

**AMANDA GIACON PARRA**

**OS ELEMENTOS RELIGIOSOS NAS SÁTIRAS DO POETA  
JUVENAL (séculos I e II d.C)**

**ASSIS  
2016**

AMANDA GIACON PARRA

OS ELEMENTOS RELIGIOSOS NAS SÁTIRAS DO POETA JUVENAL  
(séculos I e II d.C)

Tese apresentada à Faculdade de  
Ciências e Letras de Assis – UNESP –  
Universidade Estadual Paulista para a  
obtenção do título de Doutor em História  
(Área de Conhecimento: História e  
Sociedade)

Orientador: Dra. Andrea Lúcia Dorini de  
Oliveira Carvalho Rossi

ASSIS  
2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

P259e Parra, Amanda Giacon  
Os elementos religiosos nas sátiras do poeta Juvenal (séculos I e II d.C) / Amanda Giacon Parra.- Assis, 2016.  
88 f.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de  
Assis – Universidade Estadual Paulista.

Orientador: Dr<sup>a</sup> Andrea Lúcia Dorini de Oliveira C. Rossi

1. Roma - Política e governo - 30a.C-476. 2. Roma - Religião - História. 3. Juvenal ca.60-ca.140. 4. Roma - Civilização. 5. Sátira latina - Roma. I. Título.

CDD 870.9

*Ao meu querido Miguel,  
luz em minha vida*

## *Agradecimentos*

*Esse trabalho não seria possível sem o auxílio, o amor, a compreensão de muitas pessoas. Sou extremamente grata a todos que fizeram parte do meu caminho. Nessa estrada percorrida, às vezes desafiadora, aprendi muito, fiz mudanças, aceitei, tentei, errei, acertei, e estou muito satisfeita por cada um desses passos.*

*Quero que todos esses que fizeram parte desses momentos saibam que foram essenciais e que muito ensinaram. Primeiro, minha orientadora professora Andrea, que muito contribuiu, incentivando e compreendendo sempre.*

*À minha família, em especial à minha mãe Alice, que é exemplo de persistência e de fé. Ao meu marido, Alexandre, que há anos está ao meu lado incentivando e auxiliando com muita paciência na realização dos meus sonhos. Às minhas irmãs, Ana Alice e Rosemeire e também ao meu querido Miguel, que tudo modificou e coloriu.*

*Tenho que agradecer ainda inúmeros professores que participaram orientando, questionando e apontando soluções, entre eles: professor Dr. Ivan Esperança Rocha, Dra. Margarida M. de Carvalho, Dr. Carlos Roberto de Oliveira, Dr. Ennio Sanzi e a tantos outros.*

*Agradeço especialmente à minha banca de qualificação, Dra. Claudia Binato, muito querida desde as aulas de latim na graduação, e ao Dr. Nelson Bondioli, querido companheiro que muito auxiliou e sugeriu, com quem não me importo de dividir o amor da domina. Agradeço também ao Dr. Fernando Cândido, amigo de várias conversas inspiradoras.*

*A tantos amigos da pós e dos congressos, que dividiram experiências, dificuldades e alegrias: Dra. Renata Barbosa, Dr. Germano Esteves, aos colegas mestres: Isadora Bueno de Oliveira, Benedito Inácio, Rafael Virgílio de Carvalho, Danieli Mennitti. A todos os colegas de História Antiga da Unesp Franca, em especial à Dra. Semíramis Corsi, Me. Natália Frazão e a todos os colegas de graduação, especialmente à Ana Paula Giavara e Glauco Costa, Thaís Svicero, Leticia Ferreira, companheiros de sempre.*

*Agradeço ainda à professora Wânia Maria Madeira da Fonseca que me apoiou em momentos difíceis e com quem muito aprendi sobre Educação, ouvindo atentamente palavras sobre suas ricas experiências.*

*Durante esses anos de pesquisa, estive também exercendo uma função da qual tenho imenso orgulho: professora. Aliás, acredito que foi aí que tive os maiores aprendizados, na convivência diária com alunos, na tentativa de ensinar e na convivência com os colegas professores, que persistem apesar das condições de trabalho, do sistema... enfim, porque têm vocação. Meu agradecimento especial a todos da “E.E. Prof Alessandra C. de O. Pezzato” (Jundiaí-SP) e da “E.E. Prof Dr. Moacyr Miranda Pinto” (Promissão-SP).*

*Por fim, gostaria de agradecer a várias amigas que, em diferentes momentos, estiveram ao meu lado, apoiando, incentivando, torcendo: Eliana Galvão, Bruna Giorjiani, Daniela B. Hayashida, Sandra Schledorn, Paty Machado, Ana Lucia Assi, Pollyana F. de Lima Luz, Heloisa Conter.*

*A todos meu profundo e sincero agradecimento.*

PARRA, Amanda Giacon. **OS ELEMENTOS RELIGIOSOS NAS SÁTIRAS DO POETA JUVENAL (séculos I e II d.C)**. 2016. 88f. Tese (Doutorado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2016.

## RESUMO

Esta pesquisa pretende analisar os elementos religiosos presentes na obra do poeta Juvenal, que viveu entre os séculos I e II d.C na cidade de Roma. Nascido por volta do ano 60, o autor é influenciado pela corrente filosófica estoica e pela educação retórica, ambas muito presentes na cidade de Roma no período e escreve utilizando-se do gênero satírico. Analisando-se as *Sátiras* de Juvenal é possível discutir inúmeros assuntos do cotidiano de um romano: o clientelismo, as mulheres, as condições sociais dos intelectuais, as diferenças sociais. Entre todos esses temas, elencou-se, para os estudos aqui empreendidos, a pesquisa acerca do contexto de diversidade religiosa vivido em Roma. Inúmeros cultos são citados nos poemas, alguns ligados ao Estado e aos cultos oficiais e outros não. A partir do discurso do autor é possível examinar a aceitação de determinadas práticas e as críticas a outras, entendendo assim as relações que a religião mantinha com a política romana.

Palavras Chaves: Roma. Principado. Juvenal. Religião. Política.

PARRA, Amanda Giacon. **THE RELIGIOUS ELEMENTS IN THE SATIRES OF THE POET JUVENAL (I-II centuries A.D.)**. 2016. 88f. Tese (Doutorado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2016.

#### ABSTRACT

This research intends to analyze the religious elements present in the work of poet Juvenal, who lived between first and second centuries A.D. in the city of Rome. Born around of the year 60, the author is influenced by the philosophical stoic current, and for the rhetoric education, both very present in the city of Rome in the period, and write utilizing the satiric genre. Through the analysis of the *Satires* of Juvenal is possible discuss many subjects of the daily life of a roman: clientelism, the women, the social conditions of the intellectuals, the social differences. Among all these topics, it has been listed for the studies here undertaken; the research about of the context of religious diversity lived in Rome. Innumerable worships are mentioned in the poems, some connected to State and to official worships and others not. From the discourse of the author it is possible to examine the acceptance of some practices and the criticism of other, understanding as well the relations that the religion maintained with the roman politics.

Keywords: Rome. Principate. Juvenal. Religion. Politics.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: Juvenal, um intelectual em Roma	14
1.1 Uma cidade plural	14
1.2 O conceito de identidade e as identidades romanas	16
1.3 Literatura e os intelectuais em Roma	20
1.4 O intelectual em Roma: as relações sociais, as publicações e as influências	23
CAPÍTULO 2: Juvenal e as Sátiras	28
2.1 Sobre Juvenal	28
2.2 O gênero satírico	34
2.3 A obra	40
2.4 Análise de discurso como método	44
CAPÍTULO 3: Religiões e identidades religiosas em Roma	46
3.1 A questão da <i>superstitio</i>	50
3.2 Para além dos cultos públicos	52
3.3 As religiões em Juvenal	61
3.3.1 As relações entre a escrita de Juvenal e os governantes	63
3.3.2 Superstição: práticas supersticiosas ligadas às mulheres	69
3.3.3 A defesa dos locais sagrados	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS	80

## Introdução

Durante os anos de graduação em História, entre as várias disciplinas que mais interessavam estavam a de História Antiga e aquelas ligadas à História das Religiões. As primeiras leituras na área de História Antiga abriam um horizonte muito interessante e despertavam grande curiosidade, principalmente pelos romanos.

Nos primeiros anos de graduação, outra disciplina foi decisiva para a escolha da linha de pesquisa a ser seguida. Era a disciplina de História das Religiões, ministrada pelo professor Dr. Eduardo Basto de Albuquerque. Com seu amplo conhecimento, falou sobre inúmeras crenças religiosas de vários períodos e diferentes partes do mundo, indicou livros, tratou das relações entre a religião e a história.

Naquele momento, a partir das primeiras leituras, surge o desejo de estudar a Antiguidade e ter como objeto a religião. Desde então, a professora Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, pacientemente, indicou leituras e orientou os melhores caminhos para a pesquisa.

Em 2007 teve início a pesquisa de iniciação científica com o apoio da FAPESP. No projeto de iniciação científica foram analisados os cultos femininos no livro *Satyricon*, de Petrônio.

Terminada a graduação, ainda sob a orientação da professora Dra. Andrea, iniciou-se a pesquisa de mestrado, também financiada pela FAPESP, voltada a aprofundar o estudo do *Satyricon* e ainda de alguns epigramas de Marcial. O estudo centrou-se em alguns cultos que ocorriam em Roma no I século e início do II. Os cultos elencados no estudo foram os de fertilidade, mais especificamente: Priapo, Ísis e Osíris e Cibele e Átis.

O presente trabalho foi idealizado na mesma linha do anterior, o estudo da(s) religião(ões) em Roma. Nessa etapa buscou-se uma pesquisa mais ampla que tratasse das relações da religião com outras esferas da sociedade, principalmente da política.

Seu objetivo principal é apresentar o contexto religioso vivido na sociedade romana no final do primeiro e início do segundo séculos d.C; procura, além disso, identificar os elementos religiosos presentes nas Sátiras de Juvenal e saber como o autor percebe as inúmeras novas experiências religiosas presentes na cidade de Roma.

Pretende também analisar as diferenciações que o satirista faz no que diz respeito aos diferentes cultos, levando-se em consideração a postura política e filosófica

assumida pelo autor. É importante destacar ainda que diálogos com outras fontes do período são possíveis como Marcial, por exemplo.

Pesquisar a concepção religiosa de Juvenal, um poeta fortemente influenciado por correntes filosóficas e pela retórica, é um tema que contribui para o entendimento mais amplo da religiosidade do povo romano em um período do Principado, mais especificamente fins da Dinastia Flaviana e início da Dinastia dos Antoninos.

Os autores latinos têm sido utilizados para estudos em variadas temáticas, para tanto, o estudo de Juvenal tem muito a contribuir do ponto de vista da História das Religiões e, em última instância, da História Cultural. Em seu discurso, percebem-se alguns cultos considerados como excessos; e percebem-se também inúmeras mudanças no concernente às práticas religiosas. A análise permite supor os motivos pelos quais ocorria a aceitação ou não de determinadas práticas em alguns segmentos sociais.

O estudo da religião romana em Juvenal é possível, pois o poeta cita inúmeros cultos, práticas rituais e julga tais práticas de acordo com sua visão de mundo, suas influências filosóficas e seu estatuto social.

A análise da religião, assim como de qualquer esfera do mundo social, permite uma leitura mais completa de uma sociedade, sua maneira de viver e sua cultura, principalmente a romana na qual religião e política estão intrinsecamente ligadas.

A pesquisa aqui proposta visa ampliar os estudos acerca da obra de Juvenal, autor ainda pouco estudado, do ponto de vista historiográfico, no Brasil. Dessa forma, o estudo pode trazer novos elementos para o estudo do Principado romano e relacioná-los a alguns autores do mesmo período.

Em primeiro lugar, entende-se Juvenal como um intelectual do período, pois mesmo sabendo que esse conceito tem uma origem bem marcada no século XIX, é possível pensar o intelectual presente também na Antiguidade. Nesse sentido, de maneira ampla, o intelectual é alguém que utiliza de sua eloquência para demonstrar suas ideias e fazer críticas à sociedade (ARAÚJO, JOLY, ROSA, 2010, p.15). De maneira mais específica, o intelectual em Roma tem características próprias tais como estar inserido num meio no qual as relações sociais de clientela, por exemplo, influenciavam fortemente a defesa de ideias e as críticas à sociedade.

Dessa forma, é possível definir Juvenal como um intelectual que viveu em Roma de meados do primeiro até o segundo século, porquanto ele utilizou suas sátiras para questionar a sociedade na qual vivia. As críticas e questionamentos estão marcados por

características específicas do intelectual em Roma, ou seja, suas ideias são decorrentes de vários fatores, inclusive sua posição social e suas relações com os mais ricos.

No geral, as sátiras de Juvenal têm uma função moralizadora, ou seja, o autor expõe a sua visão da cidade de Roma de sua época. Ele descreve uma sociedade permeada de vícios e que precisaria, segundo ele, de uma mudança imediata.

A diversidade de temas tratados por Juvenal foi grande, sendo variadas as classes sociais dos retratados: ele descrevia e fazia críticas até mesmo às pessoas ligadas ao poder em Roma.

Entre os vários temas podem-se citar: a própria escrita, a situação dos intelectuais daquele período, as relações clientelistas, principalmente as humilhações sofridas pelos clientes, aquelas sofridas pelas mulheres romanas, enfim, os vários tipos sociais, a corrupção e a degradação que, segundo ele, impregnavam a cidade de Roma como um todo.

No caso do estudo aqui empreendido a autora voltará a atenção àquelas sátiras nas quais se menciona a religião. Juvenal faz inúmeras citações a divindades, a cultos e rituais dedicados a diferentes deuses. Algumas das divindades citadas são: Jano, Júpiter, Marte, Bellona, Quirino, Vesta, Penates, Cibele, Ísis e Osíris, Priapo, entre outras.

Neste estudo, seu objetivo é entender mais profundamente como eram vistas determinadas práticas religiosas em Roma e saber em que medida essas práticas religiosas se articulam com a política. Como afirma Coutrot (1996, p.335), “o religioso informa em grande medida o político, e também o político estrutura o religioso”.

A metodologia de análise da fonte está ligada às teorias de análise de discurso, mais especificamente às teorias de análise crítica do discurso. Ela parte, então, do pressuposto de que a linguagem carrega em si formas de pensar e agir e, ainda, como afirma Fairclough (2008, p. 90-91) ela reproduz e tem também um papel transformador do social. A linguagem não seria, portanto, apenas uma atividade individual ou reflexo de variáveis situacionais.

Entendido dessa forma, além de outras contribuições, o discurso influencia na construção de identidades sociais ou posições do sujeito (FAIRCLOUGH, 2008, p.91). Nesse sentido os textos de Juvenal marcam uma posição social, eles dialogam legitimando ou confrontando outros discursos.

Por meio da análise desses discursos é possível perceber como determinados grupos elaboram uma representação de si, pensam sua identidade, impõem crenças e valores, em outras palavras, constroem representações dessa sociedade. Assim, é

possível perceber a posição social defendida por Juvenal com base em seu discurso, perceber também como esse discurso “autoriza” ou “desaconselha” práticas consideradas fora do aceitável.

Esta proposta se organizará da seguinte forma: no primeiro capítulo há uma discussão acerca do conceito de intelectual e de suas especificidades no período do Principado em Roma. Para o entendimento dessas especificidades, alguns temas são fundamentais, por exemplo, entender as relações sociais em Roma. O intelectual pertencia a uma ordem social e para entender seus escritos é necessário perceber o que essa situação envolve. Além disso, é importante compreender como ocorriam as publicações dos livros antigos, e as influências exercidas pela educação retórica e da filosofia estoica muito presente nos meios aristocráticos em Roma no período.

O segundo capítulo trata especificamente das Sátiras de Juvenal, das suas características e da metodologia por meio da qual as sátiras serão abordadas que é a análise crítica do discurso. A princípio há uma apresentação do gênero satírico. Em seguida, um breve panorama dos vários autores que se utilizaram do gênero satírico em Roma, mostrando assim a fluidez de temas e a ausência de fórmula definidora. A partir das primeiras linhas, de autoria de Quinto Ênio, outros autores inspiraram-se e, em momentos diferentes, também escreveram sátiras. São eles: Lucílio, Horácio, Pérsio e, finalmente, Juvenal.

A partir daí, trata-se mais especificamente da obra de Juvenal, das características gerais e de recursos utilizados pelo autor, dos assuntos de cada uma das sátiras de Juvenal, dos temas, dos personagens.

No terceiro e último capítulo há o exame, sob a perspectiva historiográfica, de alguns estudos atuais sobre as religiões em Roma e desvela-se um panorama sobre aspectos políticos, sociais e culturais da cidade durante o Principado. Por fim, é feita a análise das religiões a partir da visão trazida por Juvenal em suas sátiras e as considerações finais acerca do panorama de diversidade presente em Roma em fins do primeiro e início do segundo século.

## **CAPÍTULO 1: Juvenal, um intelectual em Roma**

### **1.1 Uma cidade plural**

Os estudos culturais mais recentes trazem visões mais plurais e o fim da ideia de cultura como algo homogêneo e fixo. Os estudos de História Antiga, inclusive relacionados a Roma, também estão se renovando a partir dessas novas perspectivas.

Atualmente, a cultura é entendida como algo constantemente recriado evitando-se explicações rígidas e mecânicas. Como afirma Burke (2012, p.265):

A construção cultural deve ser tratada como um problema, e não como premissa, e um problema merecedor de análise mais detalhada. Como se constrói uma nova concepção de classe (digamos) ou gênero? Como podemos explicar a aceitação de inovações? Ou ainda, examinando o problema de um ângulo diferente, é possível explicar por que as concepções tradicionais deixam de convencer certos grupos em determinadas épocas?

O período proposto nesse estudo, que vai de meados do primeiro século até início do segundo, tem características que são resultantes também da grande expansão territorial empreendida anteriormente por Roma. No período citado, praticamente toda a bacia do Mediterrâneo estava sob domínio dos romanos.

Como resultado dessas inúmeras conquistas territoriais, muitas outras mudanças ocorreram e é possível entendê-las também quando se estuda a cidade de Roma, pois ela pode ser considerada um microcosmo em relação ao restante do império.

A cidade de Roma pode ser considerada como um local de intensas trocas culturais que influenciava e era influenciada pelas províncias. Como explica Woolf (1997, p.347), havia uma intensa diversidade cultural, ponto de vista defendido pelas correntes dos estudos coloniais recentes, e tratando a respeito das interações entre Roma e as províncias no processo intitulado Romanização o autor afirma que:

a criação de um império sempre transforma a metrópole, bem como a periferia. É válido enfatizar, uma vez que a Romanização é frequentemente apresentada em termos de homogeneização e convergência cultural.

Woolf (1997, p.347) compara o processo de interação entre Roma e províncias com o crescimento de um organismo que metaboliza outro corpo e é transformado por aquilo que alimenta.

Tratando a respeito da modernidade, ou seja, de outro momento histórico e tendo como espaço a América Latina, Canclini (2011, p.XXIX) destaca a importância das fronteiras e das grandes cidades “(...) como contextos que condicionam os formatos, estilos e as contradições específicas da hibridação”.

Esses conceitos podem ser aplicados ao estudo de Roma já que a cidade, como foi descrito, era local para onde afluíam diversas culturas. Ocorreram ali, portanto, intensos processos de hibridização.

Para uma melhor definição desse conceito, utilizam-se as palavras de Canclini (2011, p.XIX) para a explicação dos processos culturais: “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Burke (2008, p.157) discutindo as formas de estudar os encontros culturais expõe algumas dificuldades da utilização do termo em questão. A principal dificuldade é que se trata de um termo proveniente da Biologia, o que poderia gerar a ideia de que seria algo “natural”, seriam processos inconscientes e com conseqüências não intencionais.

Por outro lado, Canclini (2011, p.XVIII) defende a ideia que “(...) hibridação não é sinônimo de fusão sem contradições”. Mas que, por outro lado, o conceito de hibridação ajuda no estudo de formas de conflito que ocorrem na interculturalidade, portanto, não há naturalização, já que Canclini não despreza, pelo contrário, afirma a existência do conflito.

O autor discute quais os resultados que a ideia pode trazer aos estudos culturais. Muitos estudos limitam-se a descrever as misturas interculturais, no entanto, segundo o autor deve-se pensar em mais que um caráter descritivo, mas um caráter explicativo. Ou seja, deve-se situar os processos em relações estruturais de causalidade. Nesses termos não há apenas multiculturalidade, mas interculturalidade. Canclini (2011, p.XXIV) afirma:

(...) os estudos sobre hibridação costumam limitar-se a descrever misturas interculturais. Mal começamos a avançar, como parte da reconstrução sociocultural do conceito, para dar-lhe poder explicativo: estudar os processos de hibridação situando-os em relações estruturais de causalidade. E dar-lhe capacidade hermenêutica: torná-lo útil para interpretar as relações de sentido que se reconstruem nas misturas.

Os conceitos de hibridação e fronteiras, retirados dos estudos pós-coloniais, mais especificamente das ideias de Canclini fornecem portanto meios para se pensar a interação e modificação das culturas também na Antiguidade, afinal, nunca houve “culturas puras”. As culturas estão em constantes processos de modificação e recriação, inclusive em Roma no primeiro e segundo séculos, período aqui estudado.

As citadas mudanças ocorridas no império romano não ocorreram apenas em um aspecto, mas em vários: político, social, cultural, lembrando-se que esse último inclui o religioso.

Politicamente, por exemplo, um novo sistema foi criado, baseado no poder pessoal do *princeps*, o Principado. Como informa Mendes (2006, p.27), esse sistema surgiu por conta da necessidade de “(...) gerir as novas condições sociais, econômicas, militares e administrativas surgidas pela criação do Império”.

Do ponto de vista cultural, o império se intensificava como local privilegiado para a observação das trocas culturais, porque diferentes culturas interagiam nesse espaço. Elas eram modificadas e recriadas a todo momento. De acordo com Guarinello (2010, p.116-117), tratava-se de um império multicultural, tolerante, integrado, centrado no Mediterrâneo, mas que se foi estendendo pela Europa central por meio de integração cultural.

Novas práticas, novos costumes, novos ritos, enfim, novas culturas foram absorvidas e reformuladas pelo império romano. E o estudo aqui proposto se dará justamente no entendimento dessa pluralidade.

## **1.2 O conceito de identidade e as identidades romanas**

O conceito de identidade é algo importante para o entendimento das relações em Roma, da política e, por fim, para analisar a fonte aqui proposta.

Hall (2002, p.8-9) explica que o conceito de identidade vem sendo descentrado. Isso implica que as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça, nacionalidade que antes forneciam bases sólidas para a localização dos indivíduos sociais, hoje se encontram fragmentadas.

O autor propõe que ao invés de se pensar as culturas nacionais como unificadas deveríamos pensá-las como um dispositivo discursivo e como tendo profundas diferenças, seriam na verdade, híbridos culturais (2002, p.61-62).



A identidade seria, portanto, uma construção social (GUARINELLO, 2010, p.116) que está presente nos mais diversos discursos e a formação dessas identidades têm um caráter relacional, ou seja, elas são definidas, ou ainda, forjadas em função do outro, levando em conta as diferenças.

Segundo Silva (2004, p.21):

Ao tratarmos do processo de constituição das identidades sociais estamos nos reportando, em última análise, à maneira pela qual os grupos sociais organizam o seu mundo, à representação que estabelece um sentido para a realidade, sentido jamais dado a priori uma vez que resultado de uma construção histórica. Isso equivale dizer que as identidades, por mais que se queiram vinculadas a um passado ancestral, são forjadas com referência a um tempo e a um lugar específicos (...).

