameaça ao governo masculino. Uma mulher notável foi a imperatriz Lívia, esposa de Augusto, já citada nas páginas acima, que, no início do Império Romano, atuou como fiel conselheira do *princeps*. Houve aquelas que tentaram derrubar os imperadores romanos, Messalina conspirou com Caio Sílio para derrubar o imperador Cláudio, seu marido, por exemplo. Também pouco se sabe sobre a mulher no exército romano, mas podemos dizer que as esposas e filhos dos centuriões viviam com eles nas fronteiras e províncias. A coluna de Trajano retrata suas mulheres entre os soldados, realizando oferendas em uma cerimônia religiosa militar.

A mulher participava ativamente da vida religiosa da *Urbe*. Alguns rituais eram realizados especificamente por/para ela, como o ritual da *Bona Dea* – deusa da fertilidade e virgindade, venerada pelas matronas romanas. Ela também poderia ser sacerdotisa da deusa Ceres – deusa das plantas, dos grãos, da maternidade. Os *ludi ceriales*, jogos em sua homenagem, foram instituídos no século III a.C. e eram realizados durante o mês de abril –; ou ainda da deusa Vesta – personificação do fogo sagrado, da pira doméstica e da cidade. A vestal possuía *status* público e alguns privilégios da sociedade romana, sendo ela emancipada da autoridade paterna. Além disso, era liberada de ter filhos e se casar, devido ao seu voto de castidade. Entretanto, ela não poderia fazer sacrifícios de animais e nem rituais públicos.

A mulher mais rica possuía algum cuidado com sua aparência, principalmente com os cabelos – estes eram elaborados, com todo tipo de enfeites –, usava brincos, pulseiras, colares e se vestia com longos vestidos, combinando com um manto bordado das cores mais diversas, que era feito de seda, linho ou lã. As divorciadas e meretrizes usavam apenas a toga volumosa, possibilitando a identificação do grupo social ao qual pertenciam –

levando em consideração o tamanho ou a cor. Em público, a mulher cobria a cabeça com o *pallium*, colocado sob a *stola*, que era um vestido longo, plissado, usado sobre uma túnica, que, geralmente, tinha mangas compridas. Para o seu rosto, usava maquiagem com base de lanolina, retirada da lã virgem, os olhos eram pintados com alguns minerais, dando algum brilho a ele. Ela ainda se banhava em perfumes e unguentos. Em *Ars Amatoria*, livro III, por exemplo, Ovídio aconselha a mulher a se arrumar e a se pentear. O autor ainda, em *Medicamina Faciei Feminae*, fala mais sobre os cuidados femininos, e defende o uso, por parte da mulher, de todo tipo de cosméticos.

Para se divertir, a mulher podia debater no fórum, nos *ludi*, participar de corridas de biga, ir ao teatro, ou até mesmo participar dos jantares. Muitos generais romanos levavam suas esposas para as campanhas militares: conta-se que o imperador Cláudio nasceu na Gália por esse motivo. Algumas mulheres viajavam durante o verão, visto que Roma era muito quente nesta época; ou viajavam para participar de cerimônias religiosas ao redor do Império.

A seguir, apresentaremos algumas informações importantes sobre a vida e obra de Marcial, os pormenores do gênero escolhido por ele e de seu conjunto epigramático. Nas páginas seguintes, conheceremos alguns exemplos das mulheres em Marcial. Cabe lembrar que as traduções são de nossa autoria, como também os comentários pertinentes.

Marcial: o homem dos epigramas

O que conhecemos sobre o poeta Marco Valério Marcial deriva de seus epigramas (CESILA, 2004, p. 29), exceto o anúncio de sua morte – dado por Plínio, o Jovem (*Epistularum Liber Tertius*, III, 21). Tomando por base o seu livro X, que foi publicado entre 95 e 98 d.C., no epigrama X, 24,³ Marcial diz que está comemorando seu quinquagésimo sétimo aniversário e que nasceu em Março, suponhamos então que tenha nascido em 39/40 d.C., sob o reinado de Calígula ou Cláudio. O poeta nasce em Bilbilis, na Espanha Terraconense, e seus pais são Fronto e Facila, como conta em V, 34.⁴ E chega a Roma no ano de 64 d.C., movido pelo

³ No original: "Natales mihi Martiae Kalendae, / lux formosior omnibus Kalendis, / qua mittunt mihi munus et puellae, / quinquagésima liba septimamque / vestris addimus hanc focis acerram. / his vos, si tamen expedit roganti, / annos addite bis precor novenos, / ut nondum nimia piger senecta, / sed vitae tribus areis peractis / lucos Elysiae petam puellae. / post hunc Nestora nec diem rogabo". Tradução nossa: «As calendas de março nas quais eu nasci, / dia formosíssimo de todos os meses, / quando as meninas enviam presentes a mim, / é a quinquagésima sétima vez / que unimos em seu altar de incenso. / Se convier a quem roga, a tantos anos, / adicionem mais dezoito, peço, / para que a velhice não seja preguiçosa em demasia, / mas cumpridas as três fases da vida, / suplique à virgem Elísia, os sacros bosques. / Não rogo um dia a mais que os de Nestor».

⁴ No original: "Hanc tibi, Fronto pater, genetrix Flaccilla, puellam/ oscula commendo deliciasque meas". Tradução nossa: "A esta menina recomendo, Frontão, pai e Flacila, mãe, os meus beijos e carinho".

relativo sucesso que seus conterrâneos, como Sêneca e Lucano, adquiriram na cidade. Ao chegar, Marcial fica sob a proteção do Círculo de Sêneca.

O poeta fez muitos amigos influentes em Roma – e inimigos também –, e, para eles, dedicava alguns de seus escritos. Aos imperadores Tito e Domiciano, dedicou seu *Liber Spectaculorum* (em 80 d.C.), obra na qual narra os cem dias da inauguração do oponente Coliseu. Em troca, recebeu deles *ius trium liberorum*, apesar de não ter filhos – privilégio dado ao cidadão romano que teve pelo menos três filhos. Com o passar do tempo, tal privilégio era concedido como recompensa por boas obras em geral. Justiniano o revogou em 534 d.C. – e lhe foi conferida a ordem equestre, títulos dados por Tito e mantidos por Domiciano. Aos poucos, o poeta sente falta de sua terra natal, Roma não tinha mais atrativos que o prendesse. Desiludido, regressa a Bilbilis por volta do ano 98/99. Lá, o poeta encontrou ajuda em uma espécie de patrona, Marcela, que lhe oferece uma propriedade rural. A sua morte ocorre em 103/104, em Bilbilis.

Marcial se lançou a escrever exclusivamente o gênero epigramático. Amaral (2017, p. 87) diz que “o epigrama grego antigo (datado do século VIII a.C.), devido ao seu caráter de inscrição, se encontrava no limiar entre o documento e a poesia”, visto que seria o ato de inscrever sobre uma superfície de pedra, como as feitas em lápides, monumentos; ou metal, como em estátuas e troféus. A métrica utilizada para escrever era o hexâmetro; mais tarde, este é substituído pelo dístico elegíaco, em uma aproximação à elegia. A maior parte das inscrições não possuía assinatura de seu autor, uma vez que tinha função apenas de informação, documento: o anonimato destas inscrições pode ser justificado pela função prática de inscrição, o que não requeria do autor a declaração de sua identidade.

Segundo López Férez (1988, p. 842), as mais antigas inscrições desse tipo datam do século VIII a.C. e são compostas por versos em hexâmetros, mas o dístico elegíaco, segundo o autor, acabou por se tornar, com o tempo, o metro típico desses epitáfios e ex-votos. Com as guerras Médicas, já no período clássico grego, essas inscrições tornaram-se mais numerosas em razão das homenagens prestadas nos túmulos dos soldados mortos nos combates e nos troféus ofertados aos guerreiros vencedores. O autor do primeiro epigrama conhecido viveu provavelmente nessa época: Íon de Samos, que compôs os versos inscritos na estátua consagrada por Lisandro quando da tomada de Atenas (CESILA, 2004, p. 25).

O epigrama esteve por um bom tempo na “clandestinidade” dos gêneros, já que era considerado como gênero menor, não precisando de uma coletividade para ser lido e por conta do material que era escrito, distante das grandes performances da poesia à época, diante de uma plateia. A transição das pedras para as páginas ocorre durante o século IV a.C. No século V a.C., com os poetas helenistas, o epigrama se converte, enfim, em gênero poético, e também o seu leque temático se afasta dos assuntos bélicos para os

temas mais poéticos. Os poetas helenistas trazem para o gênero toda a engenhosidade, agudeza e brevidade, que mais tarde seriam características primordiais do gênero, junto ao caráter picante, jocoso e mordaz.

Com o passar das pedras para a página, o epigrama “ganha asas” e avança além do mundo grego, chegando ao seu novo lar: Roma. Dos autores arcaicos, pouca coisa restou, entretanto o maior exemplo seguido por Marcial, apesar de não escrever somente o gênero epigramático, foi Catulo. Em seu primeiro momento, o epigrama romano ainda manteve os temas do epigrama arcaico grego: ex-votos, epitáfios. Com o passar do tempo, o texto epigramático passa a ter como tema os prazeres da vida, torneado pelo humor e o sarcasmo – características típicas do gênero. Logo, para os romanos, o texto epigramático representava quaisquer tipos de inscrições breves de temas habituais, como também, os pequenos poemas de circunstância, e a introdução de matizes obscenos e licenciosos. Outra característica importante, presente desde Lucílio, poeta grego que produziu alguns epigramas, era narrar todo tipo de defeito físico, com a intenção de desmascarar o vício humano, assim como Marcial, terminando com o final inesperado.

Voltemos a Marcial. Podemos dizer que sua obra é multifacetada, e visa a atacar os vícios romanos. Para isso, o poeta não usa o verdadeiro nome de seus personagens, recorrendo ao uso de nomes fictícios que tivessem algum significado dentro do contexto epigramático. Entretanto, quando o poeta se lançava a homenagear/bajular alguém, usava o nome real do personagem, buscando obter alguma recompensa ou apoio. Nos textinhos de Marcial, encontramos ironia, humor, mordacidade, brevidade, agudeza, todos os elementos tipicamente epigramáticos. Acompanhando uma ordem de publicação, logo após o *Liber Spectaculorum*, o poeta publica, entre 83/84 d.C., os *Xenia* (livro XIII), que acompanhavam os pequenos presentes ofertados na Saturnália. No ano seguinte, 85 a.C., publica os *Apophoreta* (livro XIV), 223 textinhos, que tratavam sobre os alimentos ofertados e consumidos durante os festejos da Saturnália. A partir de 86 d.C., Marcial publica o *Epigrammata*, conjunto de seus 12 livros. Os livros I e II foram publicados em 86 d.C.; o livro III, no final de 87 d.C.; o IV, em 89 d.C.; livro V, em dezembro de 90 d.C.; em 91 e 92 d.C., os livros VI e VII, respectivamente; livro VIII, em 94 d.C.; em 95 d.C., publica o livro IX; a primeira edição do livro X é publicada em 95 d.C.; e a segunda edição em meados de 98 d.C.; em 96 d.C., o livro XI; por fim, entre 101/102 d.C., o livro XII.

Em diversos momentos, os escritos de Marcial vão de um humor pastelão para a mordaz caricatura; a indignação sobre determinado assunto; perpassando por algumas homenagens aos amigos, ao imperador, por exemplo, e apresentando, não importando o tom de suas letras, um olhar crítico sobre a sociedade romana dos fins do século I d.C. Em muitos, se queixa de seus patronos, dos parques jantares, da sua condição de *cliens*,

do labor literário; também o poeta descreve os avarentos, os bêbados, os bajuladores, as casamenteiras, as prostitutas, os vaidosos. O leitor é apresentado a um espiral de vivacidade, em uma realidade quase palpável da Roma daquele tempo.

Marcial entre as mulheres de seus livros

Dos mais de 1500 epigramas escritos por Marcial, aproximadamente, em 25 por cento, o tema principal é o gênero feminino. Entretanto, o poeta varia o tom usado em cada personagem narrada, ora com candura, ora com doses de deboche, ora com indignação. Marcial aponta o vício, lança mão das personagens mitológicas e históricas, homenageia as mulheres participantes de sua vida. A maior parte desses epigramas se encontra nos livros I, VIII, X e XII. Embora muitos de seus textos indiquem uma descrença cínica no caráter das mulheres, outros ainda provam que ele pode reverenciar a mulher respeitosa e cortês. A seguir, apresentaremos alguns exemplos selecionados para que possamos apresentar o leque das mulheres em Marcial.

Dos vícios mencionados por Marcial, o mais numeroso é o que se enquadra na categoria da promiscuidade, em especial a adúltera ou a prostituta. Neste último caso, por exemplo, Marcial apresenta a prostituta como aquela que joga com o homem, que joga por diversão, por causa de um pagamento. Em maior número, dentro deste grupo, temos as esposas infiéis. Em I, 74, Paula nega que um rapaz é seu amante e Marcial a questiona quanto a isso.

I, 74

Moechus erat: poteras tamen hoc tu, Paula, negare.
Ecce vir est: numquid, Paula, negare potes?

Ele costumava ser seu amante: mas você poderia negar isso, Paula.
Olha agora, ele é seu marido: você pode negar agora, Paula?

