

AMANDA GIACON PARRA

AS RELIGIÕES EM ROMA NO PRINCIPADO: Petrônio e
Marcial (séculos I e II d.C)

ASSIS
2010

AMANDA GIACON PARRA

**AS RELIGIÕES EM ROMA NO PRINCIPADO: Petrônio e
Marcial (séculos I e II d.C)**

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

Orientadora: Dra. Andrea Lúcia Dorini de
Oliveira Carvalho Rossi

**ASSIS
2010**

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

P258r	Parra, Amanda Giacon As religiões em Roma no Principado: Petrônio e Marcial (séculos I e II d.C) / Amanda Giacon Parra. Assis, 2010 145 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Orientador: Dr^a Andrea Lucia Dorini de O. Carvalho Rossi 1. História antiga. 2. Roma – História. 3. Religião – História. 4. Cultos – Roma. 5. Literatura latina. I. Título. CDD 937.06 292.07 870
-------	---

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

BANCA EXAMINADORA

Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi
Orientadora- UNESP

Dra. Renata Lopes Biazotto Venturini
Universidade Estadual de Maringá- UEM

Dr. Ivan Esperança Rocha
UNESP

*Dedico este trabalho ao meu marido,
meu eterno namorado, Alexandro*

Agradecimentos

É difícil escrever em algumas linhas agradecendo a ajuda e apoio que me foram dados durante esses últimos anos. Para que essa pesquisa acontecesse muitas pessoas me apoiaram e estiveram ao meu lado nos momentos difíceis.

Devo agradecer a toda minha família: lembro aqui principalmente o grande apoio que recebi de minha mãe, Alice, que mesmo com seus poucos anos de estudo no ensino formal ensinou-me tudo que era necessário para concretizar meus sonhos e mostrou-me o grande valor do conhecimento. Agradeço às minhas irmãs, Rosemeire e Ana Alice, ambas também educadoras, o estímulo que me foi dado. Agradeço o amor e a compreensão recebidos em todos os momentos de meu marido Alexandro.

Agradeço o incentivo, a dedicação, a amizade e a paciência de minha orientadora, Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, e ainda a todos os professores da graduação que contribuíram para minha formação.

Agradeço a ajuda da professora Dra. Silvia Siqueira (UECE) que participou da minha banca de qualificação e da professora Dra. Renata Lopes Biazotto Venturini pela participação na banca de defesa.

Lembro aqui, em especial, a participação do professor Dr. Ivan Esperança Rocha nas bancas de qualificação e defesa: suas sugestões ao longo de toda a pesquisa, desde a graduação. Agradeço ao professor Dr. Carlos Roberto de Oliveira pela leitura atenta e pelas sugestões que me propôs.

Agradeço também à professora Dra. Cláudia Binato pelas aulas de latim e pela leitura atenta de meus escritos; ao professor Dr. Cláudio Aquati pelas sugestões desde a minha iniciação científica; à professora Dra. Margarida Maria de Carvalho pelas sugestões nas apresentações de trabalhos em eventos; à minha colega Me. Renata

Barbosa pelas sugestões e amizade; e também Renata Cintra, pelas sugestões e pelas risadas.

Tenho que lembrar ainda de todos os amigos que desde a graduação apoiaram e incentivaram-me nos estudos. Desses, há os que vejo com certa frequência ainda hoje: Thaís, Ana Paula, Glauco, Danilo; há os que não vejo há mais tempo como Caio e Samantha e há ainda amigos como Letícia e Germano com os quais tive o prazer de compartilhar momentos de muito estudo, expectativa e alegria quando juntos ingressamos no Programa de Pós. Devo citar também minha amiga Bruna, com a qual divido todos os momentos importantes de minha vida há muitos anos. De todos eles trago boas memórias: risadas, choros, festas, conversas, lugares...

Agradeço à FAPESP pelo apoio financeiro que me foi dado desde a iniciação científica.

SUMÁRIO

RESUMO.....	10
ABSTRACT.....	11
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I- A cidade de Roma no Principado.....	16
1. A religião romana no período imperial.....	22
2. Os cultos orientais em Roma.....	29
2.1 Priapo.....	33
2.2 Cibele e Átis.....	35
2.3 Ísis e Osíris.....	39
2.4 Outras manifestações orientais no Império romano.....	41
2.5 Superstição e tolerância na sociedade romana.....	41
3. Sobre o conceito de cultos orientais.....	44
4. Sobre o estudo das religiões.....	48
CAPÍTULO II- A Literatura Romana e a História Religiosa do Primeiro e Segundo séculos d.C: Petrônio e Marcial.....	54
1. O <i>Satyricon</i> de Petrônio.....	58
1.1 Considerações sobre a fonte.....	59
1.1.1 A respeito do gênero.....	59
1.1.2 Datação e autoria.....	61
1.1.3 Tema e constituição do livro.....	62
2. Os <i>Epigramas</i> de Marcial.....	64
2.1 Autoria e datação.....	65
2.2 Temas.....	66
2.3 Sobre o gênero epigramático.....	70
2.4 Traduções.....	72
CAPÍTULO III – As práticas religiosas representadas por Petrônio	

e Marcial.....	73
1. O culto priápico em Roma no século I: uma leitura a partir de Quartila e Enotéia em Petrônio.....	74
1.1 As sacerdotisas.....	78
1.2 Os rituais.....	85
1.2.1 A questão da sexualidade e da violência no culto priápico...	86
1.2.2 A questão do uso de drogas nos rituais.....	88
1.2.3 Formas de adivinhação presentes no <i>Satyricon</i>	89
1.2.4 O caso de Paníquis.....	91
2. Os <i>Epigramas</i> de Marcial e as menções aos cultos orientais.....	93
2.1 Priapo.....	93
2.2 Cibele e Átis.....	104
2.2.1 Cibele.....	105
2.2.2 Galos de Cibele.....	112
2.2.3 Átis.....	115
2.3 Ísis e Osíris.....	116
3. Algumas considerações: a apresentação dos cultos nas fontes..	118
3.1 Priapo: o deus fálico adaptado à sociedade romana.....	120
3.2 Cibele e Átis: o casal frígio em Roma.....	126
3.3 Ísis e Osíris: deuses egípcios na sociedade romana.....	130
Considerações finais.....	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	137