Entende-se, portanto que as identidades são variáveis em função do tempo, ou seja, são modificadas ao longo do tempo.

Outro ponto importante é que o conceito das identidades sociais está intrinsecamente relacionado ao de representação. Como explica Silva (2004, p.15),

a fixação das identidades é um processo que depende sempre da maneira pela qual um determinado grupo concebe, interpreta ou representa o seu mundo, resultando daí a interdependência entre os conceitos de representação e de identidade.

A construção das identidades é feita no conflito entre os grupos sociais e estão envolvidas nessas construções as relações de poder. A partir dessas relações e disputas é que se pode perceber que os grupos vão formando as identidades e alteridades, ou seja, colocando comportamentos e experiências como “estranhos”, elaborando processos de inclusão e exclusão.

Assim, processos que envolvem hibridações são locais onde essas disputas e a formação de diversas identidades ocorre de maneira constante. Como afirma Silva (2004, p.23-24):

As relações de poder, na sua obsessão em preservar uma determinada ordem, tendem a rejeitar tudo aquilo que possa evocar desordem e confusão, colocando-se permanentemente em guarda contra experiências difusas que se aproximem do hibridismo, do sincretismo, da diáspora, do travestismo e da miscigenação.

Os discursos são os locais nos quais essas disputas ficam evidentes. O estudo deve ocorrer, portanto sob esse ponto de vista: investigando os discursos e os argumentos a partir dos quais os grupos forjam as suas identidades.

Canclini (2011, p.XXII- XXIII) propõe que o termo “identidade” seja repensado. O autor propõe que se relativize essa noção e que as análises sejam deslocadas da identidade para a questão da heterogeneidade e hibridação interculturais. O estudo da identidade, no singular, propõe algo muito homogêneo e sem conflitos. Segundo o autor (2011, p.XXIII):

Os estudos sobre narrativas identitárias com enfoques teóricos que levam em conta os processos de hibridação (Hannerz; Hall) mostram que não é possível falar das identidades como se se tratasse apenas de um conjunto de traços físicos, nem afirmá-las como a essência de uma etnia ou de uma nação. A história dos movimentos identitários revela uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dá coerência, dramaticidade e eloquência.

O estudo da Antiguidade deve ser pensado a partir desses novos pressupostos da História Cultural. O império romano, como afirma Guarinello (2010, p.116), passa a ser visto como um jogo de múltiplas identidades em diálogo, como um sistema de comunicação comum.

Não seria possível tratar da pluralidade cultural em Roma e não trazer a discussão acerca do conceito de identidade, dadas as citadas relações. Pois, entender a construção e preservação do poder em Roma inclui uma investigação das estratégias dos grupos para se manterem coesos.

É importante esclarecer que os discursos não estão reduzidos a textos escritos. Os discursos nos quais as identidades dos grupos são construídas podem ser vistos em diversas formas de expressão. Como expõe Hingley (2005, p.74), os estudos a respeito, por exemplo, das identidades ligadas as elites tem explorado diversas formas de expressão, o que inclui a arte, estatuária, arquitetura, epigrafia, numismática.

A partir dos discursos é possível compreender como cada período ou mesmo cada grupo define um conceito de identidade romana, e que, muitas vezes, essas identidades estão relacionadas a conceitos em comum tais como o *mos maiorum*, definido genericamente como os costumes dos antepassados.

É possível perceber inúmeras tentativas por parte dos próprios imperadores e dos mais ricos para tentar manter um universo simbólico coeso, garantindo com isso o poder em determinadas mãos. Essas tentativas podem ser percebidas em variadas formas de discurso, por exemplo, imagens ou textos escritos.

No aspecto religioso, por exemplo, Augusto empreendeu uma “restauração religiosa” que buscava excluir cultos e práticas estrangeiras da religião e conservar

apenas práticas que a elite considerasse ligada à tradição romana, essa pode ser uma forma de se pensar a formação das identidades romanas no período de Augusto.

Bondioli (2014, p.35-36) aponta que no programa religioso de Augusto dois elementos têm grande importância: as honras ao soberano e a restauração de antigas tradições. Para citar brevemente, além de restaurar mais de 80 templos, Augusto revitalizou alguns cultos tais como o *flamen dialis*, o da fraternidade Arval e o das Virgens Vestais. Preocupou-se também em reformular o calendário festivo incluindo festivais como os *lupercalia* e os *ludi saeculares*. Augusto coloca-se assim como o grande restaurador das tradições e guardião do *mos maiorum*.

Como afirma Rosa (2006, p.149), o “dano” que existia foi reparado pelo novo *pontifex maximus*, dessa forma, o apelo a esta restauração seria útil politicamente.

Muitos autores antigos, na defesa desse ideário do *mos maiorum*, entendiam as interações entre as diferentes culturas mediterrâneas como algo que prejudicaria Roma: faria com que a moral e os costumes romanos fossem deixados de lado e que costumes considerados inapropriados fossem aceitos e praticados pela população.

Isso pode ser entendido a partir do pressuposto de que muitas das identidades ligadas a elite em Roma determinavam estereótipos, excluía ou aceitavam determinadas práticas, atitudes essas que eram pautadas nas relações de poder e na manutenção desse mesmo poder.

Como afirma Silva (2004, p.25):

(...) a estigmatização grupal resulta do fato de, no contexto de uma determinada sociedade, existir grupos que se encontram em uma posição social superior, o que os habilita a forjar uma auto-imagem bastante elevada de si mesmo e ao mesmo tempo exercer a discriminação contra os inferiores como parte de uma estratégia de manutenção do *status quo* dos quais são os principais beneficiários.

O estudo desses grupos e das relações sociais em Roma é então fator importante para entender a criação de identidades consideradas ‘romanas’ e a exclusão de outras, inclusive no âmbito religioso.

No período do Alto Império é importante destacar as inúmeras mudanças que ocorrem em várias instâncias da vida do romano. Isso se dá a partir das conquistas militares e centralização política. Esses e outros fatores ocasionam um grande intercâmbio cultural. Como afirma Guarinello (2006, p.14):

O Império foi o resultado de um lento processo de conquista militar e centralização política, primeiro da cidade de Roma sobre a Itália,

depois da própria península sobre as demais regiões que margeiam o Mediterrâneo.

### 1.3 Literatura e os intelectuais em Roma

A investigação das inúmeras identidades no período do Principado pode se dar de várias formas. Uma delas é por meio da literatura. Vários âmbitos são importantes para se entender as relações entre a literatura e a sociedade na qual foi produzida, dentre elas a posição social do escritor, o público a que se dirige, se ela é ou não financiada e em que medida isso ocorre.

A obra de Juvenal deve ser vista, portanto num contexto no qual o escritor era alguém específico e que as obras eram dedicadas a grupos específicos. Nessa discussão então é preciso pensar o papel dos intelectuais em Roma.

O início da discussão a respeito do termo intelectual tem uma datação bem precisa: deu-se durante o século XIX, na França, com o caso Dreyfus. Trata-se de um famoso caso no qual o capitão francês Alfred Dreyfus foi condenado, acusado de espionagem em favor da Alemanha. O processo ocorreu em 1894. Alguns anos depois, surgiu uma corrente em favor da revisão do processo.

Alguns escritores começam a se ocupar dessa questão escrevendo a favor do capitão. O primeiro deles foi Émile Zola que escreveu “J’accuse”, em 1898. A partir daí, vários escritores começam a militar, escrevendo a favor ou contra Dreyfus. Posteriormente, Dreyfus seria perdoado e poderia voltar à França.

O termo intelectual foi utilizado pela primeira vez no século XIX. Também nesse período o intelectual militou, fazendo que a escrita se tornasse arma política radical (ARAÚJO, JOLY, ROSA, 2010, p.13). Denís (2002, p.210-211) afirma:

Com Zola e o ‘Eu acuso’, o intelectual torna-se uma figura heróica, já que esta intervenção se efetiva pondo em perigo a pessoa mesma que a assume: Zola é perseguido, condenado, constrangido ao exílio, escarnecido por uma parte da opinião e morre em circunstâncias suspeitas. À incontestável eficácia da intervenção intelectual acrescenta-se, com Zola, a magnificação dos atores que a realizam: um novo papel social aparece, cuja importância se manifestará durante quase um século.

O debate estava então iniciado: Quais as funções do intelectual, o que ele deve defender, ele deve se engajar? Em 1927, Julien Benda, ainda sob a repercussão do caso Dreyfus, publica um texto, com caráter de ensaio, intitulado “A traição dos

intelectuais”. Benda, de acordo com Bobbio (1997b, p.38), estava com quase 40 anos e não havia escrito praticamente nada. Esteve recolhido em diversos estudos. Em 1989 resolve envolver-se no caso Dreyfus, escrevendo na *Revue Blanche*. Escreve Bobbio: “Benda é um escritor polêmico. Ele mesmo relata que suas obras nasciam costumeiramente de uma irritação, de uma emoção ou de um desprezo” (1997, p.38-39).

O autor em seu texto descreve que, no final do século XIX, os intelectuais começam a fazer o jogo das paixões políticas, colocando os nacionalismos em pauta (1999, p.89). Benda afirma que o problema não é a tendência do intelectual, mas as ações dos intelectuais. O autor ainda critica o apego aos nacionalismos e às paixões políticas, o que enfraquece o universal que, na opinião dele, deveria ser o objetivo do pensamento dos intelectuais (1999, p. 90).

A partir do caso Dreyfus, portanto, como explica Denis percebem-se basicamente três mudanças: mudança cultural, mudança política e mudança na literatura (2002, p.213-214). Havia então uma nova situação do intelectual repercutida na literatura “já que se trata aqui ainda de determinar como o escritor pode e deve engajar, e se ele colocará o seu prestígio e a sua pena ao serviço de um partido ou se ele continuará a encarnar ‘a independência de espírito’” (2002, p.240).

Por outro lado, Bobbio cria uma definição mais ampla de intelectual. Segundo o conceito de Bobbio, os intelectuais, em geral, sempre existiram. Para ele sempre existiu ao lado do poder político e econômico, o poder ideológico (1997, p.11).

Levando em conta uma definição que ligue os intelectuais ao poder ideológico, o autor adverte, a respeito do caráter restritivo, que a categoria “intelectual” tem sido vítima. Bobbio (1997, p.110-111) afirma:

Que esses sujeitos históricos sejam prevalentemente chamados ‘intelectuais’ apenas há cerca de um século, não deve obscurecer o fato de que sempre existiram os temas que são postos em discussão quando se discute o problema dos intelectuais, quer esses sujeitos tenham sido chamados segundo os tempos e as sociedades de sábio, sapientes, doutos, *philosophes*, *clers*, *hommes de lettres*, literatos, etc.

Portanto, deve-se ter em vista que, não exatamente com a nomenclatura surgida no século XIX, mas com outros nomes, a figura do intelectual já existia desde Platão. Segundo Araújo, Joly e Rosa (2010, p.14) o conceito de intelectual bastante abrangente. O conceito engloba poetas, filósofos, historiadores e oradores. Além disso, essa compartimentação que se faz do conhecimento não é característica dos antigos. Naquela época o conhecimento era bem mais amplo, não havia especialistas.

Como afirmam Araújo, Joly e Rosa (2010, p.14), na Antiguidade ou em quaisquer períodos, aqueles que pensam, mesmo que de formas diferentes, “(...) sobre a sociedade em que viviam e sobre a relação dos poderosos com os assuntos que atingiam a todos, ou, ao menos, que eram do interesse dos grupos dominantes, como o imperialismo, a guerra, o bom governo, a formação ética dos governantes e a educação das elites”.

Os autores antigos podem, portanto, ser analisados sob o prisma do conceito de intelectual, pois usavam a eloquência para disseminar suas ideias e satirizar aquilo com que não concordavam, revelando as ligações entre intelectuais e política (ARAÚJO, JOLY, ROSA, 2010, p.15).

Há outros trabalhos que, relacionados diretamente com a História Intelectual<sup>1</sup>, tratam da Antiguidade. Um exemplo disso é o trabalho de Ehrhardt (2011) intitulado “Geração Intelectual e o Poder: Trajetórias na Antiguidade”. Este autor destaca a importância de aplicar novos paradigmas a “velhos” temas, apresentando a História intelectual e seus conceitos tais como geração intelectual, mesma geração, sequência de gerações (2011, p.2451). Ele discute a trajetória intelectual, bem como suas contribuições para a História das ideias políticas em três autores do primeiro século: Sêneca, Lucano e Columela. Trata da relação entre esses homens, filósofos e/ou moralistas, e o governo, ou seja, as relações entre estoicismo e política (2011, p.2451).

Como foi traçado nesse pequeno histórico, o termo intelectual tem datação precisa, no entanto, isso não impede que possa ser utilizado em outros contextos. O que não se deve cometer são generalizações a esse respeito, como tentar formular uma definição única e precisa que contemple vários momentos históricos diferentes.

Cada época deve especificar quais características tinham os intelectuais, quais as condições das suas publicações e suas relações sociais. É possível utilizar o termo na Antiguidade, desde que fique caracterizado como era esse intelectual na Roma Antiga, no período do Principado.

---

<sup>1</sup> História dos Intelectuais aqui entendida a partir da conceituação de Sirinelli, ou seja, surgida na segunda metade da década de 70, traz acepções amplas da figura do intelectual como criadores e mediadores culturais, que se referem a noção de engajamento e trabalha com estruturas de sociabilidade, redes e gerações (Ver: SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 1996)

#### 1.4 O intelectual em Roma: as relações sociais, as publicações e as influências

Um caminho possível para se entender a figura do intelectual em Roma é pensar como eram as relações sociais entre os intelectuais, ou seja, como se formavam as redes de sociabilidade das quais eles faziam parte, se havia relações entre eles e o Estado, como se dava a produção literária, como era esse escritor, como se dava o financiamento da obra.

Em primeiro lugar, deve-se pensar esse intelectual antigo em meio a diversas relações sociais nas quais estava inserido. As relações clientelistas davam-se também no âmbito literário. Há alguns conceitos, definidos por Venturini (2005, p.146-147), que são muito presentes nas relações sociais e políticas em Roma no Principado. A primeira ideia é a de *amicitia*.

A *amicitia* sugeria diversas formas de envolvimento social, e é definida genericamente como amizade. Essas relações não eram baseadas apenas na afeição, algo subjetivo, mas também na assistência mútua e na *fides* (obrigações recíprocas) (VENTURINI, 2005, p.146).

No estudo das cartas plinianas, Oliveira (1996, p.138) define essas relações:

(...) a *amicitia* resulta de uma prática social conhecida entre os romanos que, no Alto Império após Augusto, foi gradativamente transferida da exclusiva esfera pessoal do imperador -os *amici augusti*- para os grupos de senadores e eqüestres que, mesmo integrando o ‘círculo do imperador’, mantêm, por sua vez, seus próprios círculos.

A partir da documentação pliniana pode-se dizer que a *amicitia* não era somente um sentimento, era um negócio, pois havia também um jogo de interesses para realizar objetivos comuns (OLIVEIRA, 1996, p.141).

Venturini (2005, p.149-150) estuda esses conceitos na obra de Plínio, o Jovem e demonstra que o emprego deles se dá em várias esferas, dentre elas: no campo jurídico, no campo privado (vida familiar, cotidiano), nas virtudes esperadas de um indivíduo, nos negócios públicos e também na atividade literária.

Das relações de amizade e interesses recíprocos (na política, na literatura) nasciam os *circuli* que seriam grupos dos quais os indivíduos faziam parte de acordo com vários interesses e ordens sociais (VENTURINI, 2005, p.151). Esses círculos, ou seja, essas redes formadas por esses intelectuais mantinham reuniões que podiam

ocorrer na casa de senadores, equestres ou mestres de filosofia, não havendo exclusividade de participação. Um indivíduo podia fazer parte de vários círculos diferentes.

Apenas para fins de exemplo, no período de Augusto havia alguns círculos bem conhecidos tais como o círculo de Mecenas (Gaio Cínio Mecenas) que reunia importantes poetas como Virgílio, Horácio, Propércio, entre outros. Mecenas era um homem de muitas posses e foi amigo de Otaviano desde o início. Seu círculo patrocinava inúmeros escritores (CITRONI, CONSOLINO, LABATE, NADUCCI, 2006,p.443). Havia ainda outros círculos, não tão ligados a Augusto, como o da casa de Valério Messala Corvino, frequentado por Tibulo, Sulpícia (sobrinha de Messala), Lígdamo, Ovídio, entre outros (CITRONI, CONSOLINO, LABATE, NADUCCI, 2006, p.444).

Há outros conceitos que definem como se davam as relações político-sociais em Roma. O conceito de *autorictas* diz respeito ao lugar que o homem ocupa na sociedade segundo seu grau de influência política (VENTURINI, 2005, p.147).

A relação entre intelectuais, suas produções e o poder estão muito presentes em Roma. Ehrhardt (2008, p.146) afirma que:

Quando nos debruçamos sobre a literatura política e moral da sociedade greco-latina, é imperioso constatar a relação existente, em quase todas as épocas da Antiguidade, entre o governo e os pensadores, e mais especificamente ao que nos interessa, entre o governo imperial romano e os filósofos e/ou moralistas. Para exemplificar essas relações em diferentes épocas e lugares, há farta literatura que demonstra esse estreito diálogo entre saber e poder.

Em cada período os dirigentes do Estado e os intelectuais relacionavam-se de formas específicas, não há como generalizar. Gibson (2005, p. 70-71), tratando da literatura no Alto Império (ano 69 ao 200) explica que é muito difícil encontrar uma unidade na literatura romana do período. Aponta, por sua vez, que nessa época as relações de patronato ainda desempenhavam importante papel na literatura latina. Gibson explica também que era notável o número de escritores que eram de importantes ordens sociais e ocupavam cargos no governo.

Gibson (2005, p.72) indica até mesmo a participação de alguns imperadores na literatura: há evidências dos interesses literários de Tito, Domiciano também teria sido elogiado como notável poeta, Nerva escrevia poesia a qual Marcial comparava com as de Tibulo, Adriano escreveu poemas e Marco Aurélio memórias filosóficas em grego.



É importante ressaltar que, de maneira geral, apenas as ordens mais abastadas é que tinham oportunidade de ter acesso a algum tipo de alfabetização. Isso representa uma pequena parcela da população. Estima-se que o índice de alfabetização no mundo romano gira em torno de 10 a 20%, ou seja, minoria da população (HEDRICK, 2011, p.169).

O que não significa que a população não tinha acesso à literatura produzida, pois, isso poderia ocorrer de várias formas, não apenas pela leitura individual. Os grandes autores eram conhecidos pela população, pois além de ter acesso a eles na formação escolar em gramática ou retórica, havia a possibilidade de leitura privada, recitação pública, espetáculos teatrais, discussões literárias nos salões ou banquetes (CITRONI, CONSOLINO, LABATE, NADUCCI, 2006, p.26). Segundo Hedrick (2011, p.169-170), a população tinha acesso aos grandes autores também pelas associações com representações pictóricas de pinturas, mosaicos e esculturas públicas, recitais públicos, leituras íntimas ou ainda diálogos. Vale ressaltar, contudo que, ainda assim, trata-se da minoria da população pois essas atividades ocorriam na cidade e a maioria da população vivia no campo.

Dessa forma, as redes de intelectuais que se formavam nesse período tinham como integrantes pessoas das ordens sociais mais abastadas. O restante da população que vivia nas cidades tinha algum contato com o literário por meio de outras fontes que não seriam diretamente os livros.

Gibson (2005, p.72) afirma que mesmo sendo as ordens sociais mais abastadas que tinham maior envolvimento com a literatura, o engajamento direto com as questões políticas é pequeno. Juvenal, por exemplo, escrevendo no fim do governo de Trajano, ainda assim expressa cautela para fazer ataques a figuras do governo de Nero.

Para interpretar a literatura deste período é preciso investigação pois poucas são as citações diretas sobre a atividade política contemporânea à escrita. A maior característica da literatura latina do período do Alto Império, segundo Ahl (AHL *apud* GIBSON, 2005, p.73) é uma tendência a confrontar a autocracia imperial indiretamente, através de técnicas onde figuram palavras elogiosas que podem ocultar críticas.

Gibson (2005, p.73) aponta inclusive que o fracasso dos oradores do período imperial se deve ao fato que nesse sistema não se conseguia fazer uma oratória sincera, não era como durante a República, aos moldes de Cícero.

Um aspecto muito relevante para entender o espaço literário romano: aqueles que tinham posses, que eram das ordens mais abastadas podiam financiar suas próprias

publicações. No entanto, existia também uma espécie de mecenato literário. Alguns escritores dependiam de pessoas mais poderosas para a publicação, resulta daí certa ampliação das ordens das quais provinham os escritores. Havia o mecenato imperial e também um mecenato privado baseado em equestres ricos, libertos e outros (CITRONI, CONSOLINO, LABATE, NADUCCI, 2006, p.826).

Como na Antiguidade a produção dependia de cópias de escribas, processo totalmente manual, o consumo e a influência da literatura também variam significativamente em relação à atualidade. As próprias redes de comunicação entre os autores se davam no domínio privado. Os autores presenteavam com seus livros pedindo que outros do círculo lessem sua obra e dessem sugestões, ou ainda, ajudassem financeiramente na publicação.

A produção dos livros era definida sob encomenda, ou seja, os escribas, grande parte das vezes, fabricavam sob encomenda, pois produzir sem um comprador garantido ocasionava riscos, tanto no aspecto laboral quanto no material (Hedrick, 2011, p.180)<sup>2</sup>. Por vezes, múltiplas cópias eram encomendadas, porém, essas não eram para venda e sim para distribuição para pessoas específicas, para presentear (2011, p.181).

Apesar de poder ser produzido em vários formatos – da edição de bolso a edição de luxo – mesmo assim o livro era um artigo caro para muitos romanos, mesmo para um soldado, por exemplo, que era assalariado (2011, p.182) e as livrarias pareciam-se mais com lojas de cópias do que com livrarias como se conhece hoje.

Parte importante e comum a vários intelectuais romanos era a educação retórica. O aprendizado da retórica tinha um objetivo de ensinar governantes, magistrados, sacerdotes, mercadores, poetas a colocar as palavras a seu favor (CONNOLLY, 2011, p.102). Ela era empregada ainda para negociar as relações sociais: renovar ou às vezes até resistir sutilmente às desigualdades de riqueza e poder (2011, p.103).

O orador era definido não só pelas palavras, mas por todo um gestual característico que o diferenciava do restante da população (2011, p.107). Essa educação retórica, segundo Connolly (2011, p.110), fazia com que as elites regulassem suas relações (intra-elite) e também moldava a interação das elites senatoriais com os outros.

---

<sup>2</sup> Segundo Hedrick (2011, p. 181), ocasionalmente pode ser que livros tenham sido produzidos em uma escala maior, pois essas técnicas não eram desconhecidas dos romanos. Um escriba poderia ler o texto em voz alta para vários ou ainda um trabalho em grupo no qual cada um fosse responsável por um número de páginas. No entanto, segundo o autor, não havia um esforço em se difundir uma cultura literária unificada por todo o império.

Ensinava-se uma espécie de código de comportamento que reforçava comedimento, manter a calma - mesmo sob pressão-, modéstia e bom humor. A educação com base nos princípios retóricos influenciou a escrita e a forma de pensar de muitos intelectuais do período.