Já em I, 68, conhecemos Névia e Rufo. Nos primeiros três versos, Marcial descreve a paixão insana de Rufo. Ele está completamente apaixonado por Névia. Para ele, existe apenas ela como mulher solteira, ele não consegue pensar em mais nada. O cúmulo de sua paixão doentia se dá quando Rufo escreve uma mensagem ao pai, mas na verdade escreve uma declaração para a amada. Nos dísticos finais, Marcial mostra a frieza de Névia em direção à paixão de Rufo. Marcial precisa intervir na narrativa do epigrama. O poeta diz a Rufo que há outras mulheres ao seu redor e se Névia não o quer, talvez tenha quem queira.

I, 68

Quidquid agit Rufus, nihil est nisi Naevia Rufo.
 Si gaudet, si flet, si tacet, hanc loquitur.
 Cenat, propinat, poscit, negat, innuit: una est
 Naevia; si non sit Naevia, mutus erit.
 Scriberet hesterna patri cum luce salutem, 5
 'Naevia lux' inquit 'Naevia lumen, have.'
 Haec legit et ridet demisso Naevia vultu.
 Naevia non una est: quid, vir inepte, furis?

Haja o que houver, não há ninguém como Névia para Rufo
 Se alegre, se triste ou silencioso, ele fala.
 Janta, brinda, requer, nega, anui: não havendo Névia. Emudece.
 Ontem ao amanhecer, escreveu a saudação para o pai:
 'Névia, luz – disse – Névia, meu sol, oi.'
 Ela leu e riu de cabeça baixa.
 Névia não é a única: Homem Inepto, porque se enfurece?

O engano feminino também faz parte da invectiva nos escritos de Marcial. A quantidade de textos sobre isso revela a proximidade com a promiscuidade e o envolvimento com perversidade sexual e manipulação. Marcial deixa evidente o quanto é agradável, para ele, ser enganado por uma mulher, principalmente ser enganado por sexo, mesmo com todo senso de humor de suas linhas. Vejamos o epigrama III, 90: Gala tenta manipular o poeta com a sua feminilidade. O poeta não está para os sentimentalismos femininos, ele não consegue decifrar os caprichos da mulher.

III, 90

Volt, non volt dare Galla mihi; nec dicere possum,
 quod volt et non volt, quid sibi Galla velit.

Quer, ou não quer, Gala, dar para mim. Não posso dizer
 quando quer ou não quer, para si, Gala.

Gala reaparece em IV, 38, em mais um dístico elegíaco. Ela sempre aparece para atormentar o poeta: ela não diz não e também não lhe concede nada (IV, 71). Marcial a apresenta como sua amante (III, 51), mas também é uma ninfomaníaca (II, 34; IV, 58), uma prostituta (IX, 4). O poeta adverte o que pode acontecer se a mulher recusar os seus avanços, ele pede que Gala não o negue por muito tempo, mesmo que se satisfaça com a tortura, porque o amor todo que o poeta diz sentir poderá acabar.

IV, 38

Galla, nega: satiatur amor nisi gaudia torquent:
 sed noli nimium, Galla, negare diu.

Gala nega: satisfaz o amor que não tortura.
Porém, Gala, não negues por muito tempo.

Outro vício exemplificado pelo poeta é o de beber excessivamente. O poeta, na maioria dos textos, narra o consumo exacerbado da bebida e suas consequências, e também nomeia e apresenta alguns de seus bêbados no epigrama I, 28, no qual ele nos conta que Acerra não bebe apenas de noite, e, sim, ela é uma alcoólatra, bebe desde o amanhecer. A prova disso? Ela exala o cheiro do álcool, que, por falta de higiene, prolifera.

I, 28

Hesterno fetere mero qui credit Acerram,
fallitur: in lucem semper Acerra bibit.

Aquele que acha que Acerra fede vinho azedo de ontem
está errado: Acerra sempre bebe até o amanhecer.

Marcial zomba dos feitos fúteis do alcoólatra em disfarçar o cheiro da bebida por meio de perfumes. Em V, 4, conhecemos Myrtale, que mascara o odor do álcool com folhas de louro em demasia e ainda o mistura com a bebida, mas o truque não causa efeito e sim chama a atenção, já que sua aparência a denuncia – *Hanc tu rubentem prominentibus venis*. A engenhosidade fica por conta do uso de *bibere* em relação às folhas de louro, para enfatizar o problema alcoólico de Myrtale, o leitor espera que o poeta usasse o verbo que indicasse a ação de mastigar e não de beber, acarretando a graça do epigrama.

V, 4

Fetere multo Myrtale solet vino,
sed fallat ut nos, folia devorat lauri
merumque cauta fronde, non aqua, miscet.
Hanc tu rubentem prominentibus venis
quotiens venire, Paule, videris contra, 5
dicas licebit "Myrtale bibit laurum."

Myrtale costuma feder muito a vinho,
mas para nos enganar, devora folhas de louro
e mescla o vinho com a cauta folha, e não com água.
Ela vermelha, com as veias saltando,
Paulo, sempre, que a vires vir,
podes dizer: 'Myrtale bebeu louro'.

Os escritos de Marcial são espaço para falar de tudo e de todos. O poeta aponta o vício, elogia quem é para se elogiar/bajular, mas tem predileção em falar sobre os defeitos físicos, não importando ser homem ou mulher. Marcial apresenta, em II, 33, um poema

em hendecassílabo, com temática obscena. O poeta escreve um insulto à aparência física de Filênis, que pode ser indicado pelo uso do verbo *fellatio*. Além disso, o poeta não quer que ninguém a beije, pois é uma mulher pouco – ou nada – atraente. Logo nos primeiros versos, em um jogo de pergunta e resposta, Marcial a descreve como calva, ruiva e vesga. Filênis ainda é comparada ao órgão sexual masculino. Marcial, ao comparar, indica o ato praticado pela personagem também: ela é feia de corpo, mas sabe satisfazer alguém.

II, 33

Cur non basio te, Philaeni? calva es.
Cur non basio te, Philaeni? rufa es.
Cur non basio te, Philaeni? lusca es.
Haec qui basiat, o Philaeni, fellat.

Por que não te beijo, Filênis? Você é calva.
Por que não te beijo, Filênis? Você é ruiva.
Por que não te beijo, Filênis? Você é vesga.
Quem beija essas coisas, oh Filênis, até chupa!

Já em III, 8, Marcial nos apresenta Taís, personagem recorrente em muitos epigramas. Neste, Quinto está apaixonado por Taís. Marcial parece incrédulo, Taís é vesga. Entretanto, o poeta revela a deformidade do amado também: se Taís tem apenas um olho, Quinto não tem os dois.

III, 8

"Thaida Quintus amat." "Quam Thaida?" "Thaida luscam."
Vnum oculum Thais non habet, ille duos.

Quinto ama Taís. Que Taís? Taís a vesga.
Falta um olho na Taís, a ele, os dois.

Em I, 19, Élia é uma mulher desdentada. Se repararmos na estrutura do epigrama, Marcial construiu uma linha para cada dente perdido, em dois dísticos: uma para cada tosse que expelle dois dentes de cada vez. No final, Marcial, carregado de ironia, diz que ela pode tossir o quanto quiser, não terá perigo de cair nenhum de seus dentes, porque todos já caíram.

I, 19

Si memini, fuerant tibi quattuor, Aelia, dentes:
expulit una duos tussis et una duos.
Iam segura potes totis tussire diebus:
nil istic quod agat tertia tussis habet.
Se me recordo, tinhas quatro dentes, Élia:
tossiste de uma vez e expeliu dois, e outra vez, mais dois.

Fique tranquila, agora podes tossir por todo dia,
 não fará nada uma terceira tosse.

Em contrapartida, temos os epigramas que tratam da vaidade feminina. Marcial vitupera o uso excessivo e artificial dos cosméticos. Leiamos o epigrama III, 55, Gélia tem costume de se perfumar em excesso. Marcial, movido por seu sarcasmo, diz que o seu cachorro pode cheirar melhor que Gélia.

III, 55

Quod, quacumque venis, Cosmum migrare putamus
 et fluere excusso cinnama fusa vitro,
 nolo peregrinis placeas tibi, Gellia, nugis.
 Scis, puto, posse meum sic bene olere canem.

Qualquer que seja o lugar por onde se ande, Cosmo, creio ali passou,
 e agitada no ar, a canela exala no frasco entornado,
 não quero que te agrades, Gélia, as exóticas ninharias.
 Eu acho que sabes que até o meu cão pode cheirar bem.

Em IX, 62, Marcial quer dizer que Filênis tenta disfarçar o seu forte cheiro vestindo a mesma roupa durante o dia inteiro – *et nocte utitur et die* – tingida de púrpura, que era sinal de alto nível social, uma vez que era um tecido mais caro, através do *murex*, um tipo de molusco. Filênis não tem poder nenhum na sociedade, ela não se veste com aquela cor porque quer, é porque quer esconder seu fedor.

IX, 62

Tinctis murice vestibus quod omni
 et nocte utitur et die Philaenis,
 non est ambitiosa nec superba:
 delectatur odore, non colore.

Por toda aquela roupa tingida de múrice,
 Filênis usar de dia e de noite,
 não é ambiciosa e muito menos soberba:
 lhe dar prazer o fedor e não a cor.

Marcial não apenas ataca ao gênero feminino. O poeta reconhece as mulheres que foram importantes em sua vida, ou que tiveram destaque na história, mitologia ou literatura. Em V, 34, Marcial lamenta a morte da pequena Erócio, uma escravinha de sua casa. Aqui, o poeta pede que a terra lhe seja leve e que seus pais cuidem dela.

V, 34

Hanc tibi, Fronto pater, genetrix Flaccilla, puellam
 oscula commendo deliciasque meas,
 parvola ne nigras horrescat Erotion umbras
 oraque Tartarei prodigiosa canis.
 Impletura fuit sextae modo frigora brumae, 5
 vixisset totidem ni minus illa dies.
 Inter tam veteres ludat lasciva patronos
 et nomen blaeso garriat ore meum.
 Mollia non rigidus caespes tegat ossa nec illi,
 terra, gravis fueris: non fuit illa tibi. 10
 A esta menina recomendo, Frontão, pai e Flacila, mãe,
 os meus beijos e carinhos,
 que a pequenina Erócio não tema as negras e estupidas
 sombras e a boca do cão do Tártaro.
 Completaria o frio de seis invernos,
 se ela tivesse vivido mais seis dias.
 Que jovial brinque entre os patronos tão velhos
 e o meu nome murmure gaguejando.
 Que um solo rígido não cubra os ossos delicados,
 que não seja para ela, ó terra, um peso: ela não o foi para ti.

Marcial dedica alguns de seus escritos também à esposa devotada. Em IV, 75, conhecemos Nigrina, uma esposa exemplar. Nigrina é feliz por fazer seu esposo feliz, Marcial a descreve como a maior entre todas as noras latinas, e a mostra como uma mulher generosa. Ao contrário das mulheres romanas que usam de suas heranças para serem independentes de seus maridos, Nigrina junta seus bens com os bens de seu marido. Marcial recorre à mitologia ao citar Evadne e Alceste,⁵ que se sacrificaram por seus maridos, colocando Nigrina em lugar de destaque, uma vez que não precisou morrer para provar o seu amor, ela o provou em vida.

IV, 75

O felix animo, felix, Nigrina, marito,
 atque inter Latias gloria prima nurus:
 te patrios miscere juvat cum conjuge census,
 gaudentem socio participique viro.
 Arserit Euhadne flammis injecta mariti, 5
 nec minor Alcestin fama sub astra ferat;
 tu melius. Certo mervisti pignore vitae
 ut tibi non esset morte probandus amor.

Ó feliz Nigrina, feliz pelo ânimo do marido,
 glória maior entre as noras latinas:
 agrada-te unir os bens paternos com os bens do cônjuge,
 do homem que participa e do sócio desfrutando.
 Arda Evadne na pira do marido lançado,
 e Alceste eleve aos céus não a menor fama;

⁵ A primeira era esposa de Capaneu. Ela jogou-se na pira crematória do marido, morto na expedição dos Sete Contra Tebas. A segunda morre no lugar de seu marido, Admeto.

tu, a melhor. Com o penhor, da vida ganhas
não ter que provar o amor com a morte.

Marcial não só dedica muito de seus escritos aos personagens nomeados por meio de nomes fictícios, como também dedica alguns às suas leitoras. Em III, 86, Marcial, jocosamente, adverte as meninas castas quanto à leitura de seus livros, eles não são para elas, uma vez que possuem falta de decência e uma linguagem pouco vulgarizada.

III, 86

Ne legeres partem lascivi, casta, libelli,
praedixi et monui: tu tamen, ecce, legis.
Sed si Panniculum spectas et, casta, Latinum,
non sunt haec mimis improbiora, lege.

Não leias as parte lascívia do livrinho, casta menina,
eu disse e adverti: tu, contudo, lê.
Mas se assistes Panículo e Latino, casta menina,
eles não são mais ímprobos que os mimos, lê.

Considerações finais

Dado o exposto, este artigo, no primeiro momento, se valeu de um pequeno resumo sobre a figura feminina dentro da sociedade romana. Assim, após a leitura da introdução, podemos dizer que a mulher, mesmo sendo dona de seu lar e obediente ao seu marido, usufruía de certas liberdades e privilégios.

Antes de conhecermos a mulher em Marcial, voltamos os nossos olhos para conhecer os pormenores do homem por detrás dos textos apresentados nas linhas seguintes. Assim, apresentamos algumas informações sobre a sua vida, sobre o conjunto de sua obra e concluímos que todos os seus epigramas são dotados de uma fabulosa variedade temática, em que o poeta soube transmitir cada espaço de Roma: dos banquetes suntuosos, as ruelas, os banhos, caricaturando uma sociedade multifacetada, em suas linhas vivas e palpáveis, na qual o leitor se sente o próprio romano de fins do século I d.C.