Além da educação retórica também tinha bastante relevância em Roma na época aqui estudada algumas filosofias tais como o estoicismo. Venturini (2013, p.29) aponta a influência do meio estóico nos meios dirigentes desde o último século da República. A autora afirma também que o estoicismo atuava em conjunto com outras noções muito presentes na política romana tais como a noção de *virtus*<sup>3</sup> e de *mos maiorum*<sup>4</sup>.

A vertente do estoicismo que obtém sucesso em Roma na República e no Império é baseada principalmente na busca das virtudes e caracteriza-se como moralista. Essa corrente filosófica influencia desde a vida conjugal até a política romana.

Essa vertente foi criada por Panécio que viveu durante vários anos em Roma e repudia algumas crenças do antigo estoicismo, tais como a teologia orientalizante, a conflagração e a simpatia universal (LÉVÊQUE, 1987, p.120).

Destaca-se que o estoicismo teve, segundo Brun, três fases. A primeira delas, chamada de "estoicismo antigo", teve como fundador Zenão de Cicio em Atenas no século III a.C., a segunda fase foi o período no qual a filosofia começa a latinizar-se, por volta de II a.C, chamado "estoicismo médio", e, por fim, o "estoicismo imperial", ocorrido em Roma nos séculos I e II d.C, momento no qual a doutrina passa a interessar-se pela moral (BRUN, 1986, p.15). Nesse caso, Brun (1986, p.15) esclarece que são três os gêneros que a filosofia estóica aborda: lógica, física e moral, sendo que, a última trata sobre o tipo de comportamento dos indivíduos.

Dessa forma é possível nomear o autor aqui estudado como um intelectual que escrevia na e sobre a cidade de Roma e destacar ainda que, ao mesmo tempo, outros escreviam e discutiam a sociedade romana daquele período, por isso, as sátiras de Juvenal mesmo quando não citam explicitamente outros autores da época estão dialogando com outros intelectuais e tratam de questões em comum com outros autores.

---

<sup>3</sup> *Virtus*: valor que elenca por ordem de importância a *res publica*, a família e a si mesmo. Ela exprimia-se no modo de atuação a serviço do Estado (VENTURINI, 2013, p.29).

<sup>4</sup> *Mos maiorum*, de maneira genérica, diz respeito aos costumes dos antepassados, à preservação dos costumes. Será tratado de maneira mais aprofundada adiante.

## CAPÍTULO 2: Juvenal e as Sátiras

Inúmeras podem ser as fontes em que se baseia o estudo histórico. Neste estudo, a fonte utilizada é a literatura, uma das mais presentes nos estudos da Antiguidade. Hedrick (2011, p.172) propõe uma conceituação material do que é literatura. Considera como literatura qualquer material escrito que tenha circulado através da reprodução- no mundo antigo, sob a forma de cópias feitas por escribas e, na modernidade, através da imprensa e de outras mídias.

A literatura permite o entendimento de uma sociedade específica e da cultura na qual foi produzida. As obras literárias não são a descrição nem mesmo a reprodução de uma época, mas permitem ao historiador pelo menos uma aproximação com uma maneira de viver e uma tentativa de explicá-la.

Os textos de Juvenal contribuem para essas análises à medida que se sabe que a literatura aborda questões sociais, portanto, objetos da história. Como explicam Warren e Wellek (197-, p.113):

A literatura é uma instituição social que utiliza, como meio de expressão específico, a linguagem – que é criação social. [...] A literatura, além disso, tem uma função social- ou ‘utilidade’-, que não pode ser puramente individual. Assim, uma grande maioria das questões suscitadas pelo estudo da literatura são, pelo menos em última análise ou implicitamente, questões sociais: relativas à tradição e à convenção, às normas e aos gêneros, a símbolos e a mitos.

Segundo Hedrick (2011, p.170) a função social da literatura seria contribuir para a formação e a coerência de uma comunidade. Segundo ele, um trabalho literário pode simbolizar um padrão de linguagem, codificar maneiras e costumes apropriados, por exemplo. A literatura contribui para a formação de comunidade no mundo romano (2011, p.186-187), ainda que a comunidade produzida diretamente pela literatura antiga era pequena, pois era parte de um pequeno grupo de elite, era intimista, pessoal, definida por obrigações mútuas.

### 2.1 Sobre Juvenal

Pouquíssimo se sabe a respeito da vida de Juvenal (*Decimus Iunius Iuuenalis*). Há um consenso entre os estudiosos de que o autor teria nascido na década de 60, em

Aquino<sup>5</sup>, na Campânia e que sua morte ter-se-ia dado por volta do ano de 130, acabando por ficar incompleta a sua última sátira.

Cizek (1977, p.80-81) afirma que ele teria vindo de uma família da aristocracia municipal de Aquino. Este autor cita ainda uma inscrição na qual estaria assinalado que Juvenal teria começado uma carreira no serviço imperial durante o governo dos Flávios, iniciando os degraus do *cursus* equestre no governo Vespasiano, mas que, sob o governo de Domiciano sofreu um exílio.

Entre seus contemporâneos foi citado apenas por Marcial<sup>6</sup>, autor de epigramas, em três diferentes poemas:

Livro VII, epigrama 24  
 Se com o meu Juvenal procuras indispor-me,  
 língua maldosa, o que não ousarás tu dizer?  
 Por tuas ímpias invenções, Orestes odiaria Pílates,  
 Teseu não teria contado com o amorde Pirítoo,  
 os manos da Sicília, os Atidas de maior renome,  
 os filhos de Leda, tu serias capaz de apartar.  
 Em paga de tais méritos e audácias, é este meu voto:  
 que faças, língua, aquilo que eu julgo que já fazes.

Livro VII, epigrama 91  
 Da minha quintita, facundo Juvenal,  
 Te envio, pelas Saturnais, estas nozes. Ei-las.

Livro XII, epigrama 18:  
 Enquanto tu vagueias, afanoso talvez  
 Pela Suburra barulhenta, Juvenal,  
 E gastas a colina da majestosa Diana;  
 Enquanto pela soleira dos poderosos  
 Te ventila o suadoiro da toga e erras,  
 Estafado, no Célio maior e no menor:  
 A mim, há muitos Dezembros almejada,  
 Me acolheu e camponês me tornou  
 Bílbilis, orgulhosa do ouro e do ferro (...).

Percebe-se que Marcial cita o autor de sátiras como seu amigo, troca presentes com ele durante as Saturnais, e, no último epigrama, parece descrever o autor passando por alguns locais da cidade para visitar os mais ricos, nesse caso, parece haver uma citação de Juvenal como cliente em Roma, como alguém que dependia de outras pessoas mais poderosas para seu sustento. No período no qual viveu não foi citado por mais ninguém.

<sup>5</sup> O local de nascimento é indicado por ele na sátira 3, na qual dialoga com Umbricio (versos 318-321).

<sup>6</sup> Tradução utilizada: MARCIAL. **Epigramas**. v.I, II e III. Lisboa: edições 70, publicados entre 2000/2004.

A princípio, Juvenal não seria do mesmo círculo de amizades de Tácito. Esse ocupava um importante papel no círculo literário de Plínio, o Jovem, no entanto, há algumas citações nas Sátiras nas quais Juvenal faz alusões com intensas críticas a amigos muito próximos de Plínio. Além disso, nunca foi citado por Plínio (CIZEK, 1977, p.91).

Inicialmente, Cizek (1977, p.91) afirma que Juvenal evita inúmeros círculos literários aristocráticos. Já no período do governo de Adriano, se agrupa com um pequeno círculo, que não era apenas de companheiros da literatura, mas de amizades variadas, e talvez frequentasse também de maneira discreta e esporádica os círculos literários do imperador.

A partir do século IV d. C., a vida do autor parece começar a despertar maior interesse, sendo citado por outros autores como Amiano Marcelino, Rutílio Namaciano e Sidonio Apolinar (CAVACO, 2009, p.5).

Segundo os estudiosos Labriolle e Villeneuve o autor não tinha começado a escrever, ou pelo menos a publicar, até a morte de Domiciano, 96 d.C. No ano 100, o autor provavelmente estivesse no meio de sua existência (1957, p.VIII- IX).

Sobre a condição social em que vivia o poeta Juvenal, as opiniões são variadas. Vitorino afirma que o ponto de vista do autor não seria nem rico nem pobre, alguém nas palavras da autora que seria um “cidadão médio” (2006, p.271). Segundo Labriolle e Villeneuve, as biografias apresentam Juvenal filho ou criança adotiva de um rico liberto<sup>7</sup>, da classe média romana, mas os autores não acreditam muito nessa informação já que em algumas sátiras ele fala mal dos libertos (1957, p.VI).

Os mesmos estudiosos percebem, na própria obra de Juvenal, trechos que podem indicar que ele não seria um homem sem recursos: ele nos fala do seu bem patrimonial (6, 57), fala que possuía uma mansão em Roma (12, 89) e uma propriedade rural em Tibur, atual Tívoli. Isso é um dado importante, uma vez que pode assinalar que o poeta não dependia de seus escritos para obter seu sustento (Labriolle e Villeneuve, 1957, p.IX). O fato de o autor ter tido aula de retórica demonstra também que ele não seria de uma condição social tão baixa, tal fato denota a pertença a uma classe média, como afirma Tovar (2007, p.31).

---

<sup>7</sup> Tovar (2007, p.27) explica que essa hipótese de Juvenal ter sido filho de um rico liberto pode ser uma confusão com a vida do poeta Horácio.

A partir dessas conjecturas, chega-se a supor que a eloquência ocupou a primeira parte da sua vida e a poesia satírica, a segunda (LABRIOLLE e VILLENEUVE, 1957, p.XV).

Discutem-se algumas informações a respeito de dois exílios de Juvenal. Seriam elas verdadeiras? Esse ponto divide a opinião dos autores. Labriolle e Villeneuve creem que o problema do exílio é pura lenda (1957, p.XIX). No entanto, autores como Cizek pensam que seria perfeitamente possível o autor ter passado por dois exílios ao longo de sua vida (1977, p.88). O primeiro exílio, segundo Cizek (1977, p.87), ocorreu sob o governo de Domiciano quando os bens do poeta foram confiscados. Em um segundo momento, o poeta teria sido novamente exilado, exílio sob a aparência de uma falsa missão militar, no governo de Adriano, portanto, esse segundo não seria rigorosamente oficial.

Cizek (1977, p.82) explica que, com base nas biografias, o primeiro exílio teria se dado de 93 a 96 e que, como seus bens foram confiscados, Juvenal teve dificuldade na publicação de seus primeiros livros. Há algumas biografias que dão outras datas para esse primeiro exílio, no entanto, concordando com as conclusões de Cizek, Juvenal foi exilado sob Domiciano e, posteriormente Nerva e Trajano nada teriam feito para melhorar a situação do autor.

No que concerne a sua relação com o governo de Adriano há algumas mudanças. No início do livro III, sátira 7, há elogios ao imperador, talvez um dos poucos de sua obra. Parece abandonar em alguma medida sua oposição e mostra até certo apoio às políticas do *princeps*. Sua situação financeira melhora. Teria começado a frequentar a casa do imperador, porém não teria deixado de tecer certas críticas, principalmente em relação às influências das províncias gregas e orientais. Com isso, teria aos poucos se distanciado do imperador e voltando a escrever com maior dureza e criticidade (sátira 15) (CIZEK, 1977, p.98-100).

A partir dessas ideias, conclui-se que, Juvenal teria sido um homem de posses em Roma, talvez um filho de alguém das elites locais. É possível afirmar isso a partir de algumas pistas. O estudo de retórica era algo que estava restrito a algumas pessoas apenas, aquelas que pudessem pagar. Como Juvenal mostra em sua obra que dominava muito bem o uso das palavras, muito provavelmente teve aulas de retórica, o que já excluiria a possibilidade de ser alguém sem posses.

Outra pista que leva a imaginar Juvenal como um rico intelectual é o fato de haver algumas citações em sua própria obra dos bens que possuía.

Nesse sentido, tinha as posses necessárias para publicar seus escritos. Se Juvenal fosse um cliente, tal como Marcial, por exemplo, os nomes de alguns patronos provavelmente apareceriam em sua obra, pois deles dependeria para a publicação. Sendo assim, pode-se pensar que Juvenal funcionaria como um patrono de Marcial, pois este, que cita em sua obra inúmeros patronos e adula vários deles, faz o mesmo com Juvenal.

Quando Marcial cita Juvenal como percorrendo as ruas, talvez recolhendo a *sportula*, como um cliente, entende-se que tal referência faz sentido já que o satirista teria perdido muitos de seus bens em seu primeiro exílio, sob Domiciano. Só viria a recuperar uma boa situação financeira no governo de Adriano. O citado epigrama de Marcial, do livro XII, tem como data de publicação os anos de 101 e 102, sob o governo de Trajano, ou seja, período no qual o satirista ainda passava por certas dificuldades se comparado às condições que tinha antes do exílio.

É possível identificar na obra de Juvenal algumas influências tais como a leitura de outros autores, a maneira de escrita baseada em sua educação retórica e ainda da filosofia estoica.

Juvenal é comparado a outros autores de seu período como, por exemplo, Tácito. Cizek aponta que ambos têm alguns traços em comum: ironia, a censura dos modos, desconfiança em relação à situação do império. Aliás, Gérard (GÉRARD *apud* CIZEK, 1977, p.90) afirma até mesmo que Juvenal foi leitor de Tácito. Por outro lado, Tácito mostra uma hesitação maior em tirar conclusões pessimistas, descobre algo bom, já Juvenal exprime o total pessimismo, principalmente nos primeiros livros (CIZEK, 1977, p.90).

A outra importante formação de Juvenal é na retórica. Sobre a educação retórica, Connolly (2011, p.102-103) explica que a retórica era importante nos mais diversos aspectos da sociedade romana (política, justiça, entre outros) nas disputas entre os “iguais”, ou seja, naquelas que ocorriam no senado, no fórum, ou ainda que saber utilizar-se da retórica poderia ajudar na manutenção de certas hierarquias que marcavam as desigualdades no mais amplos aspectos (entre homens e mulheres, pais e filhos, ricos e pobres, entre outros). Quem dominasse as técnicas da retórica que passavam pela postura, gestual, expressões –verbais e não verbais- fazia parte de um grupo dominante (2011, p.106). Juvenal utilizou com muita destreza várias técnicas da retórica.



A retórica ajuda a reforçar e justificar a ordem social, e até mesmo torná-la aos olhos do público como natural. Elenca atitudes colocando-as como condenáveis e classificando-as como vícios, e, para isso explora estereótipos morais (CONNOLLY, 2011, p.112-114).

Juvenal explora esses estereótipos. Utiliza nomes em sua maioria fictícios para criar tipos: mulheres aristocratas ou comuns que desrespeitavam os costumes; patronos e clientes que não tinham as virtudes necessárias; filósofos que não guardavam as tradições, entre outros.

O autor destaca a corrupção da sociedade romana. Critica aqueles comportamentos que considera devassos, incompatíveis com o conceito do que seria o “verdadeiro romano”. Para isso, como aponta Cavaco (2009), o satirista constrói tipos: “o *cliens*”, “o *patronus*”, “o delator”, “o liberto”, “o efeminado”, entre outros e denuncia vícios.

O autor mostra-se por meio de suas sátiras como um tradicionalista, conservador e pessimista. Exalta em vários momentos o *mos maiorum*, pois o passado é o principal ponto de referência do autor, e mostra um certo descaso em relação aos gregos e orientais. Segundo Vitorino (2006, p.266-267),

uma questão importante da visão de Juvenal a respeito da sociedade de seu tempo, isto é, da época de Trajano e Adriano, é o extremo pessimismo e amargura sentidos por alguns na obra (...).

Segundo Cizek (1977, p.90), Juvenal privilegia em sua obra os aspectos morais e apresenta poucas informações as opções políticas. Afirma ainda que ele não era um revolucionário. Era um tradicionalista, conservador, frustrado e amargo (1977, p.88). Segundo Citroni (2006, p.960), o modelo proposto por Juvenal era um rigor de tipo arcaico, não era favorável às transformações.

Cizek (1977, p.95) aponta que o universo complexo que se constitui no discurso patético de Juvenal pertence ao primeiro século e não sobre a época na qual o poeta redige e publica seus poemas. No entanto, tal hipótese deve ser posta em questão. Juvenal utiliza seu discurso sobre o passado para aprovar ou reprovar atitudes do presente, então seu discurso fala também, ou até mesmo principalmente, sobre seu período.

Morgan (2005, p. 186-187) afirma que o satirista é sagaz, tem grande habilidade retórica e domínio da forma de cada agressão satírica no domínio e vulgarização do alvo

para seus leitores. Tem um incomparável poder de engajar-se, divertir e, não raro, perturbar. O verso dele é hábil, engraçado, nada fica isento em sua sátira.

## 2.2 O gênero satírico

Há uma metáfora usada para explicar o gênero, que seria *lanx satura*, ou seja, um prato com grande variedade de gêneros alimentícios. Essa metáfora, segundo Freudenburg (2004, p.1) mostra, ao mesmo tempo o quanto é complexa a tarefa de pensar definições para o gênero satírico, dada a sua variedade. O gênero satírico não cabe em uma fórmula, é um híbrido.

Diomedes, no século IVd.C, baseado em Varrão, indica quatro etimologias para a palavra sátira. A primeira refere-se à já citada, bandeja cheia de variedade. A segunda, refere-se a uma mistura de alimentos com muitos ingredientes. Em terceiro lugar, seria uma lei que incluiria num único texto muitas medidas legislativas. Todas as ocorrências, por sua vez, remetem a superabundância e variedade (CITRONI, 2006, p.208).

A sátira seria então um prato que transborda desafiando nossos esforços de categorizar. Em resumo, cada satirista parece livre para transformar o gênero e assumir novas demandas (FREUDENBURG, 2004, p.2).

As mudanças no gênero satírico são vistas por Freudenburg (2004, p.4) como algo mais do que puramente “literário” e “apolítico”. Ele propõe ler as mudanças como um modo de encenação e agonizante crise da identidade romana, ou seja, “a ‘questão do gênero’ é uma questão de como Roma vê a si mesma”.

Nesse caso, a criação e recriação da sátira em Roma com as características peculiares do gênero, tais como a moralidade e a busca de modelos no passado, aponta para um momento no qual as identidades romanas estavam em transformação, processo que ocorre nas trocas culturais com outros povos. E que, em meio a essa tensão em manter ou modificar está também Juvenal com seu discurso de manutenção de ideais conservadores.

Quintiliano no século I d.C diz “*Satura tota nostra est*” (QUINTILIANO *apud* MARTÍN, p. 386), ou seja, era um gênero totalmente nascido em Roma, totalmente original.

Uma característica marcante do gênero satírico é basicamente a métrica específica, que é em hexâmetro. Os autores mais significativos do gênero são: Lucílio, Horácio, Pérsio e Juvenal.

Atribui-se a Quinto Ênio as primeiras linhas do novo gênero. Segundo Morgan (2005, p.174), foi Ênio quem deu a forma inicial, no entanto, restaram poucos fragmentos dessas primeiras sátiras. Já havia algum tipo de moralização e um pouco de filosofia nesses primeiros versos. O autor nasceu em 239 a.C em Rúdias. Foi para Roma em 204, aos 35 anos.

Trazendo um breve histórico do gênero, Tovar (2007, p.11-24) descreve que foi Ênio quem, primeiramente, nomeou o seu conjunto de poemas de sátiras, *saturae*. Segundo Citroni (2006, p.164), dos quatro livros sobraram uns vinte versos apenas. Nesse texto, que no início misturava alguns metros, dentre eles os hexâmetros, senários iâmbicos, septenários trocaicos e sotádicos, estavam presentes discursos moralizantes com temas como: discussões culturais, curiosidades e crônicas de costumes, vida privada e autobiografia.

A técnica alternava entre a narração e o diálogo e não se dedicava ao ataque pessoal ou à invectiva mas procurava assumir uma atitude mais distanciada e reflexiva (CITRONI, 2006, p.164).

No entanto, foi Lucílio o inventor do gênero, o primeiro a estabelecer as regras e as normas do gênero. Ele não tem uma data de nascimento determinada com exatidão. Fala-se que tenha nascido em 180a.C, mas isso seria uma aproximação. Teria nascido em Sessa Aurunca, Lácio Meridional, perto da fronteira com a Campânia, numa família abastada e manteve-se afastado da carreira política e administrativa (CITRONI, 2006, p.213).

Lucílio iniciou a utilização do hexâmetro e a característica de ser uma crítica agressiva e burlesca dos vícios dos homens. A sua obra possui grande variedade de temas: reflexão sobre a própria obra, crítica política e social, casamento, relações sexuais, ataques aos vícios (TOVAR, 2007,13).

Alguns “princípios” gregos podem ser apontados como inspiradores da sátira romana, como aponta Martín. Um deles seria a parábase, ou seja, momento na comédia grega no qual o autor expunha suas opiniões livremente, sendo assim uma prefiguração do gênero satírico. Outro princípio seria a diatribe grega, conversa entre mestre e discípulo na filosofia, que no caso dos filósofos cínicos, por exemplo, costumava demonstrar um discurso muito radical e chocante (MARTÍN, 1995, p.387).

Outro importante autor de sátiras foi Horácio. Há mais informações sobre quem teria sido esse poeta pois em sua obra dedicou bastante espaço a autobiografia. Nasceu em 65a.C em Venúcia e era filho de um rico liberto, sempre vivenciou experiências de inferioridade social, e isso está presente em sua obra. Teve aula com grandes mestres e aperfeiçoou seus estudos na Grécia. Fez parte de círculos intelectuais da época, por exemplo, do círculo de Mecenas (CITRONI, 2006, p.499-501).

Horácio discute temas como avareza e a ambição, no entanto, como alerta Martín (1995, p.390) com mais cautela do que Lucílio, pois Horácio era filho de um escravo liberto, enquanto que Lucílio era um aristocrata, possuidor de grande fortuna. Horácio tinha também influência dos epicuristas e separava tudo que considerava “paixão” ou “ilusório” do “essencial” (MARTÍN, 1995, p.390-391).

Continua a utilizar o verso hexâmetro para expor uma grande variedade de temas, observando e julgando o comportamento e as personagens. Omitia nomes de pessoas e os acontecimentos da política atribulada (CITRONI, 2006, p.509).

Há ainda as sátiras de Pérsio que demonstram grande influência do estoicismo. Nasceu em Volterra, na Etrúria, em 34d.C e morreu aos 28 anos, no ano de 62. Era pertencente à classe equestre, era abastado e tinha laços familiares com a classe senatorial. Teve como mestres pessoas muito importantes de seu tempo, como, por exemplo, Cornuto que o iniciou na razão estóica. Tinha amizades com outros intelectuais de seu período, tais como, Lucano, Césio Basso, Servílio Noniano, Trásea Peto, entre outros (CITRONI, 2006, p.767-768).

Esse autor deixou apenas seis sátiras e por volta de seiscentos e quarenta versos ao todo. Segundo Martín (1995, p.391), dentre os temas estão: a avareza, o orgulho, contrários as paixões, trata da própria literatura, entre outros, maioria deles tratados em estilo de diatribe.

Com Pérsio a sátira recupera o impulso agressivo e o espírito de denúncia que Horácio havia tentado moderar. Pérsio utiliza uma linguagem imbuída de fortes tensões e desequilíbrios. O interesse do poeta era quase exclusivamente pela filosofia moral, além disso, os temas são muito variáveis, em torno dos comportamentos humanos (CITRONI, 2006, p.770-771).