Sabemos que a maior parte da obra marciálica tinha como mote principal a demonstração dos vícios, e a mulher não fugia de ser vituperada pelo poeta. Suas penas não pouparam em falar de todo tipo de comportamento feminino. Nestas linhas, apenas pudemos conhecer alguns desses casos, como as mulheres ligadas à promiscuidade, as bêbadas, as que tinham algum defeito físico, por exemplo. Mas também podemos ver que Marcial soube dar o devido valor, por exemplo, à esposa devotada e às mulheres que fizeram parte de sua vida pessoal, como Erócio, sua escravinha.

Referências

Documentação primária

- CICERO. *Epistolae ad familiares*. Edited by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- CICERO. *Philippics*. Translated by Gesine Manuwald. London: Walter de Gruyter, 2007.
- QUINTILIAN. *The instituto oratoria*. Translated by H. E. Butler. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- VALERIUS MAXIMUS. *Memorable doing and sayings*. Edition and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- OVID. *Ars amatoria*. Edited with introduction and commentary by Roy K. Gibson. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- MARTIAL. *Epigrams; Spectacles: books 1-5*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 1993. v. I.
- MARTIAL. *Epigrams: books 6-10*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- MARTIAL. *Epigrams: books 11-14*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Obras de apoio

- AMARAL, F. V. Epigrama fúnebre e o contexto funerário. In: SARTORELLI, E. C; LIMA, R C; CESILA, R. T. (Org.). *Voices clássicas, ecos renascentistas: intertextualidade, epigrama, autores revisitados*. São Paulo: Humanitas, 2017, p. 87-107.
- BOUISSER, G. *Cicero and his friends: a study of Roman society in the time of Caesar*. London: Ward, Lock & CO Ltda., 1898.
- CESILA, R. T. *Metapoesia nos epigramas de Marcial: tradução e análise*. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- CLARK, G. Roman Women. *Greece & Rome*, v. 28, p. 193-212, 1981.
- CLAASSEN, J.M. Tristia. In: KNOX, P. (Ed.). *A Companion to Ovid*. Oxford: Blackwell, 2009, p. 170-183.
- FEITOSA, L. C. Masculino e feminino na sociedade romana: os desafios de uma análise de gênero. In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Mulheres na Antiguidade: novas perspectivas e abordagens*. Rio de Janeiro: DG, 2012, p. 203-218.

- FEITOSA, L. C. Gênero e sexualidade no Mundo Romano: a Antiguidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*, n. 48/49, p. 119-135, 2008.
- FOXHALL, L. *Studying gender in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GALDUF, A. La mujer en la Roma antigua: recuperando a la mujer romana. *Arquehistoria*, 8 mar. 2016. Disponível em: <<http://arquehistoria.com/la-mujer-en-la-roma-antigua-5522>>. Acesso em: 13 dez. 2018.
- LIGHTMAN, M.; LIGHTMAN, B. *A to Z of Ancient Greek and Roman women*. New York: Facts on File, 2008.
- PERROT, M. Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de História*, v. 9, n. 18, p. 09-18, 1989.
- SANTIAGO, M.; FEITOSA, L. C. Família e gênero: um estudo antropológico. *Mimesis*, v. 32, n. 1, p. 29-41, 2011.
- SHELTON, J. A. *As the Romans did*. New York: Oxford University Press, 1988.

Hierápolis, Atenas e Roma: a retórica geográfica e a Segunda Sofística

Hierapolis, Athens and Rome: geographic rhetoric and The Second Sophistic

Júlio César Piffero de Siqueira*

Resumo: Este trabalho apresenta o pensamento geográfico de Luciano de Samósata no contexto da Segunda Sofística, como meio de uma construção retórica do elogio e do vitupério relacionados a centros do Império Romano. Luciano pesa e avalia o discurso instigado por cidades como Atenas, Roma e a vizinha à sua cidade natal de Samósata, Hierápolis, ou “Cidade Santa”, segundo o modelo do discurso epidítico. Assim, procura-se investigar de que maneira temas associados às cidades, às viagens e à geografia refletem na formação do discurso de Luciano, enquanto meio para confrontar e desafiar as grandes questões que atribulavam sua geração. Deve-se, portanto, explorar como Luciano constrói o mapa do Império e se situa dentro deste, prestando atenção à sua caracterização de cidades, e especialmente à *húbris* epistêmica gerada pelas intersecções culturais do Império.

Abstract: This work presents the geographic thought of Lucian of Samosta in the context of the second sophistic as a mean of a rhetorical construction of praise and blame related to centers of the Roman Empire. Lucian weighs and debates the discourse instigated by cities like Athens, Rome and the neighbor to his native city of Samosata, Hierapolis, or “Holy City”, according to the model of the epideictic discourse. Hence, we try to investigate how topics related to cities, travel and geography reflect in the formation of Lucian’s epideictic discourse as a means to confront and challenge the great issues that beset his generation. This paper, therefore, shall explore how Lucian constructs the map of the empire and situates himself within it, paying attention to its characterization of cities, and especially the epistemic hubris generated by the cultural intersections of the empire.

Palavras-chave:

Atenas;
Roma;
Hierápolis;
Geografia;
Retórica.

Keywords:

Athens;
Rome;
Hierapolis;
Geography;
Rhetoric.

Recebido em: 27/01/2019
Aprovado em: 12/06/2019

* Doutorando em Literatura na Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Ciências da Religião pelo Emmanuel Christian Seminary, com revalidação de diploma pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

A retórica geográfica em Luciano de Samósata e a Segunda Sofística

A retórica do elogio, a que se associa à do vitupério por contraposição, desempenha um papel importantíssimo, não só como técnica que proporciona os meios e o modo de atuação mais eficazes, mas também como instrumento a serviço da realização e da finalidade artística do discurso, válidas em si mesmo (SANTO, 2012, p. 190).

No período referente à Segunda Sofística, Luciano, por meio do gênero epidítico, usa a sátira como forma de retratar a sociedade, nas suas virtudes e nos seus defeitos. Neste sentido, a forma como Luciano descreve as cidades, as pessoas, as tradições e as relações humanas tem por objetivo levar o seu público a uma profunda reflexão acerca dos valores de seu tempo. Nada é expresso como fruto do mero acaso. Todas as palavras e temas são articulados num discurso que toma a forma do elogio ou do vitupério. Montanhas, vales, rios, cidades, campos, cultura, costumes e arquitetura possuem uma retórica própria, e exercem profunda influência sobre aqueles que interagem em seu domínio, oferecendo, em última instância, a matéria-prima para o discurso.

Essa retórica dos espaços é mapeada e interpretada, ampliando a visão de mundo e formando a perspectiva a partir da qual se examina a realidade e se acessa o próprio autor. Logo, o conteúdo do elogio e do vitupério está sujeito à influência do espaço. A interação do indivíduo com o ambiente e as relações resultantes disto são fonte de inspiração para expor a violência sentida por Luciano no contexto do Império Romano.

Conhecimento, espaço e poder imperial estão imbricados. Luciano tinha plena consciência disso e elaborava suas paródias, sátiras e diálogos tendo este contexto como pano de fundo. Em uma era tão rica em prosopografias, a imagem turva que temos de Luciano é, além de frustrante, um tanto ou quanto enigmática. Luciano não apenas não é mencionado por qualquer fonte contemporânea existente, com apenas uma possível exceção, mas ele próprio se divertiu com o modo como usava seu nome e, até mesmo, como dava pistas de sua própria história. Como afirma Brandão (2015, p. 16), “a questão da biografia é das mais espinhosas”; Luciano nos deixou a difícil tarefa de juntar pedaços de referências suas, aqui e acolá, entre suas inúmeras obras produzidas ao longo de sua vida.¹

Brandão (2015, p. 20) coloca o nascimento de Luciano entre os anos de 110 e 120 E.C., marcados pelo fim do reinado de Trajano (falecido em 7 de agosto de 117) ou o princípio do de Adriano, e sua morte “depois de 180 (e admitindo-se que não

¹ Quem melhor fez esse trabalho foi o Professor Jacyntho Lins Brandão na sua organização de uma *Biografia Literária de Luciano*, em 2015, na qual ele deixa claro não se confundir com o que poderia ter sido a existência de Luciano, mas ainda não deixando de observar o quanto sua literatura tem de biográfica.

muito depois)". Segundo Brandão (2015, p. 20), a base para a definição dessas datas está condicionada à biografia literária de Luciano, ou seja, levando-se em consideração sua apresentação, em *Sobre o fim de Peregrino e Alexandre ou o falso profeta*, "como alguém que já goza de certa fama literária na década de 160", o que o colocaria com cerca de 40 ou 50 anos nesse período.

Além disso, pode-se dizer, com certo grau de segurança, que Luciano nasceu em Samósata, capital do reino independente de Comagena, o qual veio a ser anexado ao Império Romano no ano de 72 E.C, uma data comparativamente recente. Sabe-se ainda que Comagena era um reino com raízes sírias ou assírias. Observa-se que a cidade natal de Luciano era grega em todos os aspectos. Há certa disputa quanto à qual deve ter sido a primeira língua de Luciano, se o sírio ou o aramaico. O que sabemos é que o Grego foi aprendido numa idade mais madura, ainda na juventude. Brandão (2015, p. 25) corretamente elimina qualquer suposição de "que a biografia literária que Luciano compõe para si deva corresponder à sua biografia extraliterária". Nesse caminho apontado por Brandão, a partir da obra *Sobre o sonho ou vida de Luciano*,² fala-se da escolha de carreira de um jovem sírio que teria abandonado a profissão da família (o ofício de escultor) para adotar uma carreira como orador.

Outro marco importante apresentado por Brandão (2015, p. 22) remonta à gênese do diálogo luciânico, quando este fornece, em sua obra *Dupla Acusação*, "um marco extremamente importante da vida de seu autor: sua 'conversão' à filosofia, com o conseqüente abandono da retórica, o que lhe teria acontecido por volta dos 40 anos – algo que ele jamais disse a respeito de si". Por outro lado, Brandão (2001, p. 21-22), numa discussão mais aprofundada sobre esse tema, "desmistifica a ideia de uma conversão à filosofia, definindo... *Nigrino* como uma peça contra o Império. A conversão seria, assim, apenas um entrecho adequado para o discurso de Nigrino, em que se tece o elogio de Atenas, pintada como cidade de filósofos, e o vitupério de Roma". No entanto, para não restar qualquer dúvida de sua posição, Brandão (2001, p. 73-74) afirma não acreditar que Luciano tenha se convertido da retórica à filosofia, nem que, em alguma época, o *corpus lucianum* denuncie uma sincera ligação com qualquer escola filosófica, parecendo-lhe apenas que a filosofia interessa a Luciano de um ponto de vista literário. Sendo essa a última consideração a mais plausível, a meu ver.

² Com relação ao texto, *Sobre o sonho ou vida de Luciano*, que muitos comentadores descrevem como inteiramente "autobiográfico", Brandão (2015, p. 24) observa que se trata de um opúsculo que "parte da tradição literária, remontando pelo menos às *Memoráveis* de Xenofonte, em que Sócrates relata a Aristipo o episódio da escolha, por Herácles, de dois caminhos...: da virtude ou do vício". Brandão (2015, p. 25), corretamente, atribui a esses textos uma qualidade "de um sonho e uma vida literários", enquanto a tradição dos comentários tende a render um valor puramente biográfico.

O que se pode afirmar com segurança sobre Luciano é que ele trabalhou inicialmente como sofista, e enquanto tal, foi habilidoso na oratória e viajou para a Ásia Menor, Atenas, Roma e Gália, onde seus trabalhos retóricos provavelmente lhe renderam alguma fama e conforto financeiro. Mais tarde, em passagem por Roma, por volta da idade de 40 anos, teria se encontrado com o filósofo Nigrino, o qual exerce um grande impacto na sua carreira, levando-a para mais próximo da filosofia. Neste período, em *Dupla Acusação*, Luciano defende-se da retórica quanto à sua acusação de tê-la abandonado, e argumenta que já era tempo de encontrar uma ocupação diferente. Há um número de obras relacionadas à filosofia que sugerem pertencer a esse mesmo período. Brandão (2015, p. 26) nota que “a comoção provocada pela filosofia no até então orador vem acompanhada de uma vigorosa contraposição entre Roma, cidade mergulhada em toda a sorte de vícios, e Atenas, onde a frugalidade e a virtude reinam”. Além de *Nigrino*, destacam-se nessa temática as obras *O parasita*, *Assalariados* e *Apologia*, escritas na segunda fase de sua carreira, mas em diferentes momentos de sua vida.

Acredita-se que foi nesse período que Luciano cria o diálogo cômico, o qual teria surgido como parte de um desenvolvimento natural dessas mudanças ocorridas em sua escrita, cuja característica mais importante está em oferecer ao leitor “comédia sob filosofia” (BRANDÃO, 2015, p. 26). Luciano está bem ciente da inovação que traz ao público, mas defende que seu valor supera o mero aspecto da novidade.

Finalmente, Brandão (2015, p. 28) ressalta que “nos anos de velhice, Luciano se nos apresenta no exercício de um cargo público no Egito, tendo de se defender junto de seu amigo Sabino por ter-se rendido à vida de assalariado que criticara anteriormente com bastante aspereza” (*Apologia*). No entanto, “é a imagem de alguém bastante idoso que se oferece nos dois prefácios em que ele se compara ao Hércules celta e ao Sileno, para justificar que, mesmo em avançada idade, continue a apresentar-se ao público como orador” (BRANDÃO, 2015, p. 29).