Por fim, o último dos autores satíricos foi Juvenal. Depois dele, pouco a pouco, o gênero foi-se dissolvendo e o que sobrou foi o “espírito satírico”, presente em muitos outros gêneros literários.

Uma característica marcante nas sátiras de Juvenal é a questão da *indignatio*. Era a própria indignação que dava tom a qualquer assunto que fosse.

D'Onofrio define o gênero satírico apontando suas principais características. O autor atenta para o caráter oral e para a variedade de assuntos das sátiras. O texto satírico não é, por sua vez, nem somente filosofia, nem somente moral e o mote dos escritores satíricos é *castigat ridendo mores* (1968, p.14).

Aos olhos de Martín (1995, p.392) três assuntos permeiam a escrita de Juvenal: o dinheiro, a obsessão pelo sexo (como se Roma fosse um local onde todas as depravações se davam) e ainda os “estrangeiros”.

Sobre a escrita das sátiras Baptista (2009, p.23) afirma que elas são de duas naturezas, satírica e moralista e explica que o espírito satírico carregaria consigo uma crítica mordaz com um propósito didático-moralizador e recurso retórico (2009, p.48).

A autora explica que o gênero satírico tem uma força agressiva e tem uma função intencionalmente persuasiva. O espírito satírico é, segundo ela, aquele que “aponta o dedo” (p. 51-57).

Não há intenção de divertir, apenas de censurar e reformar a sociedade. Em seus primeiros textos pratica uma censura mais violenta; depois, porém, como afirma Baptista, ele deriva para uma reprovação irônica (2009, p.61).

A escrita de um satírico seria impelida por uma realidade que se mostra contrária a um conjunto de valores e normas previamente reconhecidas (BAPTISTA, 2009, p.53). Nesse caso, Juvenal escreveria levado por uma sociedade que estaria fora dos parâmetros do *mos maiorum*. Há nas suas sátiras uma tentativa de desencadear uma reforma da sociedade.

A maior parte da vida de Juvenal foi durante os governos de Domiciano, Nerva, Trajano e Adriano. Em seus escritos, mais do que às condições políticas, Juvenal atribui a degradação de Roma a ambição pelo poder, ao dinheiro e ao descomprometimento em relação ao *mos maiorum* (BAPTISTA, 2009, p.82).

Gilvan V. da Silva (1995, p.73-74) ensina que a sátira faz apologia dos costumes ancestrais e ridiculariza comportamentos opostos ao tradicional, com finalidade moralizante.

Em sua escrita, contrariando até mesmo a tradição satírica, Juvenal evita a utilização da primeira pessoa, talvez na busca pela imparcialidade para fazer a crítica (BAPTISTA, 2009, P.84).

Algumas estratégias utilizadas por Juvenal são, por exemplo, a *indignatio*. Esse é um recurso da escrita com o qual o autor mostra sua indignação diante de alguma situação. Segundo D’Onofrio a *indignatio* era: “a revolta contra o vilipêndio dos princípios sagrados do bem, da justiça, do amor, da pátria, da religião e da família (1968, p.16)”.

Tovar explica que quando o autor se utiliza da *indignatio* ele tenta arrastar seu auditório para que este compartilhe sentimentos de aversão e ódio (2007, p.39).

No início de sua obra, percebe-se uma presença bem forte desse recurso, mas nos últimos livros, a *indignatio* não seria mais tão forte, antes teria dado lugar à ironia. Citroni (2006, p.957) afirma que da sátira 10 em diante parece que o empenho de Juvenal em denunciar parece menor; ele teria aberto um espaço maior para a ironia.

Na sátira 1, por exemplo, Juvenal utiliza da *indignatio* quando explica que, para que alguém tenha relevância social em Roma deveria fazer algo digno de prisão ou ser exilado em Gíaro: “A honradez é louvada e treme de frio (...) Se o talento nega, a indignação faz o verso, do tipo que pode, como os meus ou como os de Cluvieno” (Sat1, v.74, 79 e 80).

Nesse caso, o próprio autor descreve que seu verso é carregado de indignação, que se falta talento, sobra indignação pelos costumes deturpados e inversão de valores. Por isso, se Cluvieno que era um poeta desconhecido, tem indignação, que seria um pré-requisito para a escrita da sátira, o resto haveria de se cumprir, independente de talento.

Já na sátira 10 (v.28-35), abre mais espaço para a ironia. Nesses versos ainda se mostra indignado com a corrupção mas para falar dessa indignação ironiza, dizendo que diante dos pedidos que os homens faziam aos deuses, diante de tamanha vaidade humana:

Gaba-se que um dos sábios ria, sempre que colocava o pé na soleira de casa, e o outro chorava? Porém a censura de uma gargalhada sarcástica está ao alcance de qualquer um: o admirável era de onde o outro tirava água suficiente para os olhos. Demócrito iria sacudir seus pulmões com uma risada constante, apesar de que nas cidades daqueles tempos não havia praetextas<sup>8</sup>, trabeas<sup>9</sup>, fascas<sup>10</sup>, liteiras e nem tribuna.

<sup>8</sup> *Praetexta*: toga com faixa púrpura, usada pelos magistrados principais.

<sup>9</sup> *Trabeas*: roupas usadas pelos equestres em cerimônias.

<sup>10</sup> *Fascas*: era um feixe de lictor, carregado por um lictor- funcionário público-, como símbolo de autoridade

Nesse caso, o riso de Demócrito ou o choro de Heráclito seriam a princípio pela vaidade nos pedidos aos deuses, mas Juvenal vai ainda mais adiante, dizendo que Demócrito iria rir mais ainda se soubesse como eram feitas certas cerimônias, dentre elas a abertura dos jogos, uma *pompa circenses*, na qual haveria gestos que serviam apenas para mostrar poder.

Outro recurso satírico de Juvenal era a *vituperatio severa*. Mais do que a denúncia dos vícios (*vituperatio*), Juvenal utilizava-se da *vituperatio severa* da qual excluía o riso, pois este não serviria para castigar vícios (TOVAR, 2007 p.40). Este recurso seria usado apenas nos primeiros livros.

Este recurso pode ser demonstrado pela sátira 2, quando critica um homem que seria um filósofo e que, ao mesmo tempo, seria um homossexual. Trecho que poderia ter um tom de humor quando o satirista afirma que o homem estava no médico tirando suas hemorróidas, ganha um tom sério e de denúncia: “A verdade é que teus membros peludos e os ásperos pelos dos teus braços prometem um caráter inflexível mas do teu ânus depilado o médico, rindo, arranca umas hemorroidas inchadas como punhos” (v.10-13).

Em seguida, Juvenal enumera outros casos nos quais, personagens tais como Peribômio e Varilo não escondem sua homossexualidade. Por fim, conclui: “Piores são, por outro lado, aqueles que se colocam contra tais vícios com palavras de Hércules e, enquanto falam de virtude, mexem o traseiro” (v.19-21).

As sátiras de Juvenal também trazem o recurso da *amplificatio*, na qual enfatiza a avareza (TOVAR, 2007, p.42). Esse recurso pode ser percebido, por exemplo, na sátira 5, na qual Juvenal trata das relações entre patronos e clientes. Essa avareza dos patronos para com sua clientela é enfatizada em inúmeros trechos da sátira. Por exemplo, “Queixava-me que vocês não os servem os mesmos vinhos? Vocês também bebem uma água diferente” (v.50-52). Ao patrono servem lagosta, lombo e aspargos, enquanto que, aos clientes servem um caranguejo com ovos (v.80-84).

Além disso, inicia mostrando que a avareza dos patronos é tão grande que seria de maior valor dividir comida com cachorros do que participar desses jantares humilhantes, permeados de avareza: “Tanto valor você dá a um jantar insultante, tão grande é a tua fome, pois poderia, com maior dignidade, tremer de frio em vários locais e morder os miseráveis pães duros que se jogam aos cachorros?” (v.9-11).

De maneira geral, alguns pontos são importantes para o entendimento das sátiras. Segundo D’Onofrio (1968, p.16), a sátira aborda assuntos da época, descreve

vícios e defeitos dos homens de então, para o que utiliza três pontos: a sua fonte psicológica, a *indignatio*; o seu meio expressivo, o ridículo; e a sua finalidade, a moralização.

### 2.3 A obra

A obra de Juvenal é composta por 15 sátiras completas e uma incompleta, distribuídas em cinco livros. Os dois primeiros livros foram publicados no período de Trajano e os outros três, no de Adriano.

É possível estabelecer uma datação aproximada em razão de algumas alusões presentes nas sátiras. Seguindo as datações que propõe Tovar (2007, p. 32-33), o livro I, que contém as sátiras de 1 a 5, foi publicado entre os anos de 110 e 112; nele há alusões ao julgamento de Marco Prisco, ocorrido nesse período e as *Historiae*, de Tácito; o segundo, com apenas a sátira de número 6, foi publicado possivelmente no ano de 116, visto falar sobre um terremoto ocorrido em Antioquia e sobre um cometa que ameaçaria a Armênia, que seria o imperador Trajano.

O livro III, que traz as sátiras 7, 8 e 9, tem como data estimada o ano de 120, pois cita um César que seria a esperança dos homens de letras, possivelmente, Adriano. Já sobre o livro IV, no qual estão as sátiras 10, 11 e 12, não há alusões que permitam sua datação.

O livro V foi provavelmente publicado no ano de 127. Nele constam as sátiras 13, 14, 15 e 16, sendo esta última a única incompleta. O próprio Juvenal faz referência a esse ano duas vezes no livro.

Os assuntos das sátiras são variados. Abaixo há um breve resumo do conteúdo principal de cada sátira.

A sátira 1 traz como tema principal a própria escrita. O autor informa por que decidiu escrever e o por que escolheu o gênero satírico. O satirista mostra como a sociedade estaria degenerada, corrupta e avarenta, não poupando nenhum grupo social.

Explica que sua arte tinha bases na *indignatio*. Critica a épica pelo intenso uso dos temas mitológicos, dizendo que ela trata do presente mas só se refere a personagens mortos, pois segundo ele, a épica não estaria tão exposta à espada do governo atual.

Na sátira 2, ele prossegue com suas críticas à sociedade. O tema central é a hipocrisia. No início, discorre sobre a hipocrisia de grandes personagens que se diziam



filósofos, até mesmo de Domiciano, também de mulheres adúlteras e uma relação homoafetiva de dois homens, Graco e um músico de pouca idade.

Como afirma Tovar (2007, p.49), nessa sátira Juvenal compôs um personagem totalmente subvertido: Graco teve as inversões de gênero, de classe e de etnia. Juvenal conclui que a conquista de diversos territórios fez com que costumes de outras partes desvirtuassem a *Urbs*.

Na sátira 3, Juvenal tem um interlocutor chamado Umbrício. Este quer deixar a *Urbs* e ir para Cumas que seria mais calma que a cidade de Roma. Isso se daria por causa dos inúmeros vícios da cidade. Umbrício seria um romano pobre, o qual afirma não haver lugar para romanos honrados na cidade, teria sido invadida por muitos gregos e estes, sendo mestres em adulação, teriam tomado o lugar dos próprios clientes romanos. Além disso, Umbrício aponta outros problemas decorrentes da vida em Roma, entre os quais a ausência de segurança, aponta também a presença de ladrões e assaltantes e o grande número de ruídos, que atrapalhavam o sono, e inumeráveis pessoas em uma cidade não planejada para acolher tanta gente. Umbrício encerra seus argumentos ressaltando que a vida na cidade era bem mais tranquila durante a Monarquia ou sob a República.

Como afirma Tovar (2007, p.54), na sátira 3, ele denuncia o abuso das relações clientelistas, deixando mostras que os próprios clientes eram cúmplices nesses abusos. Umbrício era um *cliens* mas, pelo seu discurso mesmo de forma inocente, deixa transparecer sua cumplicidade na exploração. Procura explicações para o fato de não receber heranças, por exemplo. Nesse caso, afirma que era porque não tinha dinheiro para agradar os patronos, ou não os adulava da forma como deveria, ou ainda porque não tinha bons patronos. Juvenal silencia, não emite sua opinião e isso é visto, como explica Tovar, como uma ironia tolerante.

Na sátira 4, Juvenal faz referência aos vícios de Crispin, um dos conselheiros de Domiciano. Apresenta um episódio imaginário do governo de Domiciano e critica-o bastante. Crispin personificaria várias características criticadas por Juvenal: ele era um estrangeiro e mesmo assim, passou a ser do círculo de contatos do imperador e chegou a *princeps equitum*; era dado também à luxúria por manter relações com uma Vestal.

Na sátira 5, o autor volta a trabalhar intensamente a *indignatio* e o *ridiculum* para criticar as relações clientelistas. Virro é um patrono e Trébius é um cliente, ambos aparecem na sátira. Ele retrata um jantar no qual as comidas servidas aos clientes e aos patronos são diferentes, destacando a humilhação sofrida por aqueles.

No segundo livro, a sátira 6 é a mais longa de todas e o tema central são as mulheres. Juvenal tenta convencer Póstumo do quanto é ruim o casamento. Há também outros interlocutores tais como Ursídio e Lêntulo. Assim começa a citar inúmeras situações que configurariam vícios das mulheres (infidelidade, insubordinação ao marido, apego a religiões e cultos estrangeiros, prostituição, entre outros), afirmando que há muito tempo a deusa *Pudicitia* havia deixado a cidade. Nessa sátira utiliza-se de várias situações de cultos religiosos para denegrir a imagem das mulheres. Portanto, a sátira 6 é dedicada a críticas aos costumes e comportamentos femininos.

Como no primeiro livro, o autor encontra a data de início daquilo que, segundo ele, seria a degeneração dos costumes: fins da República. As personagens criadas por Juvenal são das mais altas classes e, mesmo quando cita as mais pobres, as mais virtuosas, ele constata que elas só seriam virtuosas justamente por não dispor de recursos. Caso dispusessem, não o seriam.

A sátira 7, que abre o livro III, destaca a condição dos intelectuais. Juvenal trata das dificuldades daqueles que se dedicam às letras (poetas, historiadores, retores e gramáticos). Juvenal estaria dizendo que antes havia muitos mecenas na cidade, mas que isso teria mudado e somente o imperador faria, no período em questão tal papel. No entanto, Tovar (2007, p.91-92) percebe que, por meio de certas alusões, Juvenal estaria tentando mostrar que o mecenato dos césares favorecia apenas a literatura cortesã laudatória e vazia.

Critica, então, as altas classes pois visto não cumprirem seus deveres de mecenato, utilizando com frequência ironia.

Na sátira 8, Juvenal versa sobre o conceito de nobreza, afirmando que a nobreza consistiria na virtude, sua verdadeira fonte. Esse é o princípio norteador da sátira que ocorre como se fosse um professor falando ao discípulo Pôncio. Nessa sátira, o autor enumera exemplos de boas e más condutas.

O autor insiste que a nobreza não está no sobrenome das pessoas. Fala sobre inúmeros nobres degenerados, incluindo Nero, que é o ápice da sátira. No fim da sátira utiliza o exemplo de Cícero para afirmar que mesmo não sendo nobre por nascimento ele atuou em Roma com nobreza e “patriotismo”.

A sátira 9 é a única em forma de diálogo; o tema é novamente a clientela. No entanto, agora ele mostra o ponto de vista do cliente, que é Névolo. Este personagem teria condutas degradantes, já que prestava serviços sexuais ao seu patrono. Anteriormente, como destaca Tovar (2007, p.114), apresentava os clientes fazendo a

*salutatio* ou em ocasiões em que eram humilhados. Na sátira 9, diferentemente, Juvenal mostra os vícios praticados por eles.

Na sátira 10, que abre o livro IV, Juvenal destaca os pedidos feitos aos deuses que segundo ele eram inadequados. O satirista afirma que ambição excessiva é um mal, assim como pode sê-lo a fama. Diz que é um erro pedir aos deuses longa vida ou beleza. De maneira geral, afirma que não é necessário pedir nada aos deuses, uma vez que eles sabem do que o homem precisa mas que, para viver melhor, seria necessário esquecer a Fortuna. Alerta para tomar cuidado com a preocupação dos homens com falsos bens e que os únicos bens verdadeiros eram a saúde física e mental.

A sátira 11 tem como tema a moderação alimentar. O autor afirma que ele pratica a moderação e que esta é uma forma de viver melhor. Nessa sátira Juvenal também delimita claramente a diferença entre a vida de ricos e pobres.

Na sátira 12 Juvenal tem como interlocutor Corvino. Nela ele trata da volta de Catulo, que é seu amigo. Afirma que não estaria feliz pelo retorno de Catulo em razão da herança dele, mas pela sua verdadeira amizade, até porque, segundo ele, Catulo tinha seus herdeiros, três filhos. Com isso, Juvenal discute o tema dos caçadores de herança, fazendo uma crítica ao apego das pessoas ao dinheiro e aos interesses econômicos.

A sátira 13 é a que abre o livro V, livro no qual Juvenal mostra sua insatisfação com os culpados que não recebem punição de acordo com a lei; fala também sobre a avareza. Na sátira citada, o interlocutor é Calvino que foi vítima de uma fraude e perde dez mil sestércios.

Nessa sátira, Juvenal não utiliza com tanta energia a *indignatio* como nas anteriores, utiliza antes outros argumentos filosóficos. Na introdução, afirma que seu interlocutor é muito ingênuo por acreditar nas pessoas e que a quantia perdida era pequena perto da riqueza possuída por Calvino. Essa sátira trata, portanto, da corrupção dos costumes.

A sátira 14 aborda o tema da educação dos filhos e vê a família como culpada pelo fato da sociedade estar mergulhada em tantos vícios e tão corrupta. Juvenal afirma que costumes impróprios como o jogo, a crueldade, a mesquinhez, o desejo de riquezas e o adultério são passados pelos próprios pais que educam pelo exemplo. Juvenal aconselha que não seja prestado culto à Fortuna, mas que as pessoas se conformem com o necessário para sobrevivência.

A sátira 15 é a única na qual o autor trata de outros locais que não a cidade de Roma. Nessa sátira, dirigida a Volúcio, Juvenal critica os egípcios por praticar rituais

em honra de animais, critica ainda cenas de canibalismo e, de maneira geral, a crueldade utilizada por eles em seus rituais.

A última sátira, 16, ficou incompleta, provavelmente pela morte do poeta. O interlocutor é Gálio. Trata-se de um texto sobre a vida militar, em Roma. Juvenal critica os altos privilégios que tinham os soldados, tais como ficar impunes, a celeridade da justiça nos processos dos militares, ao contrário dos processos civis, demorados e o fato de eles poderem escolher seus herdeiros, em testamento.

#### **2.4 Análise de discurso como método**

Há uma variedade de métodos que podem ser aplicados no estudo de textos como as sátiras. Nesse caso, optou-se pelas ferramentas trazidas pela análise de discurso. Trata-se, portanto, de investigar a história com instrumentos da linguística.

É preciso examinar com cautela as ideias e, até mesmo, as informações presentes na fonte para que se consiga propor uma interpretação do texto. Para entendê-lo é necessário ir além dele, buscando sua situação histórico-social, ou seja, todo o contexto histórico que envolve sua fabricação até mesmo as relações que ele possa ter com outros textos da época.

O discurso pode ser visto, como destacam Cardoso e Vainfas (1997, p.538), “como um enunciado visto a partir das condições de produção- linguísticas e sociais- que o geraram”.

Inúmeras são as formas de abordagem de um texto a partir da análise de discurso. Na década de 70, Pêcheux desenvolveu uma visão que se baseava na teoria marxista e nos métodos linguísticos de análise textual. Dando atenção especial às ideologias presentes nos textos. Uma dificuldade dessa interpretação está no fato de a visão ficar restrita e, muitas vezes, unilateral (FAIRCLOUGH, 2008, p.50-55).

Foucault, em seus estudos arqueológicos, também se interessa pela análise do discurso. Para este autor, o discurso é algo que constrói ou constitui a sociedade e ele seria formado por regras das formações discursivas sociais. Um ponto de grande relevância das ideias de Foucault é atribuir papel fundamental do discurso na formação dos sujeitos sociais (FAIRCLOUGH, 2008, p.66-69).

No caso do estudo aqui empreendido, utilizar-se-á a teoria de Fairclough, estudioso da linguística no fim do século XX. Ele propõe um estudo que une a análise de discurso com o pensamento social e política relevante para o discurso e linguagem.

Para isso define que o discurso é tridimensional: tem a dimensão de texto, de prática discursiva e de prática social. Não é apenas texto, portanto, como explica Fairclough (2008, p.21):

Mais comumente, entretanto, ‘discurso’ enfatiza a interação entre falante e receptor (a) ou entre escritor(a) ou entre escritor(a) e leitor (a); portanto, entre processos de produção e interpretação da fala e da escrita, como também o contexto situacional do uso linguístico. ‘Texto’ é considerado aqui como uma dimensão do discurso: o ‘produto’ escrito ou falado do processo de produção textual

Segundo Fairclough, a linguagem tem três funções: identitária (o discurso contribui para a construção das identidades e posições do sujeito); relacional (o discurso contribui para construir as relações sociais) e ideacional (contribui para a construção de sistemas de conhecimento e crença) (2008, p.92).

Uma observação importante para pensar o discurso de Juvenal é pensar na dimensão dele enquanto prática social: nesse caso, ele pode constituir, naturalizar, manter ou transformar as posições nas relações de poder (FAIRCLOUGH, 2008, p.94).

Assim, é possível indagar essa dimensão do discurso de Juvenal e conceber como se articulavam as posições sociais e quais as relações de poder pode-se supor a partir das sátiras.

### **CAPÍTULO 3: Religiões e identidades religiosas em Roma**

As práticas religiosas do período do Principado fazem parte de um contexto de pluralidade e diversidade na cidade. Os elementos culturais da *Urbs* misturam-se com elementos das províncias, num processo de recriação constante. Dessa forma, não existe uma cultura, ou de maneira mais específica uma religião, fixa e imutável, mas a cultura ou ainda a religião é algo constantemente recriado para a qual são inapropriadas as explicações rígidas e mecânicas. A partir disso, é possível pensar uma investigação acerca dessas culturas híbridas, no aspecto religioso, em fins do primeiro e início do segundo século em Roma.

Rüpke (2007, p.01-02) sintetiza a importância de Roma como um centro religioso e cultural da Antiguidade e defende que o conceito de “religião romana” seria usado como uma abreviação para inúmeras esferas: signos religiosos, práticas e tradições na cidade de Roma. O autor afirma que, após longo processo de expansão, as práticas religiosas do centro foram exportadas (por exemplo, os cultos aos imperadores, o culto a *dea Roma* e *Genius senatus*) mas que, ao mesmo tempo, oferecia espaço a outras expressões religiosas vindas das províncias. Sendo assim, havia uma grande comunicação, também acerca das práticas religiosas, entre centro e periferia.

Uma das partes mais conhecidas das religiões em Roma é a pública. No entanto, isso não quer dizer que não houvesse outras práticas e crenças. Nesse sentido, Scheid (1990, p.111) explica que em Roma, uma verdadeira metrópole do mundo antigo, múltiplas eram as religiões praticadas, advertindo para a impossibilidade de se descrever toda essa variedade.