De todo esse desenvolvimento, resta saber que o sírio foi um artista performático por excelência, e como tal a personalidade não é o objeto central à mostra, mas sua persona. De fato, tudo o que o *corpus lucianeum* parece revelar é sua persona. Como já visto, não havendo qualquer fonte externa confiável, qualquer tentativa obstinada de revelar a personalidade acaba em descrições e argumentações falaciosas e ilações descabidas. As duas entidades não podem absolutamente ser identificadas uma com a outra, especialmente no caso de um autor tão jocoso como Luciano. Finalmente, o que fica é a imagem de um incansável, inovador e prolífico escritor, engajado com o seu tempo, arguto observador do mundo ao seu redor, exímio expositor da cultura e do

pensamento de seu século, com uma visão estética para o riso e o entretenimento e uma atitude compromissada com a crítica social.

Sendo um estrangeiro proveniente das fronteiras orientais da periferia do Império Romano, Luciano expressava uma retórica de baixo, insurgindo-se no seio da elite romana contra os ditames pedantescos dos filósofos, a charlatanice religiosa, enfim, enganadores e vigaristas que tinham como modo de vida e meio de sustento pessoal tirar vantagem da ignorância alheia. Com relação aos atributos detestáveis, por exemplo, declarava-se: “odiador-de-fanfarrões, odiador-de-charlatães, odiador-de-mentirosos, odiador-de-pedantes: odeio todo esse gênero de pessoas detestáveis [...] e elas são muitas, como sabes”. Mas também se declarava “amante-da-verdade, amante-da-beleza, amante-da-simplicidade e todas quantas são da família de *phileisthai* (amar) [...]; odeio os maus e elogio e amo os bons” (Lucan, *Revivescientes sive piscator*, 20).

Esse pensamento geográfico presente em sua retórica oferece uma visão do mundo antigo que é sempre mais complexa e rica em nuances, desdobrando questões de etnia, *paideía*, cultura, linguagem e dialeto, política e poder em descrições de localizações, que, por sua vez, permitem uma investigação mais profunda de como estas questões afetam o discurso. Do contexto da Segunda Sofística, cujo termo é emprestado do autor ateniense Filóstrato, do século III E.C., nota-se a emergência de um mapa mental de mundo, frequentemente centrado numa “Grécia inventada, uma Atenas imaginária, uma Roma real, ou uma terra bárbara idealizada” (NASRALLAH, 2005, p. 287).

À medida que a geografia do Império se expande, as práticas religiosas se tornam mais diversificadas e complexas. Barrigón (2000, p. 23) nota que este século apresenta características de uma sociedade cansada e submersa em profunda crise de valor. Ele percebe o grego como um cidadão perdido e ilhado por um conjunto de territórios aglutinados pelo Império Romano, que, assemelhando-se a um peregrino espiritual, transita pelo Império em busca de novidades, inclinando-se a todo tipo de experiências espirituais e tornando-se receptivo ao “inaudito, ao prodigioso e ao exótico” (BARRIGÓN, 2000, p. 24).

Alsima (1962, p. 7 *apud* BARRIGÓN, 2000, p. 24) observa que, neste período, percebe-se certa “esquizofrenia religiosa” em curso, à qual finda por opor as massas populares, entre as quais se verifica a exacerbação do sentimento religioso ao ponto da superstição, contra, por outro lado, os intelectuais – Luciano seria um caso típico aqui – imbuídos de um racionalismo ao ponto da expressão do ateísmo e da forma mais plena do agnosticismo. Ao verificar essa dicotomia de sentimentos religiosos, Barrigón (2000) observa como fenômeno resultante uma forte disseminação da superstição, que utilizará, como meio de comunicação, as diversas correntes filosóficas, que tiveram nesse período uma fase de avivamento, além dos oráculos e dos mitos locais.

Como parte desse pensamento geográfico, vale destacar que o termo “grego” remonta não somente a uma região, etnia ou língua, mas também a um conjunto de práticas que incluía impulsos saudosistas, uma ênfase na importância de Platão e de Homero, o uso do dialeto ático e a manipulação de gêneros associados à cultura clássica grega, tal como o diálogo (NASRALLAH, 2005, p. 287). A Segunda Sofística pode ser vista como uma tendência cultural e política à qual Luciano pertencia, cujo debate acerca da *paideía*, práticas religiosas e identidade étnica sob Roma fizeram proliferar a sátira.

Uma maneira de ler Luciano é a partir de suas chegadas e partidas num mapa mais amplo. Não somente ele relata as suas viagens, mas também a construção retórica de suas peregrinações. Igualmente, opera de modo a legitimar seus argumentos, garantir suas experiências, enriquecer suas narrativas e, sobretudo, sinalizar algo sobre sua relação com uma identidade grega fluida e acerca da solidez da *paideía* grega no mundo romano.

Nasrallah (2005, p. 288) chama a atenção para a crítica pós-colonial, cujo interesse nas identidades híbridas de elites sujeitadas lança luz sobre algo análogo ocorrendo na Antiguidade. Processo semelhante pode ser observado em Luciano: a negociação de uma cultura dominante sob as condições do Império, e uma resistência e assimilação da *paideía*, ocorrendo simultaneamente. Luciano, por sua vez, oferece uma visão ainda mais peculiar, uma vez que, conforme bem observa Brandão (2015, p. 13), ele é “um escritor grego que não é grego, porque sírio de nascença; um cidadão de Roma que tampouco é romano, já que grego por opção”.

Luciano não apenas contrasta Roma à sua periférica fronteira oriental. Seu pensamento geográfico é bem mais complexo. Ele viaja entre cidades e acumula a autoridade que tal cosmopolitismo proporciona. Luciano pesa e debate o discurso de cidades como Atenas, Roma e a vizinha à sua cidade natal de Samósata, Hierápolis, ou “Cidade Santa”. Interessa-nos, então, investigar a nuance que temas associados às cidades, à viagem e à geografia refletem na formação de um discurso retórico que vai confrontar e desafiar as grandes questões que permeavam sua geração. Importa, portanto, explorar como Luciano constrói seu mapa do Império e se situa dentro deste, prestando atenção à sua caracterização de cidades, e especialmente a *húbris* epistêmica gerada pelas intersecções culturais do Império.

Luciano, ao satirizar seus oponentes e colocar sua poética em oposição a toda deturpação percebida, apresenta uma visão sofística da literatura e uma retórica que é, sobretudo, antidogmática. Enquanto se posiciona do lado sofístico da antiga querela, nota-se sua luta com o que significa ser um *rhetor*, um sofista e um filósofo no seu contexto cultural. Como um peregrino, transita pelo mercado da filosofia e dos cultos religiosos, rejeitando todas as convicções rasas e dogmáticas, e expondo os descabimentos dos

inúmeros pretensos mestres que encontra pelo caminho. Um dos principais alvos de repúdio para Luciano se encontra na religião:

Não sei se haverá alguém tão sisudo e tão melancólico, que não se ria da estupidez dos atos (humanos), ao ver como esses loucos procedem nos sacrifícios, nas festas e nas procissões em honra dos deuses, o que lhes pedem e lhes suplicam, o que pensam a respeito deles. Mas, muito antes — julgo eu — de esse alguém se rir, deve perguntar a si próprio se a tais indivíduos deve chamar piedosos ou, pelo contrário, inimigos dos deuses e uns miseráveis, que fazem da divindade uma ideia tão baixa e ignóbil, a ponto de [os deuses] necessitarem dos homens, de sentirem prazer em serem lisonjeados e de ficarem irritados quando os desprezam (Luc., *De sacrificiis*, 1).³

Este vitupério contra o aspecto “religioso” é comum em Luciano, e já foi utilizado como argumento contrário à autoria de uma das obras que será utilizada neste artigo, *A Deusa Síria*. No entanto, aqui será oferecido uma abordagem alternativa a essa questão. Notar-se-á que o foco dessa obra não é a questão religiosa, mas a cultural, diferentemente da citação que temos acima, cujo endereço do vitupério que faz é de fato o aspecto relativo às crenças e práticas de cunho “religioso”. Assim, propõe-se uma leitura de Luciano não isolada, mas que faça compreensão do *corpus* a que pertence.

Passando o foco agora a Luciano e seu discurso, veremos como se dá a aplicação retórica do elogio e do vitupério em três cidades – Hierápolis, Atenas e Roma –, mencionadas em quatro de suas obras. São elas, *A Deusa Síria*, *Os ressuscitados ou o pescador*, *Nigrino* e *Contra os assalariados dos grandes*. Busca-se investigar o relativo valor retórico atribuído a cada uma, no âmbito das estruturas sociais presentes no Império Romano; analisar aspectos de hibridismo, ambivalência e cultura na formação e construção identitária do autor vis-à-vis com sua relação com essas cidades; e identificar estruturas de sujeição, tolerância e assimilação presentes nos textos.

Hierápolis

Busca-se, nessa seção, compreender a influência da cidade de Hierápolis na retórica de Luciano, seu valor em termos da formação de uma identidade autoral, que alimenta sua visão de mundo e forma a perspectiva a partir da qual ele examina sua realidade. A obra *A Deusa Síria* pode ser recebida a partir de uma difícil disputa que se dá nesse

³ No original: “ἃ μὲν γὰρ ἐν ταῖς θυσίαις οἱ μάταιοιπράττουσι καὶ ταῖς ἑορταῖς καὶπροσόδοις τῶν θεῶν καὶ ἃ αἰτοῦσι καὶἃ εὐχονται καὶ ἃ γινώσκουσι περιούτων, οὐκ οἶδα εἴ τις οὕτως κατηφήςεστι καὶ λελυπημένος ὅστις οὐγελάσεται τὴν ἀβελτερίαν: ἐπιβλέψαστων δρωμένων. καὶ πολὺ γε, οἶμαι, πρότερον τοῦ γελᾶν πρὸς ἑαυτὸνἔξετάσει πότερον εὐσεβεῖς αὐτοὺς χρήκαλεῖν ἢ τούναντίον θεοῖς ἐχθροὺς καὶκακοδαίμονας, οἳ γε οὕτω ταπεινὸν καὶἀγεννὲς τὸ θεῖον ὑπειλήφασιν ὥστεεῖναι ἀνθρώπων ἐνδεῆς καὶκολακευόμενον ἤδεσθαι καὶἀγανακτεῖν ἀμελοῦμενον”.

período, acerca de quem roubou e de quem saqueou as tradições de quem, pois aquele que puder persuadir o outro, posicionando-se como a fonte das crenças alheias, levará vantagem. Este tema não é particular apenas a Luciano, mas também pode ser amplamente observado especialmente nas obras de apologistas cristãos do segundo século, tais como Justino e Taciano. Assim, o que se verifica é uma disputa acirrada de culturas distintas que compartilham o mesmo espaço e, até mesmo, arquétipos de crenças, a partir dos quais se promove uma posição superior em detrimento do outro.

Na obra *A Deusa Síria*, Luciano diz escrever na “qualidade de assírio” e invoca-se “testemunho ocular” como base legitimadora de sua narrativa. Segundo o próprio autor, trata-se de uma “narrativa” que busca descrever a cidade de Hierápolis, seus costumes, rituais, histórias dos fundadores do culto à deusa Atargátis – à qual Luciano chama simplesmente de “Hera Assíria” – e “em que condições foi construído o templo” (Luc., *De Syria dea*, 1). No entanto, como poderá ser verificado a seguir, há uma agenda oculta que será pouco a pouco revelada ao público.

Nesta narrativa, Luciano se dirige a uma audiência diferenciada de suas demais obras. Enquanto nos seus diálogos se nota um discurso claramente voltado para o entretenimento de um público mais abrangente, ainda que os vitupérios sejam ácidos, a crítica social é sempre contemporizada com o tom sério-cômico típico de suas obras. No entanto, deve-se ressaltar que Luciano usa a ironia, o cômico e a sátira para revelar o centro de uma verdade sempre mais amarga. Não se trata de utilizar o riso como adorno do vitupério ou um meio para suavizar a crítica. O riso é a potência e a força por meio da qual se expõe o alvo julgado e o desaprova e o condena.

A Deusa Síria pressupõe uma audiência que seja capaz de identificar a voz parodiada de Heródoto, de apreciar a estilização linguística escrita não no costumeiro dialeto ático, mas no jônico, e toda a sua “nobre ressonância” com o objetivo de aperfeiçoar a sua imitação de Heródoto. Este público deveria também possuir o interesse ou minimamente a curiosidade de se inteirar sobre os costumes, tradições e histórias coletadas ao melhor estilo “impressões de viagem”, acerca dos fundadores do culto e da construção de um templo, localizado na cidade de Hierápolis, situado na Síria, região periférica do Império Romano.⁴

⁴ De acordo com Magueijo (2013, p. 179), na sua introdução à tradução da obra de Luciano, “a imitação é de tal modo perfeita, que o leitor desprevenido, mas que tivesse lido algumas histórias de Heródoto, julgaria estar a ler partes ainda não lidas da sua obra”. Parte do argumento que busca defender a hipótese de que essa obra não teria sido escrita por Luciano se baseia no êxito desta imitação. Para outras discussões acerca da autoria dessa narrativa, destaco o artigo de Lucianda Dirven, de 1997, *The author of the Dea Syria and his cultural heritage*, no qual, apesar de chegar à posição contrária a que assumo aqui, levanta importantes argumentos para o debate. Sigo a posição de Brandão (2014, p. 373), e, com ele, parto do pressuposto que se trata de obra de autoria de Luciano.