A religião pública talvez seja mais conhecida também pois sobre ela há mais fontes. Destaca-se que se trata de uma religião cívica, ou melhor, cultos cívicos, que estavam ligados ao cidadão e as suas obrigações e ao Estado. Como explica Scheid (1990, p.112), não seria aconselhável chamá-la de “religião do Estado” porque produziria a ideia de que esta religião seria imposta a todos os habitantes da cidade.

Aos olhos de um romano, esses cultos públicos deveriam manter o bem-estar da comunidade, não era algo individual. Observa-se que a vida religiosa e social eram indissociáveis, ou seja, não havia distinção entre ato religioso e ato público (1990, P.112). Como afirma Rüpke (2007, p.5) a religião em Roma não está confinada aos templos ou festivais, ela permeava todas as áreas da sociedade, principalmente a política. A religião oferecia uma fonte de poder que legitimava decisões políticas.

O autor explica ainda que a religião ligada ao Estado era acima de tudo uma religião social, ou seja, cada grupo social tinha seus deuses (por exemplo, as várias unidades das legiões, as famílias, os colégios públicos, os colégios de artesãos, entre outros). Em cada posição social havia então deveres religiosos específicos a serem executados.

Mas, um ponto que merece destaque nesse tema diz respeito às, já citadas, relações intrínsecas que existem entre a religião pública e a política em Roma. Bondioli (2014, p.32-33) destaca discussões a respeito dos conceitos utilizados para entender a religião em Roma. Um dos conceitos bastante utilizados é *religião da polis*.

Tal conceituação diz respeito à absorção ou incorporação da religião nas instituições políticas da cidade, ou seja, uma face da religião vista como homóloga à estruturação sócio-política de Roma (WOOLF *apud* BONDIOLI, 2014, p.32). Por outro lado, Bondioli destaca que há um conceito utilizado para descrever os cultos públicos utilizado pelos próprios romanos, que seria *sacra publica*. Dessa forma, a religião romana seria compreendida dentro de suas próprias referências.

De uma forma ou de outra, toda a discussão teórica feita nesse sentido destaca que a religião pública romana estava incorporada às instituições políticas de Roma (BONDIOLI, 2014, p.32).

Alguns pontos demonstram essa tão intensa relação entre religião e política, dentre eles, a definição de sacerdócios em Roma. Segundo Scheid (1990, p.113),

Em Roma, a prática do culto público era, portanto, antes de tudo, ocupação de senadores e equestres: eles celebravam rituais, fixavam o direito sagrado e participavam regularmente dos banquetes sacrificiais. Os outros cidadãos presentes em Roma não participavam da vida religiosa pública a não ser quando assistiam a jogos com a distribuição de carnes ligadas ao culto, pela compra das carnes sacrificadas ou pela contemplação de imagens.

Geralmente, aqueles que participavam do Senado tinham algum cargo religioso. A própria falta de distinção clara entre magistratura e sacerdócio influenciou no desenvolvimento da figura do *princeps* (GORDON *apud* BONDIOLI, 2014, 35), o que mostra a relação entre política e religião.

Para um romano, quando um ritual era executado da maneira correta, entendia-se que estaria mantida a *pax deorum*, ou seja, o equilíbrio da cidade. Como define Scheid (2003, p.18-20): não havia uma ortodoxia, o que havia era a *orthopraxis*, ou seja, o que importava ao romano era a prática correta de um ritual.

Nesse sentido, um aspecto importante desses cultos públicos é que eles são ligados ao ritual e não ao mito. Como afirma Rüpke (2007, p.4-5), a ideia de “panteão”, por exemplo, relacionada aos textos mitológicos gregos não é plausível se pensado no caso romano.

Dessa forma, os sacerdócios estavam ligados aos cargos políticos e eram predominantemente masculinos. As mulheres tinham papéis principalmente quando o sacerdócio era responsabilidade do casal, ou seja, subordinadas aos maridos. As mulheres eram indispensáveis, mas, na maioria das vezes, subordinadas aos homens (SCHEID, 1990, 465).

Os cultos públicos estritamente relacionados com a herança cultural do *mos maiorum*, conjunto de ideias que pretendia preservar entre os romanos os costumes dos antepassados, explicado por Oliveira (1996, p.56) com estas palavras:

Os romanos têm uma herança cultural chamada *mos maiorum*, cujo significado é a permanência de valores éticos observada na mentalidade das elites do império; por conseguinte, exerce forte influência nas relações de poder. O *mos maiorum* é um ideário que atua como filtro do discurso, onde o tempo é indispensável na fixação dos valores éticos e patrióticos voltados para o público-alvo, o público consumidor do discurso; é preciso, então, apreender o pensamento político romano.

Dessa forma, pode-se definir os cultos públicos como aqueles que estavam ligados ao Estado romano e que eram executados pela elite, também responsável pelos cargos políticos, daí as intensas relações entre religião e política em Roma. O imperador, por exemplo, tinha o cargo político de *princeps* e ainda o de *pontifex maximus*, maior autoridade religiosa.

Entende-se ainda, que sob essa nomenclatura de cultos públicos há uma variedade de experiências que vão se modificando o tempo todo. Um exemplo disso é o que é genericamente chamado de culto ao imperador. Como explica Bondioli (2014, p.36), não há como definir ou sintetizar o culto imperial. Beard, North e Price explicam que seria uma série de cultos diferentes que dividem um foco em comum na adoração do imperador e sua família ou predecessores, mas operando de maneira diferente de acordo com uma variedade de circunstâncias locais (BEARD, NORTH e PRICE *apud* BONDIOLI, 2014, p.36).

Alguns princípios elencados por Scheid (2003, p.18-19) para definir esses cultos públicos são: seriam cultos que integram novos elementos, não havia dogmas nem códigos morais, prezava-se pela observância ritual, não envolviam iniciação, apontavam o bem-estar para a comunidade, não falavam de salvação, nem mesmo em outras vidas.



Os sacerdotes dos cultos públicos em Roma eram de vários tipos e a quantidade deles variou muito ao longo do tempo. Havia vários colégios maiores com diferentes funções e diferentes responsáveis.

Sob a autoridade do *pontifex maximus* havia o colégio dos Pontífices. Esse era o mais poderoso e tinha o controle do calendário. Como explica Scheid (2003, p.134), esse colégio aconselhava sobre as tradições culturais e sobre o direito sagrado, controlava os *sacra*, lugares sagrados, e a necrópole e estabeleciam o calendário. Após Augusto passaram a ser 19.

Ainda no colégio dos pontífices havia *rex sacrorum* e *regina sacrorum* (sua esposa), eles eram responsáveis por celebrar inúmeros rituais que lembravam os reis de Roma. Havia também 3 flâmines maiores (Júpiter, Marte e Quirino) e 12 flâmines menores, desses nem todos são conhecidos. As virgens vestais também faziam parte desse colégio. Eram responsáveis por manter o fogo sagrado.

Sob o comando da grande virgem vestal (*virgo Vestalis máxima*) as virgens ficavam no santuário de Vesta e serviam por trinta anos (dez de aprendizagem, dez de serviço e dez de instrução). Deveriam conservar certas virtudes como serem castas (*pudicitia*), austeras e ainda fazerem votos de abstinência sexual total. As vestais usavam uma touca vermelha (o *flammeum*) e o cabelo penteado como as seis tranças de uma noiva (SCHEID, 1990, p.479-471). Beard, North e Price (1998, p.202) explicam que elas eram escolhidas das famílias de elite romanas pelo *pontifex maximus*.

As outras mulheres que pertenciam ao colégio dos pontífices eram as esposas dos flâmines e a *regina sacrorum*, esposa do *rex sacrorum*. Essas mulheres tinham papéis importantes nos ritos públicos ao lado dos maridos. Essas mulheres eram responsáveis, por exemplo, por oferecer animais aos deuses em determinadas datas (BEARD, NORTH, PRICE, 1998, p.474).

O segundo colégio era o dos Áugures. O mais velho membro presidia o colégio e, na época de Augusto, eram 19. A função deles era controlar os auspícios e ajudar os magistrados. Havia também o colégio dos quindécenviros, que consultavam os Livros Sibílicos e verificavam a aplicação dos oráculos sibílicos. E o colégio dos septênviros, que controlavam os Jogos romanos (SCHEID, 2003, p.134).

No entanto, os cultos públicos ou *sacra publica* são apenas uma parte das manifestações religiosas presentes na *urbs* no fim do primeiro e início do segundo século. Rüpke (2007, p.4) explica que, em momentos de crise, muitas pessoas visitavam diferentes locais de culto, que estavam fora dos rituais públicos.

### 3.1 A questão da *superstitio*

Os intelectuais romanos, utilizando-se, entre outras ideias, do ideário já citado, do *mos maiorum*, afirmavam que haviam condutas e costumes corretos, que estavam dentro do que era considerado como “verdadeiramente romano” e outras condutas eram desaconselhadas. Isso ocorria em vários âmbitos da vida do romano, inclusive no aspecto religioso.

Essa discussão engloba o conceito de romanidade. Explica Bondioli (2014, p.490):

Romanidade seria então uma prática discursiva que abrange um projeto político-pedagógico que pretende firmar uma ideia, ou ainda uma visão, proveniente e sustentada pelo grupo mais alto a respeito de como deve ser um comportamento romano.

Dessa forma, é possível perceber que esses intelectuais, das elites, buscavam, entre outras coisas, estabelecer normas de comportamento.

No aspecto religioso é possível perceber essa distinção quando a ideia de *superstitio* entra em cena, às vezes literalmente, outras vezes, apenas descrevendo condutas fora dos parâmetros desejados.

Essa ideia de *superstitio* é útil para se entender alguns aspectos da escrita de Juvenal e de outros escritores do mesmo período.

Scheid (1985) faz um estudo acerca dos significados do termo de fins do primeiro ao início do segundo século, mostrando que foi utilizado em diferentes momentos, por diferentes autores, com diferentes significados e o autor mostra como no início do século II, *superstitio* estava relacionado à religião “dos outros”.

O ideal de conduta religiosa descrita nos cultos públicos, que seriam baseadas nos costumes dos antepassados (*mos maiorum*), era de se executar perfeitamente o ritual, sem exageros, exatamente como era prescrito. Linder e Scheid (1993, p.50) explicam que a crença dos romanos, nesses cultos públicos:

Era uma saber-fazer e não um saber-pensar. Ela se manifestava numa exata produção de palavras e de gestos: seu valor teológico estava ligado aos objetos, lugares e datas do culto. Podemos dizer que para um romano, crer era fazer, era executar corretamente as obrigações cultuais, nem mais, nem menos.

Portanto, tudo que estivesse fora desses parâmetros, nos discursos da elite, era combatido, chamado de superstição, e o homem que teria executado incorretamente era chamado de ímpio (*impius*).

Segundo Linder e Scheid (1993, p.52), tudo que ultrapassasse os limites do rito, todo comportamento religioso exagerado e impulsivo não revelava a crença romana, mas sim, a superstição. A paixão na execução do rito, o medo frente a morte, a crença excessiva nos deuses indicavam a superstição.

Essa execução perfeita dos ritos está associada a *religio*. A *religio* romana era a reverência prestada aos deuses, a prática religiosa, a crença religiosa; era a cerimônia, o rito, o respeito aos princípios religiosos. A *superstitio* é pensada a partir da *religio*.

Scheid investiga a utilização do termo *superstitio* em três autores: Tácito, Suetônio e Plínio, o Jovem.

Tácito emprega o termo por volta de vinte e cinco vezes em sua obra. Utiliza oito vezes em relação aos cidadãos romanos, por terem executado incorretamente algum ritual, mas nunca em relação aos cultos públicos, sempre voltado a outras práticas, consideradas estrangeiras. Refere-se sobretudo a práticas astrológicas ou de fé estrangeira não determinada. Nos outros empregos o termo aparece associado a celtas, judeus, egípcios, cristãos, gregos, e indica ritos e crenças excessivas, cruéis, religião estrangeira. Por ex, em um caso trata de judeus libertos que tornam-se cidadãos romanos mas continuam a praticar somente o culto judeu (SCHEID, 1985, p.22-23).

Já Suetônio emprega o termo cinco vezes. Três dessas vezes trata de cultos estrangeiros. Nos dois outros casos, refere-se a devoções privadas de dois imperadores (Nero e Domiciano). Em Nero, mostra uma devoção expressamente oposta às práticas escrupulosas da religião pública e, em Domiciano, para sublinhar um excesso (SCHEID, 1985, p.24).

Plínio, o Jovem, emprega poucas vezes o termo *superstitio*, três ou quatro vezes. Em duas ou três ocorrências trata de cultos estrangeiros para afirmar que os servidores dessas crença supersticiosa tinham sido admitidos nos banquetes de Domiciano. No outro emprego relaciona-se a um advogado que consulta um arúspice para saber a respeito de seu processo (SCHEID, 1985, p.24).

Dessa forma, Scheid (1985, p.25-26) mostra que há uma estabilidade no emprego do termo e ainda uma pequena ampliação. Inicialmente, o emprego mais antigo estaria relacionado a “crença nos presságios”. Em fins do século I e início do II, aparece nas fontes também com os seguintes significados: temor supersticioso, prática

religiosa excessiva, tratando dessa forma de um excesso, seja na reação frente a um fenômeno, na sua interpretação ou no cumprimento de tarefas, religiosas ou não. O autor define, então, que a oposição existente entre *religio* e *superstitio* não é simples tal como ortodoxia versus heresia, mas sim como uma separação entre público e privado, ou seja, de um lado a ideologia da cidade, o conjunto institucional, o imperador e, de outro, os interesses privados, aquilo que concerne ao individual.

Gordon (2008, p.75) traz uma visão ainda mais precisa para o termo *superstitio*. Ele afirma que faz mais sentido ver a noção de *superstitio* como uma estratégia para delimitar uma comunidade imaginada alegando a existência de fronteiras consensuais entre o tradicional/ sancionado/ adequado e o não tradicional/ não sancionado/ impróprio.

Dessa forma, o termo seria uma estratégia do discurso para marcar esses comportamentos ‘aceitos’ e aqueles considerados ‘inadequados’, ou ainda, como define Bondioli (2014, p.45):

*Superstitio* é tudo aquilo que, apesar de qualificado como equivocado, deve ser lido apenas como o conjunto de comportamentos ou práticas desviantes do padrão romano, do lado de fora das fronteiras da romanidade. *Superstitio* e *religio* tornam-se, portanto, dois atributos de diferenciação identitária, categorias de inclusão e exclusão, que funcionam assim como marcadores entre o ‘eu’ e o ‘outro’, ou ainda, em última instância, romanidade vs barbárie.

Os intelectuais utilizavam dessa construção, a “*superstitio*”, para construir identidades do que consideravam como “romano” e inúmeras outras crenças e rituais eram considerados, a partir desses discursos como “inadequados”, “estrangeiros”.

### **3.2 Para além dos cultos públicos**

As religiões romanas foram e ainda são temas bastante estudados pelos historiadores da Antiguidade. Ocorre que muitas vezes os conceitos utilizados para definir as trocas culturais ocorridas durante o primeiro e segundo séculos no Mediterrâneo não conseguem explicar com exatidão a pluralidade e heterogeneidade das práticas. Algumas vezes, reproduzindo o discurso dos próprios intelectuais romanos, afirma-se a existência de uma identidade religiosa romana contraposta a uma “outra” cultura que estaria “desvirtuando” Roma.

Muitos dos novos cultos presentes em Roma após a helenização foram vistas com receio pelos romanos e chamados, por eles mesmos, *externæ superstitiones*. Como os cultos públicos praticados em Roma deveriam seguir normas rituais muito específicas, tudo que soava como excesso ou desregramento poderia ser tido por um romano como *superstitio*. No caso das práticas rituais que não se encaixavam nas fórmulas dos cultos públicos, estas foram vistas pelos intelectuais como superstição, tentando manter uma distinção entre os “romanos” e os “outros”.

Durante muitos anos, predominantemente no século XIX, a historiografia tratou da religião, em Roma, como dotada de características fixas que determinariam práticas supostamente romanas em sua essência. Tudo aquilo que fugisse aos “padrões” inspirados no conceito de *mos maiorum*, costumes dos antepassados, era considerado “estrangeiro”. No entanto, esses estudos generalizam e criam regras muito fixas para um processo bem mais complexo que é a interação entre os povos do Mediterrâneo na Antiguidade.

Nos estudos do século XIX, dava-se muita importância ao contraste entre ritos “originais”, supostamente típicos e por outro lado, cultos estrangeiros que eram o “outro”. As obras de Theodor Mommsen e Franz Cumont, por exemplo, destacam essas ideias.

Alguns autores preferiram recorrer a explicações que se serviam de outras dicotomias tais como “elite”/ “popular” para definir o processo que envolvia as religiões na cidade de Roma. Tratava-se de descrever as crenças estrangeiras como do povo e as oficiais como das elites, razão por que as pessoas mais abastadas não frequentavam cultos a não ser os recomendados pelo Estado romano. No entanto, as dicotomias simplificam muito a realidade, sistematizam-nas. Nem sempre os grupos sociais e práticas culturais se ligam dessa forma assim simplista, principalmente quando as práticas envolvem crenças religiosas.

O uso do termo “estrangeiro” é insuficiente para esclarecer as variedades de cultos que chegavam a Roma naquele período, ou suas possíveis dicotomias: tudo que não é de Roma é estrangeiro. Além disso, o termo daria a impressão de que as crenças eram feitas em Roma da mesma forma que no local de origem, o que é um equívoco, já que os cultos eram ressignificados na *Urbs*.

Os cultos estudados são muitas vezes chamados genericamente de “orientais”. Vários autores - como Ennio Sanzi e Ugo Bianchi- utilizam esta terminologia, vista pelos estudiosos como uma alternativa para nomear as crenças, ressaltando vários

pontos em comum entre essas crenças. Ocorre que ela não pode ser usada sem ressalvas, pois trata-se de um fenômeno impossível de descrever de maneira homogênea.

Sanzi (2006, p.37) explica e utiliza a definição “cultos orientais” para descrever esse fenômeno:

refere-se a algumas manifestações religiosas voltadas para divindades específicas originárias do Egito e do Oriente Próximo Antigo disseminadas em momentos diversos e com êxito desigual nas diversas regiões do Império de Roma, de modo especial durante o segundo helenismo; em seu conjunto essas constituem um fenômeno específico.

No entanto, essa definição parece englobar processos muito diferentes, acabando por criar uma ideia que seria algo homogêneo, quando as trocas culturais ocorreram em momentos diferentes, por motivos diferentes e com sucessos diferentes.

Nesse caso, o problema é o seguinte: cada localidade tinha suas características próprias, eram mundos distintos: a antiga Anatólia, o Egito e o Irã, cada um tinha uma identidade própria (BURKERT, 1991, p.15). Outro equívoco é pensar que os cultos tinham ‘estilo oriental’. Os cultos orientais que chegaram a Roma, após o helenismo, foram modificados e podem ter adquirido suas características mistericas na Grécia.

Há ainda que se pensar nos usos políticos a dicotomia “oriental”/“ocidental”. Said (2001, p.14) alerta para o fato de que o uso do termo oriente é o que faz definir o ocidente: o ocidente se define por contraste. Por isso, o termo oriental serve para perpetuar certas “doutrinas” no meio acadêmico.

Ao mesmo tempo, é importante ir além da dicotomia ocidente /oriente. Sobre a questão do “oriente”. É complexo o uso do termo para o tratamento dos diversos cultos no império romano, pois Said em “Orientalismo” mostra como o termo reforça a dicotomia oriente / ocidente. Como explica Santos (2005, p.348):

(...) o orientalismo opera a serviço da hegemonia ocidental ao produzir um oriente discursivo como o outro inferior ao ocidente, manobra que reforça e constrói, em parte, a auto-imagem de civilização superior do ocidente. (...) o oriente discursivo é calado, sensual, feminino, irracional e atrasado, despótico, em contraste com o ocidente representado como masculino, racional, moral, democrático, dinâmico e progressivo.

Na área dos estudos aqui empreendidos, uma das maiores contribuições desse pensamento é o convite a combater a visão dicotômica que não consegue expressar as fluidez e diversidade das culturas, pois mostra o quanto de político há nessa dicotomia

oriente/ocidente. Aplicado à história de Roma, o termo “fenômeno dos cultos orientais” pode criar algumas interpretações arriscadas, simplistas e rígidas.

Esse processo de troca e recriação no âmbito da religião, muitas vezes, é entendido, por vários autores de várias áreas, como sincretismo. Burke (2003, p.50) explica que o termo é utilizado desde o século XVII, e que no início fazia uma espécie de referência negativa, unia diferentes grupos de protestantes, significava o caos religioso. Ou ainda missionários usavam para descrever cristianização malsucedida (BURKE, 2012, 162-163).

Siqueira (2009, p.151-152) esclarece a definição do conceito de sincretismo na sociologia: (...) sincretismo como uma união de dois ou mais elementos culturais que dão lugar a uma continuidade através de características culturais perceptíveis e diversas que assinalam que tem uma cultura de origem.

A utilização do conceito “sincretismo” requer alguns cuidados. Não se deve generalizar, ou seja, deve-se pensar cada processo de forma que seja analisado o ambiente cultural da manifestação do fenômeno, analisando os vários aspectos que compõem esse variado ambiente cultural (SIQUEIRA, 2009, p150-151).

Chevitarese e Cornelli (2003, p.17), por sua vez, entendem que, na cultura da região mediterrânea, ocorreram processos de interculturalidade; os processos foram designados por “sincretismo aberto”, nos quais as interações entre as culturas eram multidirecionais e polinucleares.

A crítica à utilização do termo, além dos matizes pejorativos, é que os resultados do contato cultural ficam parecendo automáticos, como se os indivíduos não participassem do processo.

No caso deste estudo, optou-se pela utilização do conceito de “hibridação”. Sobre ele também recaem algumas críticas, pois, pela origem do termo ser biológica, se não for feita a ressalva, acaba criando ideia de algo automático, biológico, e não como resultado de processo feito por humano.

A escolha do conceito relaciona-se ao fato de sincretismo estar estritamente associado ao religioso e hibridização descrever processos culturais como um todo. Citou-se de maneira exaustiva as relações que a religião mantém com a política em Roma, nesse caso, é viável entender essas modificações não apenas como algo religioso mas também social e político.

Dessa forma, entende-se que pensar na formação de novas culturas ou ainda formas de religiosidades híbridas parece ser a solução mais indicada, tratando

individualmente os cultos, os motivos –políticos, por exemplo- que os levaram a Roma, seus novos significados.

Como já foi discutido no capítulo I, a cidade de Roma foi influenciada e influenciou muitas diferentes culturas. Absorveu e modificou, segundo os seus parâmetros, diversos cultos, assim como levou a outros locais algumas de suas formas religiosas. O mundo antigo tem, segundo Guarinello (2010, p.117), o Mediterrâneo como palco central, e os estudos sobre o Império romano não podem desprezar as relações e as intensas trocas culturais produtos das relações entre as diversas sociedades.

O já discutido conceito de hibridação contribuiria, portanto, para esse debate pois recorrendo-se a ele é possível perceber que não existe cultura “única”, “pura”, posto que é constantemente ressignificada em sua inserção nos diversos tempos e povos que a adotam.

Portanto, é de maneira híbrida que devem ser entendidas as religiões em Roma, no primeiro século e início do segundo, como resultantes de processos de trocas nos quais surgem novas religiões e novos cultos.