Luciano situa Hierápolis como o centro do sagrado: "São estes os templos antigos e grandes [existentes] na Síria. De entre tantos santuários lá existentes, não creio que haja algum maior que o de Hierápolis, nem templo mais santo, nem região mais sagrada". Trata-se também do lugar que literalmente guarda parte dele, uma madeixa de cabelo que ele teria guardado num recipiente dentro do templo, em obediência às tradições locais.⁵ A cidade não somente contém parte de Luciano, mas também exibe um hibridismo e uma ambiguidade em múltiplos níveis, espelhando de certa maneira a sua própria complexa identidade e impulsos literários. Ainda que Luciano mantenha uma postura crítica acerca daqueles atos de cunho religioso que ele julga destituídos de credibilidade, não há dúvida que, aqui, Luciano diminui a voltagem crítica, permitindo-se descrever a posição hegemônica desse centro sagrado dentro do contexto místico do Império.

Falando sobre a antiguidade do culto local e a que deusa seria dedicado, cujo santuário estaria numa "colina, no centro da cidade, cercado por duas filas de muralhas", Luciano diz que "verificaram-se muitas opiniões, umas de origem sagrada, outras profanas, outras completamente fabulosas, umas bárbaras, outras concordantes com os Gregos. Quanto a mim, vou expô-las todas, mas não aceito nenhuma" (Luc., *Syr. D.*, 11; 28). De fato, Luciano inclui quatro narrativas para a fundação do templo. Na primeira, ele conta a história de um dilúvio, semelhante à versão bíblica, porém indicando os gregos como fonte para a fábula. Essa atribuição aos gregos enquanto fonte merece destaque. Sabe-se, hoje, que as fontes mais antigas acerca dessa narrativa vêm do Oriente semítico, tal como encontrado no mito acádio acerca de *Uta-napishtim*, e ambas as narrativas de Gênesis, às quais os filólogos atribuem a essa mesma fonte babilônica.⁶ Ainda que Luciano tivesse sua origem no Oriente e pudesse ter tido contato com essas versões semíticas do dilúvio, atribuiu-as aos gregos, o que apenas nos mostra o quão helenizado e formado na *paideía* fora Luciano, ainda que buscasse exaltar as qualidades desse centro religioso. O que vale notar aqui é o interesse de Luciano pela origem desse fantástico, e não pela veracidade de tais narrativas.

⁵ "Também eu cumpri este procedimento quando era menino, e ainda hoje se encontram no templo a minha madeixa de cabelos e o meu nome" (Luc., *Syr. D.*, 60).

⁶ Sobre a atribuição às fontes da narrativa do dilúvio em Luciano, ver estudo realizado por Brandão (2014, p. 363-388); Lightfoot (2003, p. 335-351); e Hayes e Nimis (2012, p. 9), os quais mostram o quão familiarizado Luciano estava com a narrativa grega, ainda que "sua fonte principal seja o Gênesis, em vista sobretudo do detalhe de que os animais entraram na arca aos casais, uma informação que não se encontra em nenhuma das outras versões" (BRANDÃO, 2014, p. 374). Para estudos que tratam da fonte bíblica acerca da narrativa do dilúvio, ver Collins (2009, p. 79-80), L'Heureux (1983) e Ribeiro (2017). Estes autores analisam as duas versões da narrativa do dilúvio no texto bíblico (Ribeiro as intitulou em português de "narrativa monárquica eloísta" e a "narrativa sacerdotal javista") e apontam como estas estão em dívida com o Épico de Gilgamesh.

Continuando a narrativa do dilúvio, Luciano diz que ouviu dos habitantes de Hierápolis uma história incrível afirmando que a água do dilúvio teria se dissipado a partir de um buraco que se abriu na região. Segundo suas fontes, o templo foi construído sobre tal buraco. Luciano garante ter visto o buraco que está sob o templo, porém se tratava de um buraco pequeno. De modo cômico, ele conclui: “se outrora foi grande, e só agora é como é, não sei. Mas aquele que eu vi é pequeno” (Luc., *Syr. D.*, 13). Ele continua a fórmula de contar as narrativas fantásticas e comentar sobre sua credibilidade. Acerca desses relatos, ele diz que lhe parecem “muito bonitos, mas não verdadeiros” (Luc., *Syr. D.*, 15). Nota-se o tom irônico contra a credulidade daqueles que tendem a acreditar nas declarações feitas acerca da posição sagrada do local do santuário. Na narrativa de Luciano acerca do dilúvio, em contraste com as versões antigas que perpassam as culturas grega, hebraica e mesopotâmica, para citar apenas algumas, o centro de dissipação da água do dilúvio teria sido um buraco embaixo do templo em Hierápolis. Essa fórmula de reunir uma história tão fantástica, contendo relato de tão importante evento, ao mesmo tempo em que busca atribuir valor para aquilo que lhe é próprio, aponta a fragilidade de sua possibilidade por meio da ironia. Esta é uma prática típica em Luciano, a partir da qual ele dá demonstrações de seu hibridismo autoral, resultando na desconstrução dos dogmas vigentes.

Essa ambiguidade e hibridismo podem ainda ser observados nos personagens que são chave para outra narrativa fundacional da cidade santa, a qual inclui um homem castrado que teria ajudado na construção do templo e cuja estátua estaria localizada lá “com formas de mulher, e vestes de homem” (Luc. *Syr. D.*, 26). Até mesmo a imagem de Hera no santuário oferece as suas próprias ambiguidades, já que “apresenta uma forma muito variada” e “tem algo de Atena, de Afrodite, de Selene, de Reia, de Ártemis, de Némesis e das Meras”, além de ser constituída por materiais “trazidos pelos Egípcios, Indianos, Medos, Arménios e Babilónios” (Luc. *Syr. D.*, 32). Talvez esse retrato oferecido por Luciano seja o espelho de como ele percebe a sua própria identidade cosmopolita, e, como não bastasse o hibridismo e a ambiguidade, ele ainda menciona outra estátua localizada no templo, que não apresenta um aspecto exterior particular, mas possui traços dos outros deuses. É denominada ‘Figura’ (*seméion*) pelos próprios Assírios, que não lhe dão um nome especial e não falam nem da sua origem nem do que ela representa (Luc., *Syr. D.*, 33).

Em uma era em que os limites do sagrado e do secular ainda não possuíam formas bem distintas e eram frequentemente tidos como um único ente presente seja no público ou no privado, Luciano busca elevar a sua cultura, tida como periférica, ao *status* de fundacional das crenças praticadas nos principais centros do Império Romano. Indo além, ainda que ele próprio não extraísse desses mitos um valor histórico – não

como nós modernos entendemos, mas como era percebido então –, ele o aplica ao registro escrito das fontes orais, que teria acessado uma visão de mundo cosmopolita, híbrida e integrada, à qual ia de encontro às estruturas opressoras do regime imperial romano. Neste sentido, Luciano inicia sua narrativa ressaltando que os “Egípcios foram os primeiros homens, de entre os que se têm conhecimento, a terem a noção dos deuses, a construírem templos e santuários e a celebrarem assembleias religiosas”, e, os Assírios, segundo Luciano, pouco tempo depois, “ouviram dos Egípcios a história relativa aos deuses, e passaram a fazer o mesmo” (Luc., *Syr. D.*, 2). Em outras palavras, se em Roma ou Atenas os deuses eram cultuados em templos, isso se devia aos Egípcios e Assírios terem desenvolvido esse conceito e posteriormente transmitido essa prática ao Ocidente. Tal observação pode ter a intenção de agregar as diversas culturas que formavam as estruturas sociais do Império.

Conforme dito na seção anterior, Luciano se encontra na posição de pertencer a uma localidade anexada pelo Império Romano numa data próxima do seu nascimento. Não seria pouco provável imaginarmos que ele possa ter usufruído de contato com contemporâneos, os quais teriam compartilhado com ele as lembranças de um período quando se gozava de liberdade de um domínio estrangeiro. Essas referências estariam inscritas em Luciano, que constrói nessa narrativa uma defesa àquilo que lhe seria próprio, suas origens, ao mesmo tempo que não perde de vista o valor que estabelece ao seu modo de vida cosmopolita. Ao apresentar a deusa Atargátis de forma helenizada, aproximando-a a deusas gregas, como Hera, Atená e Afrodite, pode-se observar “a tentativa de criação de uma identidade cultural comum romano-síria mais próxima do ideal de civilização do mundo greco-romano” (SOARES, 2016, p. 222).

Atenas e Roma

Em *Ressuscitados*, Luciano apresenta um cenário fictício de uma corte liderada pela figura personificada da Filosofia. A personagem de nome Parresiades (isto é, Franqueza) se declara “sírio, ó Filosofia, da beira do Eufrates”, e depois questiona: “Mas que importa isso? Pois sei alguns desses meus adversários serem não menos que eu de raça bárbara”. Então, ele segue para o desfecho do seu argumento: “O modo de ser e a educação não dependem de ser de Soles, Chipre, Babilônia ou Estagira; seja como for, em nada alguém se tornaria menor para você por ser Bárbaro de língua, caso mostrasse ter um juízo reto e justo” (Luc., *Piscator*, 19).⁷ Parresiades, ou Luciano, apresenta aqui o que para ele

⁷ Tradução conforme Brandão (2015, p. 21).

realmente importa quando se trata de matéria relativa ao “modo de ser” ou “educação” de alguém. Assim como os deuses, os quais, ainda que tenham origens distintas, podem ser aproximados e confundidos entre si a fim de ressaltar uma identidade cultural comum que aproxima e une a todos, as qualidades que farão de Parresiades alguém digno perante o tribunal instaurado pela filosofia não é sua origem, mas seus atributos quanto a “ter um juízo reto e justo”.

Nasrallah (2005, p. 296) nota que Luciano possui maneiras distintas, em diferentes obras, para expressar os atributos de Atenas no seu tempo. Por exemplo, enquanto a narrativa *Os ressuscitados ou o pescador* descreve Atenas como sendo uma *polis* simultaneamente da verdadeira e da falsa filosofia, *Nigrino*, cuja narrativa está situada em Roma, oferece uma imagem menos ambivalente de Atenas. Esta obra mostra que o discurso avalia, em termos da verdadeira *paideía*, a distância geográfica entre Roma e Atenas. Se antes a origem pouco importava para que alguém pudesse dar demonstração de sua boa educação, em *Nigrino* ressalta-se o quão distante Roma se encontra de Atenas nessa matéria. Para Luciano (*Nigrinus*, 12), “o começo do discurso de Nigrino constituía um elogio da Grécia e dos cidadãos atenienses”. Atenas, nessa obra, é louvada não como um centro atrativo para a falsa filosofia, mas como a principal cidade para a prática e o ensino da filosofia. O que muda em ambas as obras são as referências. Quando a referência é um sírio, Parresiades, Atenas ainda pode ser criticada como um centro que permite habitar em si a falsa filosofia. No entanto, quando a referência passa a ser Roma e sua decadente *paideía*, então Atenas passa a ser o centro sobremodo excelente a ser mimetizado.

Luciano, em *Nigrino*, ao relatar sobre uma pessoa afluente que chegasse a Atenas ostentando riqueza, “todo enfatuated e muito arrogante, com uma turba de criados”, ao contrário dos atenienses julgarem que este seria considerado um homem muito feliz e invejado por todos, ele afirma que, para estes, “o homenzinho” lhes passaria como sendo “um infeliz”, logo passando a ser “gentilmente corrigido pelos cidadãos [...] ao troçarem com graça delicada (as suas vestes), dizendo: ‘já é primavera’, ou ‘donde nos veio este pavão’ [...] entre outras piadas”, e os visitantes saíam de Atenas sempre “muitíssimo melhor do que tinham chegado” (*Nigr.*, 13). Segundo Luciano, isso seria realizado de tal modo que ficaria claro que os “Atenienses não se envergonham de confessar a sua pobreza”. Ao contrário, este estilo de vida ateniense seria o padrão de vida sobremodo excelente, a exemplo do qual todos deveriam orientar as suas vidas,

[...] bem como a liberdade que ali reinava, o modo de vida isento de invejas, a tranquilidade e o ócio... Enfim, fazia-se ver que o estilo de vida ateniense está em conformidade com a Filosofia e é capaz de preservar a pureza de costumes,

e que o modo de vida nessa cidade é extremamente apropriado a um homem honesto, educado no desapareço da riqueza e que optou por viver honestamente em harmonia com a Natureza (*Nigr.*, 14).⁸

Já aqueles que amam a riqueza e o poder, que não tiveram a oportunidade de provar “a liberdade, [...] a livre expressão, que nunca viram a verdade, que sempre conviveram com a lisonja e com a escravidão” (*Nigr.*, 15), devem viver em Roma, declara o filósofo Nigrino, pois,

[...] de fato, todas as ruas e todas as praças estão pejadas de coisas que lhes são agradáveis. Em todas as portas podem receber algum prazer, quer para os olhos, quer para os ouvidos, quer para o olfato, quer pela boca, quer pelo sexo. É em função desse prazer que se abrem todas as vias, numa torrente constante e lamacenta... e que são erradicadas da alma, atolada nesse lodaçal, o pudor, a virtude e a justiça (*Nigr.*, 16).⁹

Nasrallah (2005, p. 297) argumenta nesta passagem que Luciano combina a geografia da cidade com o corpo do indivíduo, de modo que as enfermidades urbanas e filosóficas tornam-se uma só. Em outras palavras, a torrente lamacenta literal e filosófica perpassa pela cidade e pessoas. A cidade é, portanto, um laboratório de testes perfeito para o filósofo, já que é tão plena de tentações, desde comidas a corridas, a salas de ensino de filosofia que não passavam de meras oficinas e mercados.