A identidade religiosa romana é algo plural. Isso se dá, pois não havia a obrigatoriedade de exclusivismo de qualquer divindade. Por isso, o indivíduo poderia frequentar os cultos públicos, ligados ao seu estatuto social, e, ao mesmo tempo, poderia participar de quaisquer outros ritos, escolhidos por uma vontade pessoal. O romano era, ao mesmo tempo, participante de vários tipos de cultos. Ao lado das práticas religiosas dos cultos públicos, havia inúmeros outros rituais.

Burkert (1991, p.71-72) explica a respeito das identidades religiosas: os deuses formavam uma “sociedade aberta”, ou seja, não existia fronteira rígida contra cultos rivais, não existia também a ideia de heresia, muito menos a de excomunhão, por isso, não havia a demarcação religiosa e de uma identidade específica.

Como resultado da ampliação do império, chegaram a Roma, em momentos diferentes e com sucessos diferentes, vários cultos. Entre outros o culto de Baco, Cibele, Ísis, Priapo, Mithra, Sabácio, Júpiter Doliqueno, Ma Bellona.

Novas práticas e formas de adivinhação adentraram a cidade de Roma. Juntamente com os oráculos, tradicionalmente praticados na religião romana, passaram



a ser conhecidas também formas de adivinhação femininas, antropomancia<sup>11</sup>, por exemplo, e tipos de magia.

Momigliano (1992, p.309) alerta que se tenha cuidado ao tratar desses cultos: nem superestimar, nem subestimar a influência deles no império. De qualquer forma, entende-se que esses cultos chegaram a Roma, foram modificados e tornaram-se novos cultos praticados em maior ou menor medida.

Para isso, a questão de conceituação deles é bastante delicada, pois não se trata de um movimento único que possa ser facilmente descrito. Cada divindade teve um período de entrada, em diferentes circunstâncias.

Essas especificidades podem ser percebidas em vários exemplos. A partir daqui, alguns cultos serão mais detalhados para se entender como é amplo e complexo o processo de trocas culturais e recriação no âmbito religioso.

O deus Baco, chamado também Dioniso, teve grande importância na Grécia. Em Atenas, eram celebradas grandes festas, as Dionisíacas, em honra ao deus. Suas sacerdotisas eram chamadas mênades ou bacantes. No cortejo que fazia parte da festa havia homens vestidos de Silenos, Pã e Sátiros que simulavam embriaguez. O deus Baco teve inúmeros epítetos: *Líber*, *Evan*, *Nysaeus*, *Lyaeus*, *Bromius*, entre outros (COMMELIN, 2011, p. 14-15).

O culto báquico envolvia orgia sagrada, sacrifícios e o consumo da carne, havendo um êxtase místico. De acordo com alguns relatos, passou-se a impressão que o culto foi erradicado em Roma em 186 a.C. pelo Senado romano, porém Orlin (2010,p.167) explica que os ritos báquicos eram ainda permitidos mas sob um determinado controle, que envolvia por exemplo, um limite de até 5 pessoas participando (2 homens e 3 mulheres).

De maneira geral, os romanos eram tolerantes com novas divindades e cultos, no entanto, ocorre que as bacanais não foram proibidas por uma questão religiosa, mas sim por fazerem parte das bacanais cada vez mais adeptos, fugindo assim, do controle do Estado. O problema parece ter sido a reunião de muitas pessoas sem a autorização do Estado. Como esclarece Scheid (1990, p.490), as bacanais geravam um medo de que as iniciações substituíssem as iniciações tradicionais da vida cívica.

---

<sup>11</sup> Antropomancia, segundo Montero (1988, p.183), era uma prática muito arraigada nas províncias orientais (Egito e Síria principalmente). Consistia em uma forma de adivinhação que tinha como fonte as entranhas do cadáver para conhecer o futuro.

Um culto vindo da Frígia também foi praticado no império romano e modificado em muitas de suas práticas. Trata-se do culto de Cibele ou também chamada *Magna Mater*.

O culto chegou a Roma em 204 a.C, importado pela aristocracia numa cerimônia de *evocativo*, a partir da consulta dos Livros Sibílicos, contada por Tito Lívio. Na Frígia, o culto estava relacionado ao casal Cibele e Átis. No entanto, em Roma, o que as fontes demonstram é que Átis foi deixado de lado.

De acordo com a história mitológica, Cibele, a “deusa mãe”, era apaixonada por Átis. Cibele tornou Átis o sacerdote de seu culto exigindo dele fidelidade absoluta. Porém, certa vez, ele apaixonou-se por uma ninfa e deitou-se com ela. Ao perceber o que tinha feito, teve um acesso de loucura e emasculou-se sangrando até a morte. A emasculação do deus justifica o eunuquismo ritual que era feito pelos sacerdotes da deusa, os “galos”.

Sobre o culto de Cibele, Beard, North e Price (1998, p.44) afirmam que para muitos romanos a deusa e seus sacerdotes permaneceram como um símbolo do ‘estrangeiro’, um alarme talvez que os romanos tivessem uma disposição para importar novas formas religiosas de locais distantes. No entanto, Scheid (1993, p.56) parece propor uma explicação mais adequada a respeito da incorporação desse culto ao calendário oficial. Para ele o culto de Cibele foi introduzido:

[...] sem que [...] fossem moralizados por tantos elementos chocantes para a sensibilidade romana, tais como a autocastração dos galos de Cibele. Eles foram simplesmente enquadrados pelas práticas, tornados tradicionais, como se as autoridades estivessem precisamente buscado um efeito escandaloso, a fim de que, em certos dias do ano, a exibição das condutas contrárias à norma permitissem aos romanos refletir sobre a complexidade de suas relações com os deuses, com seus deuses, porque Cibele era, de fato, aos olhos romanos, um parente distante.

Havia uma festa anual em honra a deusa: *Ludi Megalenses*, na qual se revivia o sofrimento de Átis. Havia uma procissão com músicas e instrumentos representativos da deusa. A deusa Cibele ganhou um templo no Palatino no ano de 191 a.C. Havia vários elementos que não eram bem aceitos na moral pregada pelas elites romanas, tanto que os próprios sacerdotes continuaram sendo de origem frígia.

O culto de Ísis também teve um grande sucesso no mundo romano. Originalmente vindo do Egito e relacionado com o culto de seu irmão e marido Osíris, o

culto de Ísis estava ligado no Egito à legitimação do poder do faraó, às práticas funerárias e à fecundidade (SANZI, 2006, p.38).

No mundo romano, seu culto adquiriu novos sentidos e perdeu outros. Como explica Momigliano (1992, p. 305), o culto em Roma atraía homens e mulheres. Seus sacerdotes eram homens, seus poderes, porém, estavam ligados ao aspecto feminino. Tem-se informação a respeito, outrossim, de um culto misterioso que ocorria em honra da deusa no século I d.C.

Fantacussi (2006, p.41) a respeito do culto isíaco, em Roma, diz:

O culto isíaco, em alguns momentos, foi considerado como uma ameaça à sociedade romana, sobretudo por ter um próprio corpo sacerdotal com um específico sistema de autoridade, participação significativa de mulheres, tanto em quantidade, como no papel desempenhado no culto, e rituais secretos, que fugiam do controle do Estado. Porém, o culto isíaco demonstrou ser bastante satisfatório para os romanos, à medida que não desapareceu, mesmo quando enfrentou fortes oposições.

Bianchi (2004, p.18) mostra que a deusa passou pela Ásia Menor, Grécia, Sicília e Magna Grécia, e, somente depois, chegar a Roma. Sanzi (2006, p. 39) explica que em Roma houve, inicialmente, várias tentativas efetuadas pelo Senado e por Augusto em 52, 48, 28 e 21a.C., de suprimir o culto isíaco. Ao passo que Calígula (37-41) inseriu no calendário oficial as festas isíacas, em 71d.C. O íseu campense (templo de Ísis e Serápis) aparece nas moedas de Vespasiano (69-79) e Caracala (211-217) promovem Ísis a divindade oficial do império.

A dimensão do culto público de Ísis foi bem mais conhecida do que a dimensão iniciática (BIANCHI, 2004, p.19). No âmbito público, as cerimônias relacionadas às navegações receberam maior destaque, chamado de *navigium Isidis*.

O deus Priapo, por exemplo, veio da Ásia Menor, mais exatamente da cidade de Lâmpsaco e o seu culto surgiu por volta de IV a.C. O deus está ligado a ritos de fertilidade e é geralmente representado por um falo ereto. As estátuas que representam o deus eram colocadas em inúmeros espaços: portos, encostas, praias, espaço rural, jardins. Priapo atuava também no poder procriador da natureza (OLIVA NETO, 2006, p.17-19).

O culto do deus foi levado à Grécia e de lá, após o helenismo, chegou a Roma. Oliva Neto refere que Priapo tornou-se popular em Roma, afirmando (2006, p. 24-25):

O culto sacro e profano de que Priapo foi objeto em Roma abrangeu todas as ordens sociais e foi preponderantemente privado. Entretanto, divindade humilde que era, foi religiosamente muito cultuado entre as ordens sociais mais baixas (pequenos agricultores e comerciantes) como patrono da

fecundidade de hortas, pomares e, no âmbito da casa, patrono até do matrimônio [...]. Nos estratos elevados, Priapo, relacionado que era ao poder catártico e regenerador do riso, foi apropriado como personagem ridículo da poesia [...]. Mas não se exclui a possibilidade de ter recebido culto religioso ou ter feito parte dele entre as ordens menos baixas ou mesmo elevadas [...].

Não se têm informações de que Priapo tenha-se tornado um deus oficial do calendário romano. Escapou, em alguns momentos, da proibição do seu culto pelo Estado, mas não foi amplamente aceito e recomendado pelos dirigentes.

O culto mitraico, em honra ao deus Mitra, foi um culto de mistérios realizado por homens; difundiu-se em Roma depois de fins do século I d.C. O deus é de origem iraniana, o culto teve dimensão esotérica e iniciática e sem qualquer dimensão pública. Havia no culto o sacrifício de um touro no interior de uma gruta cósmica, promovendo fecundidade. Havia também graus de iniciação e havia uma perspectiva escatológica individual (SANZI, 2006, p.45).

Muitos outros cultos podem ser citados, certamente com menor quantidade de informações, tais como Sabácio, Júpiter Doliqueno, Ma Bellona, Adônis. Ma Bellona, por exemplo, também chamada de Ma da Capadócia, era um culto cruel, de origem frígia, tinha prerrogativas violentas e belicosas. Tinha alguma relação com Magna Mater, pois, nas celebrações participavam também os portadores de lança (SANZI, 2006, p.51-52).

A presença feminina na realização desses novos cultos é um ponto a ser destacado. Em alguns dos cultos citados, a mulher adquiriu sacerdócio, alcançando maior destaque no âmbito religioso.

Nos cultos públicos, as mulheres tinham papéis bem específicos. O único sacerdócio feminino associado aos cultos públicos eram as Vestais. Como explica Scheid (1990, p.469-470), as mulheres eram impedidas de participar de alguns momentos importantes dos cultos públicos: da matança, do corte e da partilha das carnes. Além disso, estavam proibidas de beberem vinho puro.

Apenas as Vestais tinham um estatuto diferente: eram ao mesmo tempo meninas, matronas e homens. Eram matronas por estarem sempre com o traje da noiva, mas, ao mesmo tempo, eram meninas porque não tinham filhos e homens porque podiam sacrificar (BEARD *apud* SCHEID, 1990, p. 474).

No entanto, no geral, além das vestais, a mulher só tinha papéis relevantes nos cultos públicos quando se levava em conta o casal, como por exemplo, a flamínica,

*regina sacrorum*, as virgens sálias (complementos dos sálíos nas procissões guerreiras) (SCHEID, 1990, p.474-475).

Em vários novos cultos, os papéis femininos foram ampliados. Cultos como o de Ísis, por exemplo, tinham além da dimensão pública, ritos que atraíam as mulheres, ligados à fecundidade.

Isso se repete no caso de Cibele, vários ritos da deusa tinham essa intensa participação feminina.

Scheid (1990, p.504-505) entende que a tonalidade bizarra com que foram pintados os ritos femininos pretende exatamente ser um contraponto à religião pública, que era predominantemente masculina. Afirma o autor: “as mulheres romanas tinham por papel lembrar, pelo rito e por vezes mesmo pelo excesso, os perigos de uma prática religiosa não conforme às regras e ao espírito da cidade”.

Dessa forma, as classes mais altas, buscavam estabelecer padrões inclusive das práticas religiosas, tratando o que estivesse fora desses padrões como desvios, ou ainda como, superstição.

### 3.3 As religiões em Juvenal

Aqui, inicia-se a apresentação mais pontual sobre as citações referentes às religiões nas sátiras de Juvenal. O pensamento de Juvenal, e de uma parcela da população, pode ser percebido por meio do discurso do autor; afinal, como esclarece Fairclough, o uso da linguagem é moldado socialmente, não é uma atividade individual (2008, p.90).

A análise será centrada nas sátiras nas quais Juvenal descreve rituais como superstições ou como tendo práticas supersticiosas. Isso inclui portanto, sátiras nas quais o autor relaciona práticas supersticiosas a governantes, quando ele representa grupos religiosos como que “desvirtuando” as práticas dos cultos oficiais e também quando coloca alguns ritos específicos como superstições.

Buriss (1926, p.21) elenca todas as divindades mencionadas por Juvenal dividindo-as em relação aos locais de origem. Relata que as divindades italianas citadas são as seguintes: Jano, Júpiter, Diana, *Terminus*<sup>12</sup>, Marte, Ma Bellona, Quirino, Vesta, Penates, Lares, *Genius*, Juno, Ceres, Flora, Saturno, *Silvanus*, *Lupercus*, Netuno, Egeria,

---

<sup>12</sup> Terminus: deus protetor das fronteiras.

Venus e as deusas que são a personificação de ideias abstratas- *Concordia, Pax, Fides, Virtus, Victoria*.

E, em seguida, enumera as divindades advindas da Grécia: Apolo, Pallas, Priapo; as orientais Cibele, Ísis e Osíris e a divindade celta Epona. O autor citado conclui que Juvenal tem uma preferência pelos deuses italianos nativos e negligencia os demais.

No entanto, a partir de uma análise mais profunda da fonte é possível constatar que essa visão pode ser considerada um pouco generalizante e imprecisa, pois desconsidera os interesses políticos que estão por trás do início do culto a um deus em Roma, por exemplo, considerando ainda que teria existido alguns tipos de cultos que seriam originais de um lado, e do outro, cultos ‘estrangeiros’.

Os temas relacionados à religião em Juvenal são variados. Abaixo há uma indicação dos locais da obra em que é possível encontrar as problemáticas religiosas e, e seguida, dos breves comentários a respeito dos seguintes temas: descrença religiosa – que está relacionada a uma visão de decadência da cidade e superstição – práticas exageradas e “estrangeiras”, lembrando que essa superstição em muitos casos está relacionada ao feminino.

As sátiras utilizadas na discussão que aqui se inicia são: 2, 3, 4,5,6,9,15. Na sátira 2, Juvenal trata da ideia de que Marte não era mais o guia dos romanos, superstições e da descrença religiosa. Na sátira 3, cita principalmente os gregos e seus costumes.

A sátira 4 apresenta uma citação ao culto de Ma Bellona, na qual o autor fala sobre os “delírios” que ocorriam nesse culto. Na sátira 5 há a citação da deusa Cibele.

A sátira 6 é bem rica do ponto de vista do estudo das religiões pois trata especificamente das mulheres e suas práticas, inclusive religiosas. Trata dos sacerdotes de Ísis e Cibele, dos ritos de Ma Bellona, de Priapo, e até mesmo da Boa Deusa. Ainda sob o ponto de vista dos estudos acerca da religião, o autor desclassifica as práticas horoscópicas dos orientais. Juvenal destaca igualmente o desrespeito aos antigos cultos públicos.

Na 9, trata daquilo que ele chama de degradação dos templos sagrados, relacionados a cultos femininos. Por fim, na sátira 15 há um significativo material para discutir as práticas religiosas egípcias, consideradas por ele como superstições.

### 3.3.1 As relações entre a escrita de Juvenal e os governantes

Já na primeira sátira, Juvenal indica que a liberdade de expressão em Roma ainda não existia, possivelmente no período do governo de Trajano, pois o livro I deve ter sido publicado entre 110-112. Ao contrário do que afirmam outros autores que, após Domiciano, teria havido uma total reconciliação dos intelectuais com o poder.

Juvenal provoca seu interlocutor na sátira 1, quando este afirma que não seria mais possível utilizar de franqueza como antes, que o Império não permitiria. Então o satirista desafia, dizendo que diria o nome de qualquer um, e, nesse ponto o interlocutor relembra o caso de Tigelino, que foi funcionário de Nero e mais tarde foi morto por ser contrário a alguém influente.

No fim da sátira 1 (v. 162-168) escrevia que ainda era mais fácil escrever épica do que sátiras, já que naquela não havia denúncia:

Sem risco pode enfrentar Enéias e ao feroz Rútulo, a ninguém incomoda a morte de Aquiles ou Hilas. Porém sempre que Lucílio levanta sua ardente espada, ruboriza o ouvinte que tem a alma gelada pelos crimes e as entranhas suam por uma culpa secreta. Aí vai a ira e as lágrimas.

Possivelmente, esse seria após o primeiro exílio do autor, no qual perdeu parte de seus bens no confisco. A *indignatio* do autor é bem marcante na primeira sátira. Ao longo da obra, percebe-se uma diminuição do recurso citado e um aumento da ironia, entretanto, segundo o autor, as condições dos intelectuais não teriam melhorado ao longo do tempo.

No livro III, na sátira 7, a primeira do livro, com data de publicação próxima a 120, o autor faz novas críticas às condições dos escritores, com um tom menos agressivo, mas bastante crítico. Juvenal fala da péssima condição que viviam os escritores, pois era muito difícil quem patrocinasse as publicações, ou seja, um mecenas. Juvenal dedica versos às péssimas condições dos poetas, dos historiadores, advogados, retóricos e gramáticos.

No início da sátira está escrito (v.1-3): “Somente com César as letras têm alguma esperança e consideração, pois só ele tem prestado atenção as Camenas tristes desses tempos”. Nesse caso, os autores não conseguem entrar em consenso de quem seria o citado César, muitos supõem que seria Adriano, e que, dessa forma, apenas o

imperador estaria prestando alguma ajuda aos intelectuais e os outros aristocratas em nada estariam ajudando.

Juvenal cita o exemplo de um Númítor que ajuda a todos, com exceção dos poetas (v.74-78):

Não tem o pobre Númítor nada para enviar a um amigo; para dar a Quintila ele tem, e não lhe há faltado de onde tirar para comprar um leão já domado que terá que dar carne em abundância; está claro que uma fera se sustenta com um gasto menor e no intestino do poeta cabe mais.

Com isso, acredita-se que Juvenal, apesar de muitas vezes citar nomes de pessoas de períodos anteriores, trata, na verdade, igualmente daquilo que vivia em seus dias, ou buscando identificar semelhanças ou visando estabelecer distinções entre imperadores. Quando citava literalmente alguns nomes, muitos eram da dinastia julio-claudiana e dos Flávios. Isso não quer dizer que não se possa entender sobre o seu período, época de Trajano e Adriano.

Nas primeiras sátiras, percebe-se *indignatio* muito presente e a citação de Domiciano bastante presente, aos poucos, principalmente da sátira 7 em diante, as citações vão mais longe, nos julio-claudianos.

Para construir a imagem de degeneração da cidade pretendida pelo poeta, uma das estratégias utilizadas é usar de elementos religiosos.

As sátiras 2 e 4, ambas do primeiro livro, tratam respectivamente de hipocrisia e vícios, e envolvem o imperador Domiciano.

No início da sátira 2, Juvenal diz o seguinte (v. 1-3): “Tenho vontade de fugir daqui e ir pra lá dos sauromatas e do oceano glacial cada vez que se atrevem a opinar sobre moral aqueles querem parecer Curios<sup>13</sup> mas vivem em bacanais”.

A crítica centra-se principalmente em Domiciano, mas também são citados homens que se diziam filósofos, mulheres adúlteras e ainda de uma relação homoafetiva, Graco e um músico de pouca idade.

Juvenal conclui que a conquista de diversos territórios fez com que costumes de outras partes desvirtuassem a *Urbs*. E, por último, que Roma conquistou muitos territórios, mas que o que se fazia em Roma naquele momento não se fazia nem mesmo nas terras daqueles que Roma venceu (v.162-163), ou seja, havia muitos excessos e muita hipocrisia na cidade, segundo Juvenal.

---

<sup>13</sup> Curios: refere-se a Curio Dentato, censor que viveu em 272 a.C, protótipo de virtudes (TOVAR, 2007, 232).



Como paradigma, Juvenal coloca a República, ou seja, como local onde deveriam ser buscadas as virtudes de uma pretensa “identidade romana”. O autor trabalha com a ideia de que Domiciano, ao mesmo tempo que reforçava leis contra o adultério e queria ser visto como um defensor do tradicional em suas políticas, ao contrário, suas atitudes o colocam como um hipócrita.

Como afirma Stewart (1994, p.321), assim como um censor, Domiciano reafirma valores tradicionais em suas políticas, porém Juvenal propõe que esse simples apelo às tradições não são confiáveis para avaliar o comportamento dos políticos, principalmente os de Domiciano.

Para construir essa argumentação utiliza, entre outras construções, um ritual bem conhecido dos romanos, ligado aos cultos oficiais, o ritual da Boa Deusa. O culto dessa deusa era tradicional, ligado à aristocracia romana, praticado somente por mulheres.

Participavam desses rituais várias matronas e quem os executava eram as Vestais com a ajuda de escravas. Esses rituais ocorriam na casa dos magistrados. Nesse culto, as mulheres não podiam tomar vinho justamente porque em uma das versões da fábula da deusa ela teria sofrido uma tentativa de estupro de Fauno (pai ou irmão dela) por ter feito uso excessivo de vinho e ter ficado embriagada. Ela teria tomado a forma de uma serpente.

Scheid (1990, p.484) traz outra versão retirada dos comentários de Sêrvio e Macróbio: Boa Deusa era o nome divino de Fauna, que era esposa de Fauno. Ela teria sido chicoteada com varas de mirto e supliciada por beber vinho puro. Por isso, não eram admitidos no culto mirto, homens, nem mesmo vinho. Este último recebia o nome de ‘leite’ e ficava num recipiente chamado de ‘pote de mel’ (1990, p.483).

Plutarco narra que as matronas usavam fitas de púrpura e sacrificavam uma porca, faziam a libação do vinho, dançavam e cantavam (SCHEID, 1990, p.482).

Juvenal tece então comentários a respeito de certo Crético, identificado como um eminente advogado da época imperial (FERGUSON *apud* TOVAR, 2007, p.238) mas que lentamente vinha se “degenerando”. Depois de falar da sexualidade do personagem, acusa-o de começar a frequentar os rituais da Boa Deusa como um *cinaedi*, ou seja, um afeminado e inicia a descrição do culto (v. 87-98):

Contra os costumes, as mulheres são expulsas, não cruzam nem a soleira: só para os homens está aberto o altar da deusa: ‘fora, profanas’ -gritam- ‘aquí nenhuma flautista faz gemer seu chifre’. Tais mistérios orgiásticos se celebravam com a tocha secreta dos *baptae* acostumados a saturar até a

própria Cotito<sup>14</sup>. Um, com a ajuda de uma agulha oblíqua, alonga sua sombrancelha impregnando-a de fuligem umedecida e elevando pinta os olhos intermitentes. Outro bebe num copo com forma de Priapo e enche com seus longos cabelos uma rede dourada, vestido com adornos azuis ou verdes, enquanto sua ajudante/ escrava jura pela Juno de seu senhor.