Roma não é somente um centro de perigo, tentações e contaminação potencial, mas é também o lugar de um tipo de escravidão voluntária para filósofos ávidos por emular o helenismo. Luciano, mostrando-se contrário a essa vida assalariada ao serviço dos grandes senhores romanos, na sua obra *Contra os Assalariados dos Grandes*, a um amigo que está considerando tal relação para si, adverte-o,

Antes de mais, lembra-te de que, desse momento em diante, deixas de te considerar uma pessoa livre e de família nobre. Na verdade, fica sabendo que linhagem,

⁸ No original: “ὅτι δ’ οὐκ αἰσχύνονται πενίαν ὁμολογοῦντες, ἐμέμνητο πρὸς με φωνῆς τινος, ἦν ἀκοῦσαι πάντων ἔφη κοινῇ προεμένων ἐν τῷ ἀγῶνι τῶν Παναθηναίων: ληφθέντα μὲν γάρ τινα τῶν πολιτῶν ἄγεσθαι παρὰ τὸν ἀγῶνοθέτην, ὅτι βαπτὸν ἔχων ἱμάτιον ἐθεώρει, τοὺς δὲ ἰδόντας ἐλεῆσαι τε καὶ παραιτεῖσθαι καὶ τοῦ κήρυκος ἀνειπόντος, ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἐποίησεν ἐν τοιαύτῃ ἐσθῆτι θεώμενος, ἀναβοῆσαι μὲν φωνῆ πάντας ὥσπερ ἐσκεμμένους, συγγνώμην ἀπονέμειν αὐτῷ τοιαῦτά γε ἀμπεχομένῳ: μὴ γὰρ ἔχειν αὐτὸν ἕτερα., Ταῦτά τε οὖν ἐπῆνει καὶ προσέτι τὴν ἐλευθερίαν τὴν ἐκεῖ καὶ τῆς διαίτης τὸ ἀνεπίφθονον, ἡσυχίαν τε καὶ ἀπραγμοσύνην, ἃ δὴ ἀφθονα παρ’ αὐτοῖς ἐστίν. ἀπέφαινε γοῦν φιλοσοφίᾳ συνωδὸν τὴν παρὰ τοῖς τοιοῦτοις διατριβὴν καὶ καθαρὸν ἦθος φυλάξαι δυναμένην, σπουδαίῳ τε ἀνδρὶ καὶ πλοῦτου καταφρονεῖν πεπαιδευμένῳ καὶ τῷ πρὸς τὰ φύσει καλὰ ζῆν προαιρουμένῳ τὸν ἐκεῖ βίον μάλιστα ἡρμοσμένον”.

⁹ No original: “μεστὰὶ γὰρ αὐτοῖς τῶν φιλτάτων πᾶσαι μὲν ἀγυαίαι, πᾶσαι δὲ ἀγοραί: πάρεστι δὲ πάσαις πύλαις τὴν ἡδονὴν καταδέχεσθαι, τοῦτο μὲν δι’ ὀφθαλμῶν, τοῦτο δὲ δι’ ὠτῶν τε καὶ ῥινῶν, τοῦτο δὲ καὶ διὰ λαίμοιο καὶ δι’ ἀφροδισίων ὑφ’ ἧς δὴ ῥεούσης ἀενάῳ τε καὶ θολερῷ ῥεύματι πᾶσαι μὲν ἀνευρύνονται ὁδοί: συνεισέρχεται γὰρ μοιχεία καὶ φιλαργυρία καὶ ἐπιπορκία καὶ τὸ τοιοῦτο φύλον τῶν ἡδονῶν, παρασύρεται δὲ τῆς ψυχῆς ὑποκλυζομένης πάντοθεν αἰδῶς καὶ ἀρετῆ καὶ δικαιοσύνη”.

liberdade, antepassados, tudo isso deixarás lá fora, na rua, assim que te venderes e entrares em tal servidão (Luc., *De Mercede conductis potentium familiaribus*, 23).

Enquanto na obra *Os Ressuscitados*, Luciano satiriza aqueles que se figuram estereotipadamente como filósofos, na sua outra obra *Contra os Assalariados dos Grandes*, infere-se que o próprio Luciano é crítico da posição em que se encontra, ou seja, um típico filósofo que se coloca em oferta no mercado. *Contra os Assalariados dos Grandes* oferece um mapa de uma Roma disposta segundo as regras de uma hierarquia étnica muitas vezes humilhante. O subordinado-filósofo em busca de um patrono é submetido a “um porteiro que fala pessimamente a língua síria” (Luc., *Merc. Cond.*, 10). Nasrallah (2005, p. 297) observa que Luciano, nesta troça, mostra a sua própria vulnerabilidade enquanto um sírio disfarçando seu sotaque e fazendo propaganda de sua *paideía* nos diversos canais de autopromoção existentes. Não somente o porteiro sírio é superior, mas os amigos ignorantes do patrono reclamam sobre o novo subordinado, dizendo, “A cidade dos Romanos está aberta só para estes gregos; e, no entanto, por que motivo é que são preferidos a nós? Será que julgam que prestam um grande serviço, lá por pronunciarem uns discursos zecos miseráveis?” (Luc., *Merc. Cond.*, 17). Luciano nota ainda a maneira pela qual o patrono compra os filósofos:

Além disso, ó porcaria de homem (nome perfeitamente aplicável a quem se gaba de filosofar), se, numa travessia por mar, um assaltante afundasse o teu barco e se apoderasse de ti, e algum pirata te pusesse à venda, lamentar-te-ias da tua má sorte tão imerecida; ou então, se alguém te levasse agrilhado, reivindicando-te como escravo, tu invocarias as leis, farias uma grande algazarra e indignar-te-ias, clamando em alta voz “Ó terra! Ó deuses!”. Agora, porém, será que te vendeste por uns poucos de óbolos, levando contigo o teu valor e a tua sabedoria, numa idade em que, se fosses escravo por nascimento, seria o momento oportuno para aspirar à liberdade? Então nem sequer tens respeito por essas famosas obras escritas pelo bom do Platão, por Crisipo ou por Aristóteles, nas quais elogiam a liberdade e censuram a escravidão? Não te envergonhas de ser confundido com bajuladores, vagabundos e charlatães e de, no meio de uma turba de romanos, seres o único que o manto denuncia como estrangeiro, de estropiares grosseiramente a língua latina, e depois participares em ceias ruidosas e apinhadas de homens aos magotes, na sua maioria debochados? [...] É claro que ele não precisa mesmo nada de ti para estas coisas, pois tu tens uma barba farta, és um homem de rosto venerável, usas a preceito um manto grego, e toda a gente sabe que tu és um gramático, um retor ou um filósofo, pois desse modo aparecerá como estudioso das ciências gregas e, em suma, amante da cultura. Assim, meu caro, corres o risco de ter sido contratado, não pelos teus admiráveis discursos, mas pela tua barba e pelo teu manto (Luc., *Merc. Cond.*, 24).¹⁰

¹⁰ No original: “εἶτ’ ὦ κάθαρμα, φαίην ἄν, καὶ μάλιστα πρὸς τὸν φιλοσοφεῖν φάσκοντα, εἰ μὲν σέ τις ἢ πλέοντα καταποντιστῆς συλλαβῶν ἢ ληστῆς ἀπεδίδοτο, ὥκτειρες ἄν σεαυτὸν ὡς παρὰ τὴν ἀξίαν δυστυχοῦντα, ἢ εἰ τίς σου λαβόμενος ἦγε δοῦλον εἶναι λέγων, ἐβόας ἄν τοὺς νόμους καὶ δεινὰ ἐποίεις καὶ ἡγανάκεις καί, ἤ γῆ καὶ θεοί, μεγάλη τῆ φωνῆ ἐκεκράγεις ἄν, σεαυτὸν δὲ ὀλίγων ἔνεκα ὀβολῶν ἐν τούτῳ τῆς ἡλικίας, ὅτε καὶ εἰ φύσει δοῦλος ἦσθα, καιρὸς ἦν πρὸς ἐλευθερίαν ἤδη ὄραν, αὐτῆ [p. 452] ἀρετῆ καὶ σοφία φέρων ἀπημπόληκας, οὐδὲ τοὺς . πολλοὺς

Posteriormente, Luciano afirma que o filósofo se tornará parte de uma coleção pertencente aos romanos, uma dentre muitas voltadas para o entretenimento dos ricos patronos romanos, a serem apresentados lado a lado junto a, por exemplo, “um mestre de dança, ou um anão de Alexandria a cantar poemas jônicos”.¹¹ A identidade e o dialeto ático do filósofo barbudo seriam tão visualmente e acusticamente peculiares a ponto de se tornar um objeto de coleção da *paideía* para os ricos entre a emergente classe afluyente de Roma.

Considerações finais

Luciano usa o pensamento geográfico para considerar as condições do Império Romano, satirizando as declarações de diferentes cidades que se entendem como centro do mundo; quando Roma está no centro, é mostrada como sendo uma cidade análoga a um corpo faminto e excretante, com entradas que acolhem todo tipo de prazer e ruas pelas quais corre o esgoto. De fato, é latente nos discursos a voracidade de Roma, colecionando helenismo e outras excentricidades, comprando filosofia sem qualquer entendimento. Quando Atenas ocupa o centro do mapa de Luciano, ela é mostrada como sendo um reduto daqueles que se declaram detentores da verdadeira filosofia e retórica, mas que, todavia, estão equivocados, haja vista que até mesmo um sírio pode superá-los naquilo que lhes é próprio. Roma e Atenas também guardam em si possibilidades híbridas diversas, mas essa relação é apresentada como hierárquica, abusiva, violenta e perigosa. Somente quando o mapa de Luciano volta o seu foco para a cidade santa na Síria a sua descrição recebe um contorno menos crítico. Hierápolis é descrita como a terra natal que guarda parte de Luciano, além de ser apresentada como o centro para todos os tipos de hibridismo e ambivalência.

Sabe-se, por intermédio de Luciano, que a ironia, a piada e a sátira podem revelar o cerne de uma verdade amarga. A representação satírica de Luciano e toda sua potência estavam engajadas num amplo debate cultural ocorrendo no seu tempo. Muitos de

ἐκείνους λόγους αἰδεσθεῖς οὓς ὁ καλὸς Πλάτων ἢ ὁ Χρῦσιππος ἢ Ἀριστοτέλης διεξεληλύθασι τὸ μὲν ἐλευθέριον ἐπαινοῦντες, τὸ δουλοπρεπὲς δὲ διαβάλλοντες; καὶ οὐκ αἰσχύνῃ κόλαξιν ἀνθρώποις καὶ ἀγοραίοις καὶ βωμολόχοις ἀντεξεταζόμενος καὶ ἐν τοσοῦτῳ πλήθει Ῥωμαϊκῶ μόνος ξενίζων τῷ τρίβωνι καὶ πονηρῶς τὴν Ῥωμαίων φωνὴν βαρβαρίζων, εἶτα δειπνῶν δειπνα θορυβῶδη καὶ πολυάνθρωπα συγκλύδων τινῶν καὶ τῶν πλείστων μοχθηρῶν; καὶ ἐν αὐτοῖς ἐπαινεῖς φορτικῶς καὶ πίνεις πέρα τοῦ μετρίως ἔχοντος. [...]δεῖται δὴ σου ἐπ’ ἐκεῖνα μὲν οὐδαμῶς, ἐπεὶ δὲ πῶγωνα ἔχεις βαθὺν καὶ σεμνός τις εἶ τὴν πρόσοψιν καὶ ἰμάτιον Ἑλληνικὸν εὐσταλῶς περιβέβλησαι καὶ πάντες ἴσασί σε γραμματικὸν ἢ ῥήτορα ἢ φιλόσοφον, καλὸν αὐτῷ δοκεῖ ἀναμεμίχθαι καὶ τοιοῦτόν τινα τοῖς προῖοῦσι καὶ προπομπεύουσιν αὐτοῦ: δόξει γὰρ ἐκ τούτου καὶ φιλομαθῆς τῶν Ἑλληνικῶν μαθημάτων καὶ ὅλως περὶ παιδείαν φιλόκαλος. ὥστε κινδυνεύεις, ὦ γενναῖε, ἀντὶ τῶν θαυμαστῶν λόγων τὸν πῶγωνα καὶ τὸν τρίβωνα μεμισθωκέναι”.

¹¹ Magueijo (2013, p. 44, nota 72) nota que “poemas jônicos” seriam uma alusão a “poemas eróticos, declamados ou cantados, mais ou menos picantes, de autores como Anacreonte, Sótares, etc.”.

seus escritos estão situados dentro de um contexto de embate subversivo aos valores defendidos pelo Império Romano, cujas conquistas teriam ocorrido, segundo Nasrallah (2005, p. 314), não apenas por meio de campanhas militares, mas também por intermédio de uma política desigual de “tolerância”, que recompensava e às vezes demandava assimilação. Nisso tudo, Luciano ensina sobre um uso da palavra “bárbaro” sob o regime do Império Romano: a pessoa que dominou o helenismo, mas ainda é ambivalente sobre esse domínio, ou seja, que questiona o valor dessa *paideía* grega ainda que tenha claramente demonstrado domínio sobre ela.

Nesses escritos de Luciano, fica claro que a convencional elevação da *paideía* grega é desafiada. Roma é retratada como sendo cúmplice num consumo por vezes violento de compra de uma *paideía* comercial e de bens escravizados contra os quais os “bárbaros” podem ser apresentados como uma sabedoria mais pura e simples. Em termos bakhtinianos, trata-se da cultura não-oficial se elevando sobre a cultura oficial por meio da sátira.

Referências

Documentação primária

- LUCIANO DE SAMÓSATA. *A Deusa Síria*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano VII*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 7.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Contra os assalariados dos grandes*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano IV*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 4
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Nigrino*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano VI*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 6.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Os ressuscitados ou o pescador*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano IV*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 4
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Sobre os Sacrifícios*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano IV*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 4.

Obras de apoio

- BARRIGÓN, C. Luciano y la creencia en los oráculos. In: MARCOS CASQUERO, M. A. (Org.). *Creencias y supersticiones en el mundo clásico y medieval*. León: Universidad de León, 2000, p. 23-42.
- BRANDÃO, J. J. L. *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. Campinas: Unicamp, 2014.
- BRANDÃO, J. L. *Biografia literária: Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: UFMG, 2015.
- COLLINS, J. J. *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2009.
- DIRVEN, L. *The author of "De Dea Syria" and his cultural heritage*. Leiden: Brill, 1997.
- HAYES, E.; NIMIS, S. *Lucian's On the Syrian Goddess*. Oxford: Faenum Publishing, 2012.
- L'HEUREUX, C. E. *In and out of paradise: the book of Genesis from Adam and Eve to the Tower of Babel*. New York: Paulist Press, 1983.
- LIGHTFOOT, J. L. *On the Syrian goddess*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- NASRALLAH, L. *Mapping the world: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- RIBEIRO, O. L. Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica. *Horizonte*, v. 15, n. 48, p. 1446-1479, 2017.
- SOARES, H. Da P. O culto de Atargátis no Império Romano: entre a *religio* e a *superstitio*. *Romanitas*, n. 7, p. 218-237, 2016.
- SANTO, A. E. A Retórica do Elogio. *eHumanista*, v. 22, p. 190-210, 2012.

Resenhas

Reviews

O débito clássico em questão: relações entre a Grécia e o Ocidente na Antiguidade e na Modernidade

The classical debt in question: relations between Greece and the West in Antiquity and Modernity

HANINK, J. *The classical debt: Greek Antiquity in an era of austerity*. Cambridge: Belknap, 2017. 337 p.

Jorwan Gama da Costa Junior*

Recebido em: 20/12/2018
Aprovado em: 09/02/2019

The *classical debt*, de Johanna Hanink, foi publicado em 2017 dentro de um contexto de produção de uma série de livros que discutem, analisam e defendem a presença dos clássicos no mundo moderno. Vale ressaltar dois deles. O primeiro, *Confronting the classics* (BEARD, 2013), aponta para a necessidade de se estudar os clássicos não como um conhecimento pronto e acabado que se impõe sobre os modernos, mas sim como um diálogo que recebe novos significados a partir de novos contextos de uso. O segundo, *Classics: why it matters* (MORLEY, 2018), expõe a necessidade de ampliar as discussões sobre o uso dos clássicos para o grande público, refém de interpretações oriundas de outros meios, como o cinema, a televisão e a internet, especialmente os serviços de vídeo via *streaming*. Hanink consegue congrega tais premissas em seu livro, que oferece a seus leitores uma conversa com o passado clássico grego a partir da maior e mais recente crise econômica vivida pela Grécia desde o fim da Segunda Guerra Mundial, assunto que invadiu as capas dos jornais europeus (e, por que não, Ocidentais) por meses. Por fim, o livro ainda se mostra eruditamente sofisticado, ao se posicionar como uma ótima obra de recepção clássica, aplicando conceitos discutidos por Charles Martindale (1993)

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), sob a orientação da Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa.

e Simon Goldhill (2011), dois dos mais relevantes autores sobre a recepção dos clássicos na modernidade.¹

Formada em Cambridge, Johanna Hanink é Professora Associada de Clássicos na Universidade de Brown, e tem profunda preocupação com a relação entre o passado clássico e a política moderna.² Ativa nas redes sociais, mantém um *website*, no qual disponibiliza suas produções escritas em duas seções distintas: academia e mundo real.³ Ao contrário do que faz em seu *website*, em *The Classical Debt*, a autora escreve concomitantemente para a “academia” e para o “mundo real”, mantendo o rigor científico a partir de um texto facilmente compreensível para o público leigo.

Segundo Hanink reporta no prefácio do livro, a ideia de escrever a obra veio de um período de estudos na Grécia, entre 2014 e 2015. Sendo testemunha ocular dos acontecimentos que levaram à moratória grega, Hanink percebeu como o passado clássico do país era constantemente utilizado, principalmente nos jornais, internet e televisão, para retratar o sombrio período pelo qual o país passava. Além desse prefácio, o livro conta com sete capítulos e um epílogo, especialmente dedicado aos educadores. Completam a obra as notas, as indicações para leituras futuras, os créditos das ilustrações e o índice, totalizando 337 páginas.

O primeiro capítulo, *Champions of the West*, evidencia e sumariza a questão que percorrerá todo o livro: a Grécia tem débitos financeiros com seus credores internacionais, contudo esses mesmos credores (especialmente Alemanha, França e EUA) têm um débito muito maior com ela, tendo em vista que a ideia de civilização, que marcou a construção da identidade moderna ocidental, está invariável e intimamente ligada à Grécia clássica. Para estabelecer esta relação, a autora apresenta as discussões a respeito da posse dos Mármores de Elgin, entre 1980 até 2012. Aqui, ela se utiliza de uma fala de Stephen Fry, que evidencia que, mesmo diante da crise econômica grega, o Ocidente também deve muito à Grécia em termos de história, álgebra, astronomia e justiça, por exemplo.⁴ Mas de onde vem essa ideia? Segundo a autora, é justamente essa pergunta que reside no coração do livro, cuja resposta aponta para a segunda

¹ *The classical debt* estabelece o uso de material clássico no presente a partir de seu contexto de produção e de recepção, desvendando as chamadas camadas de conhecimento que formam a interpretação dos modernos sobre os antigos, conforme defendeu Martindale (1993; 2006). Não obstante, a autora trabalha com um sem número de imagens criadas no século XXI, mas que se utilizam de temáticas antigas para reforçar discursos político-econômicos atuais. Essa abordagem a aproxima da relevante produção historiográfica de Simon Goldhill (2011).

² Maiores informações sobre sua vida acadêmica podem ser vistas em sua página na Universidade de Brown. Disponível em: <<https://vivo.brown.edu/display/jhanink>>.

³ Disponível em: <<https://www.johannahanink.com>>.

⁴ Como pode ser visto na passagem “that period saw the rise of everything that our culture now depends on. Philosophy. Logic. Euclidean mathematics. Empiricism. A refusal to take on trust everything that is told to you – Socrates died by that principle. History. Algebra. Justice” (HANINK, 2017, p. 5).

ideia principal da obra: se a construção da identidade europeia e ocidental passa pela Grécia clássica, as reações dos credores financeiros internacionais modernos à Grécia do século XXI evidenciam seus limites, incoerências e falhas. Assim, está estabelecida a rede triangular que servirá como base das discussões do livro: Europa Ocidental (EUA inclusive), Grécia Moderna e Grécia Clássica.

Ainda no primeiro capítulo, há o elemento mais frágil da obra de Hanink: a construção do Oriente como ameaça ao Ocidente durante a Modernidade. Refiro-me diretamente à análise da capa da revista *The Week*, na qual o Estado Islâmico é acusado de levar a barbárie ao Ocidente. O símbolo do grupo terrorista é replicado em um céu negro carregado de nuvens que paira sobre uma Paris iluminada, com destaque para a Torre Eiffel e para o Rio Sena. Civilização e barbárie estão representadas, respectivamente, na Paris iluminada e no céu negro com inscrições em árabe sobre ela. A partir dos estudos de recepção, essa associação poderia ter sua análise mais aprofundada, evidenciando que não se trata de uma invenção do século XXI, conforme a manchete, *Heart of Darkness*, indica para um leitor mais atento. A construção da imagem de um Oriente inferiorizado e ameaçador frente ao Ocidente foi profundamente estudada por Edward Said, em *Orientalismo* (1990). Um dos principais romances analisados por Said foi justamente a obra *Heart of Darkness*, escrita, em 1899, por Joseph Conrad. Nos dois primeiros parágrafos desse romance, o autor realça como o cruzeiro Nellie atravessa as águas do rio Tâmisa, em um ambiente iluminado, cujo céu e mar (no caso, o rio) se encontrariam no horizonte.⁵ Quatro elementos têm destaque tanto na capa do *The Week* quanto em *Heart of Darkness*: rio, céu, cidade iluminada e coração das trevas. Desde os estudos de Said, a utilização de tais elementos para retratar as relações entre Oriente e Ocidente não devem ser associados apenas ao contexto das ações terroristas que têm se repetido na Europa nos últimos anos. Assim, apesar de *The Week* e o Estado Islâmico pertencerem ao século XXI, ambos estão inseridos em um contexto discursivo que encontra suas raízes no século XIX.

O segundo capítulo, *How Athens built its brand*, é bem direto e atende à proposta do título. A autora reforça, nesse ponto, a necessidade de a academia se aproximar do grande público, sempre influenciado por outros elementos, como os filmes. Hanink destaca o fato de *Gladiator* e *Spartacus*, por exemplo, moldarem na sociedade uma imagem de um Império Romano cruel e explorador de escravos. A partir desses exemplos, ela ressalta ao

⁵ "The Nellie, a cruising yawl, swung to her anchor without a flutter of the sails and was at rest. [...] The Sea-reach of the Thames stretched before us like the beginning of an interminable waterway. In the offing the sea and the sky were welded together without a joint and in the luminous space the tanned sails of the barges drifting up with tide seemed to stand still in red clusters of canvas, sharply peaked with gleams of varnishing flatness" (CONRAD, 2006, p. 3).

leitor que os antigos também se preocuparam em construir suas próprias imagens, como foi o caso da *Eneida* de Virgílio. Desse modo, Hanink mostra ao leitor que a construção da marca que Atenas tem hoje encontra raízes na Antiguidade, quais sejam: 1) Atenas salvou a Grécia dos bárbaros; 2) Atenas é única; 3) Atenas é o lar das artes; 4) Atenas é produto de ancestrais excepcionais; 5) Atenas era muito melhor no passado. Destaco dois desses itens. O primeiro item seria o responsável pelo início das associações entre o termo bárbaro e o Oriente, movimento reforçado ao longo do período imperialista europeu dos séculos XIX e XX. O item 5 é derivado do item 4, justamente para evidenciar que Atenas Clássica foi tão genial que nunca a Atenas Moderna conseguirá se equivaler a ela, sendo, por isso, indigna de ser associada a esse passado de glórias.

O capítulo três, *Colonizers of an antique land* traça o histórico de viagens estrangeiras à Grécia. A questão central do capítulo é analisar como a Grécia se submeteu duas vezes às potências internacionais: em um primeiro momento com a colonização de sua história por escritores de outros países e, em um segundo momento, com a submissão financeira a políticas externas. Segundo Hanink, as viagens de britânicos e franceses, por exemplo, serviram para desqualificar os gregos no que concerne à construção de seu próprio passado. Com uma narrativa cuidadosa a respeito de como o conhecimento sobre a Grécia Clássica passou, a partir do século XVII, a ser diretamente associado à educação francesa e inglesa, Hanink continua a linha de pensamento que evidenciaria como a Grécia Clássica foi se descolando da Grécia Moderna, que não é vista nem mesmo como a detentora do mais elevado conhecimento sobre seu próprio passado. Hanink ressalta, contudo, que esse processo não é moderno, tendo em vista que Cícero não via nos gregos de sua época pessoas de valor como seus ancestrais. A autora termina o capítulo com o exemplo de como essa desvalorização dos gregos para a produção de seu próprio conhecimento alcança níveis extremos na atualidade. Hanink relata um caso no qual um acadêmico, amigo dela, não se inscreveu para uma vaga de emprego em literatura grega, pois, segundo ele, apenas quem tinha diploma Oxbridges ou de Londres, era considerado apto a concorrer. O resto seria apenas “um bando de gregos”.⁶

O capítulo quatro, intitulado *From State of Mind to Nation-State*, trabalha com a relação entre o passado grego clássico e a formação de sua identidade enquanto um Estado-Nação. A autora afirma que a corrente dominante em relação à identidade grega moderna é baseada em uma linhagem identitária que remonta diretamente à Grécia Clássica, ignorando o passado Bizantino do país e mesmo as revoluções que permitiram a independência grega no século XIX. Ela destaca três pontos-chave para entender

⁶ Tradução livre da expressão *Just a load of Greek*.

esse processo: 1) As fronteiras nacionais gregas correspondem à área do Mediterrâneo ocupada por Cidades-estado gregas na Antiguidade; 2) A língua grega é o principal fator de unidade da identidade grega; 3) A verdadeira herança cultural grega está na Antiguidade e não no passado cristão ortodoxo do período medieval bizantino.