O trecho acima mostra, portanto inúmeras inversões às normas: as mulheres foram expulsas dos rituais da Boa Deusa, então, os *cinaedi*, homens efeminados, passam a controlar e executar os rituais. Em seguida, o poeta faz uma referência a rituais orgiásticos vindos da Trácia como parte dos rituais. Descreve ainda esses *cinaedi* se maquiando e bebendo em copos com formato de Priapo<sup>15</sup>, outra referência a cultos não oficiais. Por fim, outra inversão: aparece uma mulher jurando por seu Gênio enquanto o que será comum é que cada mulher tivesse sua Juno e não um Gênio.

Continua a sátira parodiando Otão, que, segundo Juvenal, cuidava demais da aparência, e que sua imagem poderia ser comparada a de uma mulher. Para convencer o leitor de quão era afeminado o imperador afirma que nem mesmo Semíramis ou Cleópatra se deixavam distrair de seus ideais em função da beleza.

Juvenal continua criticando os homens efeminados e para construir essa imagem e rebaixar esses homens coloca-os como celebrantes dos cultos de Cibele, deusa frígia, já citada anteriormente:

Aqui não há nenhum pudor sobre as palavras, nenhum respeito na mesa ritual, aqui, tem-se a licença de Cibele e plena liberdade de falar vozes lascivas, e, um velho fanático de cabelo branco, sacerdote dos ritos, raro e memorável exemplo de uma potente garganta, e digno de mestre, preside os ritos. Que esperam, portanto, estes homens? O momento não era aquele de subtrair com uma faca, à maneira frígia, um pedaço de carne inútil?

Subtrair à maneira frígia significava fazer a castração, tornar-se um eunuco, um sacerdote de Cibele. Esses sacerdotes eram chamados *galli*. Mais uma vez, para mostrar o que, segundo o poeta, seria a degeneração dos costumes, utiliza-se como referências rituais femininos, com ritos excessivos, se comparados aos cultos públicos.

Mesmo que Cibele fosse considerada deusa oficial, como já foi sublinhado, seus ritos e até mesmo a castração de seus celebrantes continuava vista como excesso entre os romanos, pelo menos entre os romanos mais ricos, como por exemplo, Juvenal, que a

<sup>14</sup> Sobre a deusa Cotito há pouquíssimas informações. Sabe-se que não era comum em Roma e que possivelmente teve sua origem na Grécia por volta do século Va.C. Sabe-se que seus cultos estão relacionados a rituais orgiásticos (Tovar, 2007, p.240). Os celebrantes eram chamados de *baptae*.

<sup>15</sup> Algumas fontes o relacionam a cultos noturnos e femininos: PARRA, Amanda Giacon. **As religiões em Roma no Principado**: Petronio e Marcial (séculos I e II d.C). Dissertação (Mestrado em História). Assis, 2010.

utiliza os ritos da deusa para compor seus quadros de “desvios”, “degenerações” e inversões. Faz-se importante destacar que os excessos devem ser atribuídos ao autor e sua visão de mundo e não às mulheres.

Quando inicia na sátira a parte que trata de um casamento homossexual, Juvenal afirma: “De arúspice ou censor necessitamos?” (Sat. 2, v.121). Com isso Juvenal, tomado pela ira, afirma que censor não adiantaria mais. Para acabar com esses “vícios” em Roma, era preciso um arúspice, pois ele interpretaria esse quadro (que parecem prodígios ‘antinaturais’) e, em seguida, iria propor alguma cerimônia expiatória (TOVAR, 2007, p.242-243).

Os rituais tradicionais, tais como a Boa Deusa, ou ainda os ritos de Cibele, que também tinham status de oficial, entram em cena na sátira para mostrar as inversões e depravação na qual estava imersa, na visão do autor, a sociedade romana. Dois rituais ligados aos cultos públicos foram escolhidos porque a crítica centra-se no poder imperial, na figura de Domiciano.

Na sátira 4, Juvenal trata dos vícios e de formas de corrupção na cidade. Tem a crítica centrada em personagens específicos, Domiciano e Crispin.

Faz crítica ao último Flávio, ou seja, Domiciano, dizendo que Roma sofria com seu tipo de governo. Conta uma estória de um peixe enorme que foi pescado e oferecido ao sumo pontífice, que era o imperador. O satirista explica que mesmo que o pescador insistisse em não oferecer o peixe ao imperador, com certeza o fisco tomaria. Juvenal escreve nos versos 37 a 40: “Quando o último Flávio destroçava o mundo e Roma era escrava de um Nero calvo, na frente do templo de Vênus, que domina Ancona dórica, surge um peixe de tamanho admirável”. Dos versos 45 a 48: “O dono do barco e da rede destina o monstro ao sumo pontífice. Quem se atreveria a colocar a venda ou comprar algo semelhante, quando até nas costas estão cheias de delatores?”

Nesse caso, Juvenal associa a imagem de Nero e Domiciano apontando que os dois eram imperadores que pretendiam ter poderes absolutos. Na entrega do peixe, narrada por Juvenal, Domiciano ainda teria recebido uma adulação exagerada que o aproximava de um deus (v.69-71).

Nessa mesma sátira, ainda na caracterização de Domiciano, Juvenal descreve uma reunião do *consilium princeps*, que era uma reunião feita para ajudar o imperador no exercício de sua jurisdição (LABRIOLLE e VILLENEUVE, 1957, p.38). O motivo da convocação da reunião foi o que tornou a cena ridícula: não havia prato que coubesse o peixe. Durante a reunião, Juvenal mostra o quanto os conselheiros temiam o

imperador e viviam praticando a *adulatio*. Vários são citados: Pégaso, Crispo, Acílio, Rubrio Galo, Crispin, Montano, Pompeu, Fusco. Segundo Juvenal, os dois piores aduladores de Domiciano seriam Veyento e Catulo.

Mas, cada um desses integrantes do *consilium* tinham características bem específicas. No decorrer da reunião, no momento de decisão Veyento profetiza, nas palavras de Juvenal: “Não fica atrás Veyento, que como um fanático golpeado pelo teu delírio, Belona, se põe a profetizar: ‘Tens aqui um importante presságio de um triunfo importante e admirável’ ” (v. 123-125). Veyento profetiza a vitória de Domiciano numa guerra.

O *consilium* termina com a seguinte resolução: um prato no qual coubesse o peixe seria fabricado e assim termina a reunião da qual os conselheiros saem assustados. No encerramento da sátira fala que os tempos de Domiciano foram de crueldade e que morreram muitas pessoas brilhantes e ilustres (v. 144-155).

Labriolle e Villeneuve (1957, p.38) afirmam que sob os governos de Tibério, Nero e Tito já havia o *consilium*, e que Plínio, o Jovem em uma de suas cartas (carta IV) fala da honra de fazer parte dos conselheiros de Domiciano.

Juvenal ridiculariza essas reuniões, aliás todo o governo de Domiciano. A crítica também é construída utilizando elementos religiosos, que é feito com um dos personagens: Crispin.

O personagem Crispin era um dos conselheiros de Domiciano. Ele personificaria vários elementos criticados por Juvenal: ele era um estrangeiro (egípcio), passou a ser do círculo de contatos do imperador e chegou a *princeps equitum*. Entre as críticas de Juvenal direcionadas a esse personagem, ele cita também a luxúria de Crispin por manter relações com uma Vestal.

Segundo o satirista, Crispin não tinha nenhuma virtude. Cometia todos os excessos possíveis: luxúria, adultério, era corrupto e sacrílego. Nesse último ponto, o poema trataria de um relacionamento que o personagem teria tido com uma vestal que foi enterrada viva em 93 d.C.

As vestais tinham regras bastante rígidas para o seu sacerdócio. Como já foi citado, o culto das Vestais era parte dos cultos públicos, aliás, o único sacerdócio feminino, estava ligado ao equilíbrio da cidade.

No caso desse trecho há pelo menos dois elementos de crítica: o “estrangeiro” e, associado a ele, o imperador Domiciano. Essas críticas são personificadas na figura de

Crispin, que é mostrado como alguém que subverte a norma. Juvenal afirma que, no caso de Crispin, não adiantava ter bens, pois (v.8-11):

Nenhum sem vergonha é feliz, muito menos um corruptor e ainda por cima um sacrílego, com ele se deitava há pouco uma sacerdotisa com suas cintas sagradas, arriscando de ser enterrada com o sangue correndo nas veias. Mas agora falemos de feitos menos graves.

A sátira tem como principal alvo Domiciano. A própria vestal que foi enterrada viva por conta de não ser casta foi acusada por Domiciano juntamente com outras duas vestais por terem condutas sexuais inadequadas (STEWART, 1994, 321-322).

A manutenção do fogo de Vesta era um ponto central para o equilíbrio da cidade, como afirma Stewart (1994, p.325-326) o culto de Vesta e o Penates eram talismãs da segurança e de símbolos de permanência em Roma, que garantiriam também o sucesso militar.

Depois de várias críticas a Domiciano e suas políticas - consideradas responsáveis pela degeneração de Roma- e sua má administração militar retrata Domiciano como um interesseiro e egoísta. Pode-se concluir, ao fim da sátira, como aponta Stewart (1994, p.330) que na visão de Juvenal eram as práticas de Domiciano que contradiziam os rituais ancestrais romanos e não Cornelia, a vestal morta. Domiciano teria pervertido a religião romana e a colocado em perigo. No caso da acusação contra as Vestais ele estaria sendo bastante rígido, entretanto, nas suas práticas contribuiria para a degeneração da cidade.

No ano de 83, Domiciano teria acusado três vestais de condutas sexuais inadequadas, quanto a isso era bastante conservador, mas as atitudes não condiziam com seus julgamentos. Stewart (1994, p.326) explica que as alusões às funções rituais de Vesta em Roma enfatizam a importância militar da deusa para garantir o sucesso, e em contraste com a prática ritual de Domiciano e suas campanhas militares.

### **3.3.2 Superstição: práticas supersticiosas ligadas às mulheres**

Compondo o segundo livro, a sátira 6 é a mais longa de todas as sátiras de Juvenal e o tema central são as mulheres na qual o autor mostra toda sua misoginia. Nesse livro, publicado no governo de Trajano Juvenal tenta convencer Póstumo o quanto é ruim o casamento. Há também outros interlocutores tais como Ursidio e Léntulo. Com isso, começa a citar inúmeras situações que configurariam vícios das

mulheres (infidelidade, insubordinação frente ao marido, apego a religiões e cultos estrangeiros, prostituição, entre outros) afirmando que há muito tempo a deusa *Pudicitia* havia deixado a cidade. Nessa sátira utiliza-se de várias situações de cultos religiosos para denegrir a imagem das mulheres. Portanto, a sátira 6 é dedicada a críticas em relação aos costumes e comportamentos femininos.

O autor não apresenta uma data de início daquilo que segundo ele seria a degeneração dos costumes, mas exemplifica com mulheres de vários períodos diferentes.

As personagens criadas por Juvenal são das mais altas classes e, mesmo quando cita as mais pobres, que seriam em teoria mais virtuosas, ele constata que elas só seriam virtuosas justamente por não dispor de recursos, se dispusessem seriam igualmente sem virtudes.

Falando de esposas honestas, o autor aconselha (v.47-50):

Ah, que boa sorte! Se tu encontrases uma mulher de lábios castos, tu deves te prostrar na entrada do Capitólio e imolar a Juno uma novilha de chifres dourados. Não há muitos que sejam dignos de tocar as faixinhas de Ceres.

Ou seja, para Juvenal, se fosse o caso de se achar uma mulher honrada poderia-se imolar um animal, pois era muito difícil encontrar uma matrona que fosse pudica. O poeta diz que se poderia percorrer diversos lugares: pórticos, anfiteatro, teatro, enfim, em nenhum local se encontraria uma mulher de “respeito”.

E, no auge de sua misoginia, afirma Juvenal que mesmo que as matronas de respeito existissem seriam de uma soberba muito grande, praticamente insuportável.

O satirista utiliza alguns exemplos de matronas conhecidas para fazer o rebaixamento das mulheres. Entre elas Épia, mulher de Veyento, já citado conselheiro do período de Domiciano, que, segundo Juvenal, nem se importava com sua reputação e tinha fugido para o Egito com o amante. Traz à tona também a história de Messalina, mulher de Cláudio, que o deixava no Palatino para se prostituir.

Para compor o quadro que pretendia de degeneração das mulheres, o autor utiliza-se também dos aspectos religiosos. Primeiro descreve como duas mulheres - inclusive uma aristocrática- estariam reverenciando a deusa *Pudicitia*. Seria com muita falta de respeito que Maura (mulher de provável origem africana) e Tulia (grande dama

da nobreza romana) estariam passando em frente a estátua de *Pudicitia*<sup>16</sup>. Em seguida, retrata um ritual da Boa Deusa no qual as mulheres dançavam ao som das flautas, em delírio, bebiam vinho e gritavam como mênades de Priapo (v.309-316):

É ali que a noite, elas deixam suas liteiras, é ali que elas inundam de longos jatos a estátua da deusa, elas se sobrepõem e se mexem sob o olhar da lua, pois elas voltam à sua habitação; e tu, quando tu vais à casa dos teus amigos visitá-los, tu caminhas sobre a urina das mulheres. São conhecidos os mistérios da Boa Deusa, então a flauta excita as ancas e, sob a dupla influência da trompeta e do vinho, fora de si, as mênades de Priapo torcem seus cabelos e ululam.

Em seguida, continua a descrever uma cerimônia da Boa Deusa totalmente contrária às normas nas qual homens eram aceitos - inclusive escravos- e possivelmente existiriam relações sexuais com esses homens. Juvenal pede que pelo menos os cultos públicos não se deixem “contaminar” por essas transgressões.

Cita duas mulheres que seriam matronas mas que se comportavam pior que mulheres dos bordéis frente às normas sociais: seriam elas Saufeya e Medulina, que sob efeito do vinho deliram e cometem todos os excessos possíveis. Juvenal descreve que tiveram relações até mesmo com escravos durante os “ritos”.

Nos versos 335-336, Juvenal pede: “Tomara que os ritos antigos e os cultos públicos se celebrem ao menos sem essas perversões que os mancharam”. Nesse ponto, relembra a invasão de Clódio ao culto da Boa Deusa, disfarçado de mulher, em 62 a.C, para se relacionar com a mulher de César.

Então, após a descrição do ritual, Juvenal finaliza o trecho igualando as mulheres pobres e ricas no que se refere às virtudes, nas palavras do autor, nenhuma das duas cultivava virtude nenhuma, nem mesmo do ponto de vista religioso.

Nesse caso, há dois símbolos tradicionais *Pudicitia* e Boa Deusa que são objeto de transgressão por parte das mulheres. Nessa sátira, pelo menos os referenciais conhecidos, as mulheres retratadas vão desde os tempos da República, com o episódio da mulher de César e Clódio, passa pela dinastia Júlio-Claudiana, com mulheres da época de Cláudio e termina com mulheres aristocratas do período de Domiciano.

É possível destacar também que ritos tradicionais, como os da Boa Deusa, sofrem inversões tendo como exemplos os ritos de um deus que não era ligado aos cultos públicos, Priapo. Esse deus da Ásia Menor aparece compondo o quadro de

---

<sup>16</sup> O estudo dos nomes dos personagens foi feito por Ferguson (FERGUSON apud TOVAR, 2007, p.340)

“degeneração” dos costumes, contrário, portanto, ao *mos maiorum* e à pretendida identidade romana criada por Juvenal.

No verso 385 inicia uma crítica a outra mulher aristocrata que tinha descendência dos Cláudios e dos Lamias. Ela fazia práticas votivas e consultava Vesta e Jano para saber se um músico ficaria com ela (v.385-397):

Uma senhora da família dos Lamias da linhagem de Ápio, com oferenda de farinha e vinho, consultava a Jano e Vesta se Polio devia ter esperança e prometer sua lira e a coroa da árvore dos Jogos Capitolinos. O que mais ela poderia fazer se seu marido estivesse doente, o que mais se os médicos se mostrassem desesperançados sobre o caso de seu filho? Colocou-se de pé frente ao altar e não considerou vergonhoso cobrir a cabeça com um véu por uma cítara e pronunciou, do princípio ao fim, as palavras que a ditaram, segundo o rito, e quando abriram o carneiro ficou pálida. Diga-me agora, te rogo, pai Jano, o mais antigo dos deuses responde a consultas desse tipo? Tens muito tempo livre no céu, não tens? Pelo que vejo não tens mais nada pra fazer. Uma te consulta sobre atores cômicos, a outra queria encomendar um trágico: no arúspice sairão varizes.

Nesse trecho, Juvenal critica as demandas que as mulheres tinham em relação a deuses ligados aos cultos públicos, ou seja, que estavam relacionados às demandas da cidade e mantinham o equilíbrio da cidade.

Mais adiante, falando das relações matrimoniais, associa a deusa Ísis às relações extramatrimoniais (v.487-489): “Se tens um encontro e deseja se arrumar melhor que de costume e tens pressa e já te estão esperando nos jardins ou no santuário da alcoviteira Ísis”.

Juvenal afirma ainda que essas mulheres não tinham nenhuma consideração com o marido mas viviam agradando sacerdotes de outros cultos e os colocando em casa. Diz o satirista (v. 512-516):

Agora entra o coro da delirante Belona e da mãe dos deuses e um importante eunuco, figura venerável para seus obscenos seguidores, que há tempo pegou um casco e cortou os genitais moles, ao que abre passagem um rouco cortejo com seus tambores e suas bochechas revestidas com tiara frígia.

Em seguida, dos versos 517 ao 541, o sacerdote começa a gritar avisos para tomar cuidado com a saúde na chegada de setembro e recomenda processos de purificação, comuns em Roma. Juvenal fala também que essas mulheres que se dedicavam ao culto egípcio teriam que buscar água para o templo de Ísis em Roma. Representa ainda o sacerdote como alguém que é subornado, que conseguiria o perdão dos deuses desde que recebesse um ganso gordo e um bolo.



Juvenal fala ainda de uma judia que segundo ele era uma intérprete das leis de Jerusalém, uma grande sacerdotisa e uma mensageira do céu. O satirista afirma que ela vendia o sonho que quisesse. Fala também a respeito de arúspices sírios, da Armênia e Comageno, que prometem um amante jovem ou o impressionante testamento de um rico sem filhos (v.550-552):

Um arúspice da Armênia ou de Comageno, depois de inspecionar o pulmão de uma pomba quente ainda, ele varrerá até mesmo coração de galinhas, as entranhas de um pequeno cachorro, às vezes, até mesmo de crianças, ele fará aquilo que se adequar ao caso.

Juvenal afirma também que as mulheres tinham também grande fé nos caldeus, uma fé exagerada, conhecidos como astrólogos.

Como informa Montero (1988, p.179-180), a consulta secreta aos arúspices estava proibida desde os tempos de Tibério. Mas, ao que parece, muitas mulheres inclusive da aristocracia faziam. Juvenal cita que a mulher que consultava teria ficado pálida quando viu o animal aberto, com isso, o autor mostra que ainda havia a ideia de uma ‘incapacidade’ da mulher na leitura dos arúspices, ou seja, que isso ainda seria algo masculino.

As consultas femininas aos astrólogos ou aos arúspices estava relacionada à alguns temas em Juvenal: ao amor e ao destino das pessoas da família.

Na mais longa sátira, o poeta critica todos os tipos de condutas femininas. Muitas dessas condutas estão relacionadas à forma como as mulheres vivenciam sua religião. Seja nos cultos públicos – *Pudicitia*, Boa Deusa, Jano, Vesta- ou ainda naqueles que não tinham sido completamente incorporados pelas elites –Priapo, Ísis, Cibele, Belona- as mulheres aparecem cometendo desvios, práticas exageradas. Elas utilizam também práticas adivinhatórias e astrologia. No discurso desse intelectual, é possível perceber que as mulheres estavam sempre às margens, com condutas que podem ser relacionadas à *superstitio*, no sentido de exagero, excesso religioso, ou ainda no sentido de *externa superstitiones*, ou seja, crenças excessivas vindas de outras partes do Mediterrâneo.

Nesse sentido, o livro II Juvenal, publicado no governo de Trajano, ainda carrega forte *indignatio* e essa é totalmente direcionada às mulheres de diferentes ordens sociais. No discurso do satirista, muitas vezes, os rituais ligados aos cultos públicos seriam “corrompidos” por identidades religiosas diversas que existiam em Roma nesse período.

As críticas intensas de Juvenal a respeito das condutas femininas pode ser associada a um processo de emancipação da mulher romana que, como descreve Montero (1988, p.177) envolve uma lenta desapareição do matrimônio *cum manu* e a evolução da tutela, e também insere-se nesse contexto uma maior liberdade de movimentos da mulher no âmbito adivinhatório.

No livro III, a sátira mais proveitosa sob o ponto de vista dos cultos femininos é a 9. Nela, o autor traz alguns elementos que podem ser analisados do ponto de vista dos rituais femininos. Trata-se de um diálogo de Juvenal com Névolos, que antes teria sido uma pessoa muito alegre e divertida, mas que agora estava descuidado com a aparência e triste. Juvenal busca então as causas dessa tristeza.

Descobre que seria por conta de seu patrono que o estaria remunerando muito mal pelos serviços prestados. Juvenal diz a ele (v.22-26):

Pois há pouco tempo, tu, adúltero mais conhecido que Aufídio, costumava frequentar, segundo me lembro o templo de Ísis e Ganimedes e os mistérios palatinos da Mãe trazida a Roma e Ceres (pois, em que templo não se prostitui a mulher?) e o que te calas, costumava além disso, submeter a seus próprios maridos.

Nesse caso, mais uma vez, cita o templo de Ísis e da deusa Mãe (Cibeles) associada a encontros amorosos, prostituição e encontros homossexuais.

Em outro momento da sátira (v.60-62), Névolos descreve que o patrono deixaria a herança não para mãe ou escravos mas para um “novo amigo”, que seria um homem que toca címbalos, ou seja, um celebrante do culto de Cibeles. O satirista para compor o quadro que deseja de grandes vícios nas relações clientelistas, Juvenal trata então como um absurdo que o patrono não vá deixar a herança para o cliente, nem para a mãe, nem mesmo para o escravo mas sim para um celebrante de Cibeles.

Ainda no livro I, sátira 5 na qual o autor trata das relações entre patronos e clientes, Juvenal fala com Trébio sobre os inúmeros abusos que os patronos fazem com seus clientes. Um deles, que envolve elementos religiosos é quando ele trata da qualidade dos vinhos servido aos clientes.

Juvenal afirma que esses vinhos eram péssimos, que não serviam nem mesmo para curar feridas. Tomando aquele vinho os convidados pareceriam coribantes, ou seja, celebrantes do culto de Cibeles (v.24-25): “Que jantar! Um vinho com o qual nem a lâ gordurenta se conformaria: nos convidados verás coribantes”.

O comentário faz referência ao culto frenético dos celebrantes de Cibeles que dançavam e tocavam.

Por fim, a sátira 15 é toda dedicada aos cultos egípcios. Essa é a única que não se refere diretamente a Roma. Juvenal trata dos cultos do Egito e dos rituais religiosos. Discute-se até mesmo sobre se o autor teria ido ao ou não ao Egito, alguns acreditam que Juvenal teria sido exilado. Durante essa sátira, o autor fala sobre a adoração de animais e até de certos legumes (cebola e alho). Juvenal critica o fato de os egípcios não comerem animais que tivessem lã, mas estranha que comessem carne humana.