O capítulo cinco, *Greek miracle 2.0*, traça um panorama da história grega desde o início do século XIX até a explosão da crise fiscal. Inicialmente, ele aponta como a Atenas da Grécia independente deveria mirar na beleza da Atenas clássica. Além disso, evidencia a importância da Grécia para o Ocidente, com exemplos de como os EUA e a Alemanha nazista se utilizaram de elementos culturais gregos para reforçarem não apenas suas identidades, como também as diferenças entre o Ocidente e o Oriente. Em outro exemplo do peso cultural do passado clássico grego, a autora lembra que o ditador Ioannis Metaxas, na década de 1970, proibiu o estudo do discurso do funeral de Péricles, pois se tratava de uma ameaça a seu governo. Ao fim do capítulo, a autora mostra como a Grécia do século XXI continuou tentando alcançar as glórias de sua ancestral e rival. Para isso, Atenas se candidatou para ser a sede das Olimpíadas e inaugurou o Novo Museu da Acrópolis.⁷ Ao fim desse período de (re)valorização da grandeza grega, a crise financeira explodiu, lembrando a todos a distância entre o passado clássico e o presente grego.

O capítulo seis, *Classical debt in crisis*, tem seu início com as explicações para a explosão da crise grega, intimamente ligada à crise internacional de 2008 e aos empréstimos feitos pela Grécia para cobrir seus déficits e para a construção da infraestrutura necessária para a realização das Olimpíadas de 2004. Nesse momento, a autora aprofunda suas explicações sobre a Grécia do século XXI, e apresenta algumas repercussões da crise grega pelo mundo. O jornal *Washington Post*, por exemplo, chama os gregos modernos de indolentes mentirosos que não merecem seu glorioso passado helênico. Ainda nesse capítulo, há outro ponto de destaque, o fato dos gregos muitas vezes não se considerarem europeus. Segundo a autora, quando um europeu fala em Europa, automaticamente há a inclusão dos gregos, contudo quando um grego fala em Europa, ele não se inclui necessariamente nesta categoria. O capítulo então se desenvolve a partir desse paradoxo, no qual a autora demonstra o processo de inserção da Grécia no mundo europeu desde como o débito clássico pode ser visto sob outra ótica, na qual os gregos modernos que não mereceriam seus ancestrais gregos antigos, cuja herança e passado somente foram salvos pelos esforços do Ocidente.

We are all Greeks? Com essa pergunta a autora inicia o último capítulo do livro, cujo foco será a noção de descendência dos gregos clássicos. Os seguintes pontos são

⁷ Foram necessárias três candidaturas para que a cidade lograsse sucesso.

trabalhados: a noção de que os gregos modernos descendem dos gregos clássicos foi criada nos séculos XVIII e XIX; no século XXI o ideal de branco da Grécia Clássica tem sido utilizado na luta de uma extrema-direita (grega e europeia) contra os imigrantes. Ao fim do capítulo, a autora lança uma pergunta que serve como base de discussões futuras: afinal, qual Grécia pertence ao Ocidente: a de um passado idealizado ou a atual? A conclusão do livro aborda uma temática extremamente atual e fecha o ciclo iniciado ainda no prefácio da obra. Segundo a autora, o débito clássico deve ser revisto por todos aqueles que tiveram suas vidas pioradas pelas mãos do ideal Ocidental grego, sejam os que sofreram com a intolerância ou com a construção de programas de purificação cultural. Assim, ela associa a construção da imagem da Grécia Clássica a problemas extremamente atuais da Europa contemporânea.

O último capítulo é seguido por um epílogo destinado aos educadores. Hanink aponta para a recorrência da relação entre Ocidente e Grécia Clássica nos livros didáticos. De forma extremamente relevante, aponta para três aspectos que podem ser acrescentados ao ensino da Grécia Clássica nas escolas: 1) como a propaganda realizada pela Atenas Clássica sobre si mesma influenciou nas visões ocidentais sobre a cidade; 2) Como a ideia do milagre grego contribuiu para a formação do mito da "Civilização Ocidental";⁸ 3) Encorajar estudantes a buscar formas alternativas para se analisar a noção de herança cultural.

Diante do exposto, reitero que o livro *The Classical Debt*, de Johanna Hanink, congrega a erudição da classicista com o rigor acadêmico da escrita historiográfica, em uma obra que aplica as mais recentes discussões sobre a recepção dos clássicos no século XXI. Isso tudo com uma escrita acessível a não especialistas, mas que mantém a sofisticação de uma pesquisa científica de primeira qualidade.

Referências

- BEARD, M. *Confronting the classics: traditions, adventures and innovations*. New York: Liveright Publishing Corporation, 2013.
- CONRAD, J. *Heart of darkness*. New York: W.W. Norton, 2006.
- GOLDHILL, S. *Victorian culture and classical Antiquity: art, opera, fiction, and the proclamation of Modernity*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

⁸ A autora utiliza aspas. Dentro da perspectiva do livro, as aspas são compreensíveis, uma vez que houve uma extensa discussão a respeito do que seria considerado civilização e mesmo o Ocidente.

- MARTINDALE, C. *Redeeming the text: latin poetry and the hermeneutics of reception*. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.
- MARTINDALE, C. Thinking through reception. In: MARTINDALE, C.; RICHARD, T. *Classics and the uses of reception*. Oxford: Blackwell Publishing. 2006, p. 1-13.
- MORLEY, N. *Classics: why it matters*. Cambridge: Polity, 2018.
- SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

***Pax* e imperialismo: da República ao Principado através das guerras civis^{*1}**

Pax and imperialism: from Republic to Principate throughout civil wars

CORNWELL, H. *Pax and the politics of peace: Republic to Principate*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 272 p.

Macsuelber de Cássio Barros da Cunha^{*2}

Recebido em: 28/04/2019
Aprovado em: 25/06/2019

Em seu livro, intitulado *Pax and the politics of peace: Republic to Principate*, a jovem autora inglesa Hannah Cornwell se propõe a analisar o papel da paz, e mais especificamente o conceito de *pax* no pensamento romano, bem como os meios pelos quais tal conceito se tornou um veículo para o imperialismo romano. Único livro da autora, que iniciou sua carreira acadêmica há pouco tempo, ele é resultado de sua tese de doutorado, fazendo parte da série *Oxford Classical Monographs*, cujo objetivo é publicar as melhores teses desenvolvidas na área dos Estudos Clássicos da instituição.

A autora, que publicou alguns artigos e capítulos de livros sobre temáticas relacionadas às guerras civis e ao imperialismo romano, ao longo das 272 páginas de seu livro se dedica à análise de acontecimentos do período de transição entre a República e o Principado, de modo que nos cinco capítulos nos quais dividiu sua obra a autora trata dos conflitos civis entre César e Pompeu e, principalmente, entre Marco Antônio e Otávio, perpassando a vitória deste último, seu estabelecimento no poder e a utilização que foi feita do conceito de *pax* ao longo de seu governo.

Para desenvolver e defender seus argumentos, a autora se utiliza de uma linguagem clara, pautada na análise de um amplo *corpus* documental, que conta com a análise da tradicional documentação escrita produzida pelos autores do período ou por aqueles

^{*1} O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001.

^{*2} Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.

posteriores a Augusto, além de contar com os diversos produtos da cultura material (muitos dos quais aparecem no livro por meio de figuras), como inscrições, moedas, esculturas, relevos e diferentes construções que são analisadas pela autora.

Em seu primeiro capítulo, *The meaning of pax*, a autora nos apresenta uma reflexão sobre o termo *pax*, analisando não apenas os aspectos semânticos do termo, como também discutindo os modos como a paz foi percebida e utilizada durante a República, como elemento da linguagem política romana. Hannah Cornwell aponta que mesmo a *pax* possuindo poucas representações na cultura material da República tardia, constituiu-se um aspecto importante, como indicam as fontes literárias, sendo parte integrante dos rituais religiosos, bem como da interação de Roma com os outros povos.

Em *Peace in civil war*, o segundo capítulo da obra, Hannah Cornwell esclarece que, com os conflitos entre romanos, a noção de *pax*, que antes estava mais fortemente relacionada à noção de guerras com outros povos e conseqüentemente à ideia de superioridade militar, passou por uma redefinição e manipulação; desse modo, a autora utiliza o contexto das guerras civis para analisar os modos cambiantes com os quais a paz foi percebida e defendida pelos romanos de então. Nesta perspectiva, a linguagem foi uma importante arma política para expressar e defender determinadas concepções da paz. Por meio da análise de obras de Cícero, a autora mostra que, no período dos conflitos entre César e Pompeu, a noção de paz estava atrelada à reconciliação entre ambos, enquanto que no período de desentendimento entre Otávio e Antônio houve uma mudança na noção de paz nas obras de Cícero, de modo que este não via possibilidade de uma negociação com Antônio, considerando-o um inimigo. Para Cícero, a paz neste momento só seria possível por meio da vitória contra Antônio.

No terceiro capítulo, *Peace over land and sea*, a autora faz uma abordagem sobre os êxitos de Otávio nas guerras civis, tratando da vitória sobre Sexto Pompeu, em Nauloco, no ano de 36 a.C., e principalmente da vitória sobre Marco Antônio e Cleópatra, em Ácio, no ano de 31 a.C. Seguindo os passos de grande parte dos historiadores que estudam o período, a autora defende e demonstra, por meio das fontes, que tais vitórias obtidas por Otávio não foram propagadas como vitórias sobre outros romanos, mas como advindas de conflitos externos. Dessa forma, a batalha naval contra Sexto Pompeu, na qual Otávio saiu vencedor, teria sido uma vitória contra a pirataria, enquanto que, no discurso oficial, a batalha de Ácio seria contra Cleópatra e os perigos por ela representados. Hannah Cornwell enfatiza, neste capítulo, o modo como tais vitórias foram utilizadas para a constituição e propagação de toda uma retórica da paz, pois por meio de moedas, construções, celebrações, monumentos, entre outros, foi criada e propagada a noção de que, com tais vitórias, Otávio teria reestabelecido a paz em terra e mar.

Um dos aspectos relevantes e que demonstra originalidade na obra da autora é o fato de ela fazer uma abordagem sobre as guerras civis sem se fixar necessariamente na questão da guerra, mas, pelo contrário, debruçando-se sobre aquilo que na Roma Antiga podia ser encarada como uma de suas consequências, ou seja, a paz. No entanto, a autora não se limita a destacar o papel da paz apenas como resultado da guerra, de modo que defende o conceito de paz como algo dinâmico e mutável.

No capítulo *Peace in the new age of Augustus*, a autora passa a tecer uma trama bem elaborada de argumentos com o intuito de relacionar a noção de paz com a Nova Era que teria se iniciado com Otávio que, em 27 a.C., passou a ostentar o título de *Augustus*. O início desta Nova Era foi marcado pelas importantes comemorações dos *Ludi Saeculares*, ocorridos em 17 a.C., e que marcaram o início de um *novum saeculum*. No entanto, a autora enfatiza que este novo tempo estaria relacionado à ideia de uma vitória final e do retorno da paz, quando a paz se relacionou de modo ainda mais expressivo com a noção de conquista e domínio militar de povos rivais graças à recuperação, em 19 a.C., dos estandartes romanos que estavam em poder dos partos. Tal fato foi representado no período como uma grande conquista militar, amplamente comemorada com a construção de um arco triunfal e de um templo no Capitólio para abrigar os estandartes. Anos mais tarde, os estandartes foram levados para o templo de Marte Vingador, no Fórum de Augusto, que, segundo a autora, expressava de modo material este imaginário de Augusto como grande triunfador e conquistador.

Para Hannah Cornwell, com Augusto se estabeleceu um conceito de paz intimamente relacionado com o imperialismo romano, com o domínio que Roma passou a ter sobre os povos conhecidos. A autora trata disso em *The pax Augusta*, o quinto e último capítulo de seu livro, defendendo a tese de que se trata de um conceito de paz que surgiu no governo de Augusto, uma paz augustana que se materializava de modo emblemático na *Ara Pacis Augustae*, que a autora analisa com perícia e erudição. Segundo a autora:

O conceito de paz estabelecido durante a formação do que se tornou o Principado foi concretizado na *ara Pacis Augustae*, cuja imagem e ideais foram perpetuadas nas exibições dos posteriores *principes* Júlio-Claudianos, na dinastia Flaviana, e através da construção de Adriano de um muro para proteger o altar devido ao aumento do nível do solo. A *pax augusta* articulou um conceito de paz que atuou como um veículo para expressar o que o imperialismo romano era e como ele deveria ser entendido – um ideal de Império que estava intimamente associado com um indivíduo e sua família: assim como ideias de imperialismo orbitaram ao redor da pessoa de Augusto, também a paz recebeu uma nova orientação (CORNWELL, 2017, p. 157).²

² Tradução livre do texto original em inglês.

A autora finaliza sua obra com a conclusão intitulada *From pax Augusta to pax romana*, na qual demonstra como o conceito de paz augustana se cristalizou e perpetuou ao longo das dinastias seguintes, além de retomar as principais ideias defendidas em sua obra, buscando frisar que a *pax*, ao longo do tempo, se tornou integrada na retórica imperial e uma importante parte de um discurso sobre o imperialismo romano.

Como pontuamos anteriormente, ao longo de sua obra, a autora utiliza uma linguagem clara, demonstrando erudição e embasamento teórico e documental, sabendo empregar diferentes tipos de documentos, tanto da tradição escrita quanto da cultura material, para construir seus argumentos e defender sua tese. Sua obra tem muito a contribuir para os estudos sobre este importante período da história romana, ao propiciar uma análise original na qual o conceito de paz é o protagonista a partir do qual se analisa também o imperialismo romano, tal qual se desenrolou a partir de Augusto.