Juvenal cita vários animais que eram cultuados no Egito dentre os quais: cão, gato, macaco, crocodilo, serpentes. Uma das principais ideias de Juvenal, nesta sátira, é sua repulsa aos egípcios.

Isso pode ser percebido, porque o autor cita Rufrio Crispino, “personificação odiosa” do povo egípcio. Crispino era um cavaleiro da dinastia Júlio-claudiana e o autor o descreve como “restos do Nilo”, indicando sua origem. Pode ter chegado a Roma como comerciante de peixe e ter-se tornado chefe da guarda pretoriana; mais tarde tornou-se um membro do Senado.

Nesta sátira, ele conta a anedota de duas cidades vizinhas, Ombos e Tentyra, que viviam em inimizade pois tinham deuses preferidos diferentes. Juvenal conta que, em determinada data, uma cidade ataca a outra. Nessa situação desesperada, semelhante se alimenta de semelhante. O autor investe contra tais práticas, afirmando que isso não era aceito nem mesmo entre animais ferozes, que esses crimes degradam a humanidade.

Em diversos tópicos, Juvenal menospreza os egípcios e denomina seus costumes: perversos, insignificantes, dignos de pena e seus cultos tolos e; repete frequentemente que egípcios, em seus cultos, comiam carne humana.

Nos rituais dos cultos públicos romanos não se admitiam excessos. Como já foi dito, as fórmulas rituais, os gestos, enfim todos os atos deveriam ser devidamente executados, qualquer gesto mais “passional”, com mais emoção era caracterizado de outra forma, ou seja, era visto como *superstitiones* por um romano. Aquilo que estivesse fora dos padrões romanos baseados no *mos maiorum*, se não fossem 'relidos' e transformados em uma prática 'romana', era chamado nos discursos dos intelectuais de *superstitio*.

Há vários testemunhos de autores romanos que se referem a crenças e modos religiosos de agir que lhes eram estranhos e, por isso, não eram bem aceitos. O termo *superstitio* consta em diversos testemunhos, como afirma Scheid (1985). Uma das formas de utilização desse termo é para descrever a ideia de *externa superstitio*, que seriam crenças vindas de outras localidades repletas de excessos, não tinham suas bases

no *mos maiorum* e não partilhavam do modo de sentir e viver a religiosidade romana, ideia essa empregada nessa sátira.

### 3.3.3 A defesa dos locais sagrados

A sátira 3, que compõe o livro 1, trata da cidade de Roma. Segundo Juvenal, Umbrício deixa a cidade pois qualquer outro local seria melhor do que Roma. Os vícios que permeavam a cidade eram inúmeros e, no sentido religioso, o satirista utiliza de locais que serviam como referências religiosas importantes para os romanos, afirmando que tais locais foram destruídos com a chegada de outros povos.

Juvenal afirma que haviam se transformado em locais tomados por ‘estrangeiros’ que pediam esmolas, por exemplo, judeus (v. 12-20):

Aqui, onde Numa dava conselhos noturnos a sua amiga, agora o bosque da fonte sagrada e o santuário se alugam aos judeus, cujos utensílios se reduzem a uma cesta e um pouco de feno (pois toda árvore recebeu ordem de pagar tributo ao povo, e, uma vez expulsas as Camenas, o bosque mendiga), descemos ao vale de Egéria e suas grutas, tão diferentes das originais! Quão maior seria a presença da divindade nas águas se a grama as cingisse as verdes margens e os mármore não desonrassem a pedra de cal!

Nos últimos versos o poeta denuncia o luxo que estava tomando conta da cidade, que as pedras de mármore tinham substituído as pedras originais mais simples. Esses vícios, segundo Juvenal, tinham muitas vezes sido trazidos por gregos e judeus.

Portanto, no discurso de Juvenal, os locais sagrados ligados ao *mos maiorum* estavam sendo tomados por “estrangeiros”. E locais de culto de divindades egípcias, por exemplo, eram onde as mulheres praticavam adultérios e haviam encontros amorosos proibidos.

## Considerações finais

Os trechos apresentados das sátiras de Juvenal proporcionam muitas reflexões a respeito das religiões presentes em Roma em fins do primeiro e início do segundo século, pois trazem à tona muitas tensões existentes entre os cultos relacionados ao Estado, os cultos públicos, e diversos outros rituais advindos de outras partes do Mediterrâneo e presentes em Roma.

A *Urbs* pode ser considerada como uma metrópole no período, no sentido que, assim como as fronteiras, permite diversas trocas culturais. É possível afirmar, portanto, a ocorrência de intensos processos de trocas culturais que incluem os rituais religiosos.

Na fonte apresentada percebe-se a defesa do ideal do *mos maiorum*, e ainda, a tensão existente entre os cultos oficiais e novas formas de religiosidade crescentes ao longo do primeiro século.

Os discursos podem ser considerados uma estratégia de distinção dos grupos sociais: os grupos mais ricos e ligados ao poder buscando a defesa de uma identidade e tentando distinguir-se daquilo que considerava os “outros”, o “diferente”, o “estrangeiro”. Dessa forma, Juvenal compartilha de uma construção de uma identidade romana ligada à legitimação do poder imperial da época na qual publicava.

Como esclarece Pereira (2007, p.147), o estoicismo preocupa-se com críticas ao luxo, ao prazer, ao vício, à paixão, à riqueza. Nesse sentido, Juvenal, influenciado por tal filosofia, segue os princípios estoicos, mas suas críticas não são apenas filosofia, estão ligadas à construção das identidades sociais e religiosas em Roma. Em meio a uma grande heterogeneidade de pessoas, práticas, culturas na cidade, o autor centra sua crítica em alguns grupos e práticas. Isso não deve obscurecer, entretanto que se trata de um período de grandes transformações na *urbs* e de pluralidade de tipos e práticas.

Um ponto a ser percebido é que no início da obra, após ter sido exilado e perdido alguns bens no governo de Domiciano, Juvenal tece duras críticas ao governo e suas políticas, principalmente no livro I.

O satirista utiliza de cultos de grande importância a nível público, como o da Boa Deusa, para tecer críticas políticas. É possível que Juvenal intencionalmente estivesse relacionando esses desvios religiosos em um culto tradicional como o da Boa Deusa com o governo de Domiciano. Juvenal sugere que o imperador punia e mostrava-se preocupado com a preservação dos costumes, mas isso era apenas

aparência, pois suas atitudes contrariavam essas normas impostas por ele, ficando Domiciano definido como um hipócrita.

O mesmo ocorre quando o satirista trata das condutas sexuais inadequadas de uma Vestal, também no governo de Domiciano. Utiliza um dos sacerdócios mais tradicionais do mundo romano, o culto de Vesta, para denegrir a imagem do governo de Domiciano. Nesse caso, mais uma vez, o satirista está mostrando que a corrupção dos costumes tinha início dentro do próprio governo. Além de representar Domiciano de forma negativa, na sátira 4, o autor associa também a imagem dele à de Nero.

Nas Sátiras, as críticas feitas ao governo não citam nomes de personagens que sejam do mesmo período que Juvenal as publica, o autor sempre trata de governos passados, principalmente Domiciano, que o teria exilado, e da dinastia Júlio-Claudiana, utiliza também a imagem de Nero como um mau governante. Isso pode ser considerado uma defesa às políticas e ao governo do período no qual publicava, governos de Trajano e Adriano.

Ao longo da obra, a *indignatio* do poeta parece diminuir e há até mesmo um elogio a Adriano na sátira 7, mostrando que o autor estava cada vez mais envolvido com o governo imperial e representando esses ideais. Ao contrário do que se encontra na sátira 1, na qual o autor afirma que ainda não havia liberdade de escrita, na sátira 7 o autor reclama a respeito de patrocínio das publicações, afirmando que o único que se dispunha a ajudar os escritores era o próprio imperador.

No discurso de Juvenal, é interessante observar que, para construir a imagem do “inadequado”, do “desviante” no âmbito público, ele escolhe também as práticas religiosas, e mais que isso, as práticas e cultos femininos ligados ao poder.

Na visão de Juvenal, as práticas religiosas femininas são sempre local de práticas supersticiosas. Dá uma tonalidade bizarra e mesmo obscena aos ritos femininos ligados aos cultos oficiais.

Observa-se também que para criar essa imagem de desvio religioso nos cultos públicos ele utiliza determinadas divindades, principalmente Cibele, Belona, Ísis, Priapo, que tinham ritos diferentes dos cultos oficiais. Quando retrata um culto oficial feminino, portanto, o representa cheio de inversões e essas são causadas por elementos que ele considera estrangeiros (grego, frígios, entre outros), não pertencentes à identidade romana por ele defendida.

Vários elementos religiosos são utilizados então para compor a ideia de uma identidade romana e apontar tudo que estava fora dessa identidade. As mulheres são

representantes das práticas supersticiosas no discurso de Juvenal, assim como alguns imperadores.

Muitas práticas, ainda que aceitas no calendário romano, eram consideradas, nos discursos dos intelectuais, como *externa superstitio*, tais como o culto de Cibele e algumas facetas do culto isíaco, ou seja, não tinham sido incorporadas ou aceitas de fato pela elite.

O discurso de Juvenal propõe pelo menos duas identidades religiosas: “uma romana”, que seria basicamente masculina, relacionada estritamente aos cultos públicos que não tivessem participação feminina, e outra, que seria “estrangeira”, relacionada aos cultos de fertilidade (Cibele, Ísis, Priapo), que continham iniciações e intensa participação feminina.

Portanto, a ideia de *superstitio* mostra-se eficaz para reflexão dessas estratégias discursivas de Juvenal. Conclui-se dessa forma que, como já foi explicitado, havia a várias outras expressões religiosas e não apenas os cultos públicos, ligados ao calendário oficial e que a defesa do governo passava também pela defesa de certos parâmetros religiosos. No discurso de Juvenal, o elemento que em sua visão era “estrangeiro” ou “feminino” aparece ligado à subversão e, os elementos oficiais, ao caráter tradicional, ligado ao *mos maiorum*.

A partir da fonte apresentada, a religião romana de meados do primeiro ao início do segundo século mostra-se híbrida, isto é, espaço de conflito, modificação e recriação de formas religiosas. A religião, no caso romano no período tratado, engloba várias formas religiosas, advindas de outras partes, mas que depois de relidas são aceitas, em maior ou menor grau pelo poder, e vivenciadas pela população.

## Referências

Fontes:

JUVENAL. **Satires**. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle e François Villeneuve. 6<sup>a</sup> ed. Paris : Belles Lettres, 1957.

JUVENAL. **Sátiras**. Edición bilingüe de Rosário Cortés Tovar. 1<sup>a</sup>edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 2007.

MARCIAL. **Epigramas**. v.I. Lisboa: edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. **Epigramas**. v.II. Lisboa: edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. **Epigramas**. v.III. Lisboa: edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. **Epigramas**. v.IV. Lisboa: edições 70, 2004.

Livros e artigos:

ARAÚJO, Sônia Regina Rebel de, JOLY, Fábio Duarte e ROSA, Cláudia Beltrão da (org). **Intelectuais, poder e política na Roma Antiga**. Rio de Janeiro : Nau, Faperj, 2010.

BAPTISTA, Dina Maria da Silva. **O Burlesco e o Satírico na obra de Marcial e Juvenal**. Tese (Doutorado em Letras). Portugal: Universidade de Aveiro, 2009.

BEARD, Mary, NORTH, John e PRICE, Simon. **Religions of Rome**. Vol 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BENDA, Julien. A traição dos intelectuais. In : BASTOS, Elide Rugai e RÊGO, Walquíria D. Leão. **Intelectuais e política**. A moralidade do compromisso. São Paulo : Olho d'água, 1999, p.65-121.



BIANCHI, Lorenzo. I Culti orientali a Roma. In: **ROMArcheologica**. Guida alle Antichità della Città Eterna. Febbraio - Anno VI - N.21. Roma: Elio de Rosa editore, 2004, p.2-38.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Brasília: Ed. Da UnB, 1997a.

\_\_\_\_\_. **Os intelectuais e o poder**. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. Trad. De Marco Aurélio Nogueira. São Paulo : Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997b.

BONDIOLI, Nelson. **Religião romana nas fronteiras da romanidade**: um estudo sobre a construção e manutenção de identidades romanas durante o principado Julio-Claudiano. Tese de Doutorado. Assis: FCL, 2014.

BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Trad: Leila Souza Mendes. RS: Editora Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. **História e teoria social**. 3º ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

\_\_\_\_\_. **O que é história Cultural?** Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BURKERT, W. **Antigos Cultos de Mistério**. São Paulo: EDUSP, 1991.

BURRISS, Eli Edward. The Religious Element in the Satires of Juvenal. In: **The Classical Weekly**, vol.20, n.3, 1926, p.19-21. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4388845>. Acesso em 13 de dezembro de 2010.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, Gilvan Ventura da e MENDES, Norma Musco

(org). **Repensando o Império Romano**. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, p.109-136.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: Estratégias para entrar e sair da Modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org). **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. 5ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CAVACO, Lucinda Maria da Silva. **JUVENAL, SATURAE. Tipos e vícios**. (Dissertação de mestrado em Literatura Latina). Lisboa: 2009.

CHEVITARESE, André Leonardo, CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003.

CITRONI, M., CONSOLINO, F.E, LABATE, M., NADUCCI, E. **Literatura de Roma Antiga**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

CIZEK, Eugen. Juvénal et certains problèmes de son temps : les Deux Exils du Poète et Leurs Conséquences. In : **Hermes**, vol. 105, n.1, 1977, p.80-101. Disponível em : <http://www.jstor.org/stable/4475997>. Acesso em 13 de dezembro de 2010.

COMMELIN, P. **Mitologia grega e romana**. 4ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

CONNOLY, Joy. Rhetorical Education. In: PEACHIN, Michael. **The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World**. New York: Oxford University Press, 2011, p.101-115.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: Fundação Getúlio Vargas, 1996, p.331-359.

D'ONOFRIO, Salvatore. **Os motivos da sátira latina**. Marília: SP, 1968.

DENIS, Benoît. **Literatura e engajamento**. De Pascal a Sartre. Trad Luiz Dagobert de Aguirra Roncari. Bauru: Edusc, 2002.

EHRHARDT, Marcos Luis. **Geração Intelectual e o Poder: Trajetórias na Antiguidade**. Anais do V Congresso Internacional de História. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/167.pdf>. Acesso em 18/12/2011.

EHRHARDT, Marcos Luis. **O arquiteto social: Sêneca e a construção de modelos para a sociedade romana nos tempos do Principado a partir da *Historia Magister Vitae***. Tese (Doutorado em História). Curitiba, PR: Universidade Federal do Paraná, 2008.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, 2008 (reimpressão).

FANTACUSSI, Vanessa Auxiliadora. **O culto da deusa Ísis entre os romanos no século II – representações nas Metamorfoses de Apuleio**. Dissertação (Mestrado em História). Assis, SP: Universidade Estadual Paulista- Faculdade de Ciências e Letras, 2006.

FREUDENBURG, Kirk. **Satires of Rome**. Threatening poses from Lucilius to Juvenal. Cambridge: University Press, 2004.

GUARINELLO, Norberto Luiz. O Império Romano e nós. In: In: SILVA, Gilvan Ventura da e MENDES, Norma Musco (org). **Repensando o Império Romano**. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, p.13-20.

GIBSON, Bruce. The High Empire: AD 69-200. In: HARRISON, Stephen. **A Companion Latin Literature**. Blackwell Publishing, Oxford/UK, 2005, p.69-79.

GORDON, Richard. Superstitio, Superstition and Religious Repression in the Late Republic and Principate (100 BCE-300CE). In: **Past and Present**, Supplement 3, 2008, p.72-94.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Ordem, Integração e fronteiras no Império Romano. Um Ensaio. In: **Mare nostrum**, Ano 2010, v.1, p.113-127.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad: Tomaz Tadeu da Silva. 7ª ed. Rio de Janeiro, DP e A, 2002.

HEDRICK JR, Charles W. Literature and Communication. In: PEACHIN, Michael. **The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World**. USA: Oxford University Press, 2011, p.167-187.

HINGLEY, Richard. **Globalizing Roman Culture**. Unity, diversity and empire. USA: Taylor e Francis Group, 2005

\_\_\_\_\_. **O imperialismo romano**. Novas perspectivas a partir da Bretanha. Trad. Luciano César Garcia Pinto. Org: Renata Senna Garraffoni, Pedro Paulo Abreu Funari e Renato Pinto. São Paulo: Annablume, 2010.

JACQUES, François ; SCHEID, John. **Rome et l'intégration de l'Empire (44 AV. J.-C – 260 AP. J-C) Tome I. Les structures de l'Empire romain**. Paris: Nouvelle Clio, 2002.

LABRIOLLE, Pierre de ; VILLENEUVE, François. Introduction. In : JUVENAL. **Satires**. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle e François Villeneuve. 6ª ed. Paris : Belles Lettres, 1957, p.V-XXXII.

LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo helenístico**. Trad. de Teresa Meneses. Lisboa : Edições 70, 1987.

LINDER, M.; SCHEID, John. Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne. In: **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Année 1993,

Volume 81, Numéro 1, p. 47 – 61. Disponível em: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr\\_0335-5985\\_1993\\_num\\_81\\_1\\_1634](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1993_num_81_1_1634). Acesso em 23 de junho de 2008.

MARTIN, René e GAILLARD, Jacques. **Les genres littéraires à Rome**. Paris: Nathan, 1995.

MENDES, Norma Musco. **O sistema político do Principado**. In: SILVA, Gilvan Ventura da e MENDES, Norma Musco (org). *Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, p.21-52.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **De paganos, judíos y cristianos**. México: Fondo de Cultura econômica, 1992.

\_\_\_\_\_. **Os limites da Helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa**. Trad. de Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MONTERO, Santiago. **Deusas e adivinhas**. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1998.

MORGAN, Llewelyn. *Satire*. In: HARRISON, Stephen. **A companion to Latin Literature**. USA: Blackwell Publishing, 2005.

OLIVA NETO, João Angelo. **Falo no Jardim: priapeia grega, priapeia latina**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

OLIVEIRA, Carlos Roberto de. **Mito, Memória e História**. Práticas e representações na literatura pliniana. Tese de Livre Docência. Assis, SP: Universidade Estadual Paulista- Faculdade de Ciências e Letras, 1996.

ORLIN, Eric M. **Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire**. New York: Oxford University Press, 2010.

PARRA, Amanda Giacon. **As religiões em Roma no Principado: Petrônio e Marcial** (séculos I e II d.C). Dissertação (Mestrado em História). Assis, 2010.

PEREIRA MELO, José Joaquim. Estoicismo e Império Romano. In: OLIVEIRA, Terezinha e VISALLI, Angelita Marques (orgs). **Pesquisas em Antiguidade e Idade Média: olhares interdisciplinares**. São Luís, MA: Ed. UEMA, 2007, p.145-154.

PUGLIESI, Márcio. **Mitologia Greco-romana**. Arquétipos dos deuses e heróis. 2ªed. São Paulo: Madras, 2005.

RICHARD, Louis. Juvénal et les Galles de Cybèle. In: **Revue de l'histoire des religions**, tome 169, n.1, 1966, p.51-67.

ROSA, Claudia Beltrão da. A religião na Urbs. In: SILVA, Gilvan Ventura da e MENDES, Norma Musco (org). **Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, p.137-160.

RÜPKE, Jörg. Roman Religion – Religions of Rome. In: RÜPKE, Jörg. **A companion to Roman Religion**. USA: Blackwell Publishing, 2007, p.1-9.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTOS, Eloína Prati dos. Pós-colonialismo e pós-colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org). **Conceitos de Literatura e Cultura**. Juiz de Fora: UFJF/EdUFF, 2005, p.341-391.

SANZI, Enio. **Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano. Modelos e perspectivas metodológicas**. Organização e tradução: Silvia M. A. Siqueira. Fortaleza: Editora UECE, 2006.

SCARPI, Paolo. **Politeísmos. As religiões do mundo Antigo**. Trad. de Camila Kintzel; organização da edição brasileira: Adone Agnolin. São Paulo: Editora Hedra, 2004.

SCHEID, John. **An introduction to Roman religion**. USA: Indiana university Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **‘Estrangeiras’ indispensáveis**. Os papéis religiosos das mulheres em Roma. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. História das mulheres no Ocidente. V.1. Porto: Afrontamento, 1990, p.465-509.

\_\_\_\_\_. **O sacerdote**. In : GIARDINA, Andrea. O homem romano. Trad : Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa : Presença, 1992.

\_\_\_\_\_. Religion et superstition à l'époque de Tacite: quelques reflexions. In: **Encuentros en la Antigüedad: Religion, supersticion y magia en el mundo romano**. Cadiz, España: Universidad de Cadiz, 1985, p.19-34.

SILVA, Gilvan Ventura da e MENDES, Norma Musco (org). **Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006

SILVA, Gilvan Ventura da. A representação da mulher na sátira romana: amor e adultério em Horácio e Juvenal. In: **Dimensões- Revista de História**, nº4, ano 1995 p.73-85. Disponível em: [http:// ojs1.ufes.br/ dimensoes/article/view/2244/1740](http://ojs1.ufes.br/dimensoes/article/view/2244/1740). Acesso em 15 de janeiro de 2012.

SILVA, Gilvan Ventura da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, Sebastião Pimentel, SILVA, Gilvan Ventura e LARANJA, Anselmo Laghi (orgs): **Exclusão social, violência e identidade**. Vitória: Flor e Cultura, 2004.

SIQUEIRA, Silvia. Riflessioni sopra il sincretismo. Un breve saggio sulle religioni afro-brasiliane. In: **Chaos e Kosmos**, 2009, p.150-170.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In : RÉMOND, René (org). **Por uma história política**. Rio de Janeiro : UFRJ- FGV, 1996.

STEWART, Roberta. Domitian and Roman Religion: Juvenal, Satires Two and Four. In: **Transactions of the American Philological Association**, vol 124, 1994, p.309-332. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/284295>. Acesso em: 13/12/2010.

TOVAR, Rosario Cortés. Introducción. In: JUVENAL. **Sátiras**. Edicións bilíngüe de Rosário Cortés Tovar. 1ªedición. Madrid: Ediciones Cátedra, 2007, p.9-208.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. As palavras e as ideias: o poder na Antiguidade. In: **Diálogos**, UEM, v.9, n.2, 2005, p.143-155.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto e COSTA, Alex Aparecido da. A virtus e o mos maiorum do príncipe ideal no Panegírico de Trajano. In: **Oficina do Historiador**, Porto Alegre, EDIPUCRS, v.2, n.6, jul/dez, 2013, p.23-40.

VITORINO, Mônica Costa. Giovenale e la società del suo tempo. In : **Classica** (Brasil) 19.2, 2006, 265-272.

WELLEK, René e WARREN, Austin. **Teoria da Literatura**. 4ªed. Trad. José Palla e Carmo. Lisboa: Publicações Europa-América, [197-] .

WIESEN, David S. Juvenal and the Intellectuals. In: **Hermes**, vol. 101, nº4, 1973, p.464-483. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4475809>. Acesso em: 13/12/2010.

WOOLF, Greg. Beyond Romans and natives. In: **World Archaeology**. Vol 28, nº3, Culture Contact and Colonialism, 339-350, 1997.