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar alguns cultos presentes na cidade de Roma no primeiro século e início do segundo d.C. Identificar como e por quais ordens a religião era vivida em alguns cultos oriundos de outras partes do mundo mediterrâneo e que não estiveram diretamente ligados, pelo menos em princípio, à estrutura do Estado romano. A pesquisa tem como fonte O *Satyricon* de Petrônio e os *Epigramas* de Marcial, sendo o primeiro um provável membro da aristocracia romana e, o segundo, um *cliens* na Roma Antiga.

Palavras-chave: Roma. Principado. Religião. cultos

ABSTRACT

The objective of this essay is to analyse some cults presents in the city of Rome at the first century and in the beginning of the second century a.C. and identify how and by whose orders religion was lived in some cults from others parts of the Mediterranean world and which weren't directly related, at least in the beginning, to the Roman State structure. The research has Petronio's '*Satyricon*' and Marcial's '*The Epigrams*' as source, the first being a likely member from the Roman aristocracy and the latter, a *cliens* from the Ancient Rome.

Key words: Rome. Principate. Religion. cults

Introdução

O estudo que aqui se apresenta é o resultado de um processo iniciado nos primeiros anos da graduação. Em princípio, o interesse pela História Antiga estava relacionado aos fascínios da Antiguidade Clássica: as grandiosas construções, a forma de viver e ver o mundo dos homens desse tempo.

No início do curso de História na FCL- Assis percebeu-se a possibilidade de uma busca mais aprofundada a respeito da Antiguidade e, participando dos encontros do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (NEAM), o interesse cresceu. Nesse momento foram descobertos os primeiros obstáculos da pesquisa na área, como por exemplo, o conhecimento pelo menos primário de uma língua clássica.

Neste sentido, a leitura de algumas fontes que contassem com traduções em Português foram iniciadas. Nesta busca foi possível entrar em contato com o romance *Satyricon* de Petrônio, escrito em meados do primeiro século d. C.

Dentre os motivos do interesse por essa fonte destacaram-se a variedade de temas, o gênero e as situações inusitadas criadas pelo autor ao longo do texto. Amplamente estudado pela historiografia, o romance de Petrônio permanece como uma fonte que possibilita diversas discussões e indagações sobre vários aspectos do império romano.

Tendo em vista o interesse pelo estudo das crenças religiosas e diferentes tipos de cultos, decidiu-se compreender a religião vivida pelos romanos a partir de episódios do romance de Petrônio nos quais aparecem sacerdotisas e rituais religiosos.

Nesse sentido, as partes do romance que despertaram maior interesse foram aquelas nas quais o autor trata de rituais religiosos em que ele próprio se envolveu no decorrer da narrativa. Aos poucos se foi aprofundando no tema da religião romana e no

culto representado no *Satyricon*, em honra ao deus Priapo, e no envolvimento das mulheres.

No último ano de curso de graduação, sob a orientação da professora Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi e com o apoio financeiro da FAPESP, desenvolveu-se o projeto de Iniciação Científica procurando elementos e buscando entender profundamente o culto priápico. No fim desse processo, percebeu-se a amplitude do tema da religião em Roma. Isso fez com que a pesquisa tivesse uma continuidade, desta vez em um projeto de mestrado, pois seria necessário mais tempo e dedicação no estudo da religião, ou ainda, das religiões, presentes no Império Romano.

Novamente sob a orientação da professora Dra. Andrea e com o financiamento da FAPESP ingressou-se, no ano de 2008, no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências e Letras na área de “Religiões e visões de mundo” com o projeto: “A religiosidade popular romana no Principado: Petrônio e Marcial”¹.

Dessa vez, continuaria com os estudos dos episódios que tratavam do culto ao deus Priapo e incluiria ainda outros cultos, oriundos também do Oriente, para ampliar a análise. Foram escolhidos como fontes alguns epigramas de Marcial, autor do primeiro século e início do segundo, que trouxessem elementos para a análise, além do culto priápico, do culto de Cibele, Átis e Ísis e Osíris.

Como espaço da análise foi definida a cidade de Roma, a *Urbs*, já que os dois autores das fontes escreveram na metrópole², e mais que isso, levava-se em conta que a *Urbs* era um local de intensas trocas culturais no qual esses cultos estavam em

¹ O título foi alterado no decorrer da pesquisa, mudança que será discutida em um dos tópicos do trabalho.

² Deve-se ressaltar o fato que muito provavelmente os dois escritores não se limitaram em representar em seus escritos apenas a *Urbs*, ou ainda, entende-se que a representação pode remeter ao próprio Império, sendo a *Urbs* um microcosmo em relação ao Império. No entanto, sublinha-se que o espaço determinado para a análise é a cidade de Roma.

efervescência³. Desde o início da pesquisa, o interesse pelo tema tem aumentado a medida que se percebe a complexidade do estudo das crenças religiosas, em especial a dos romanos.

À primeira vista, a religião romana é definida em algumas poucas palavras como politeísta e ritualista, no entanto, essas palavras não expõem a pluralidade e diversidade de maneiras de crer presentes entre os romanos ao longo dos seus anos de história. Levando-se em consideração que os romanos não nos deixaram escritos que tratavam especificamente de sua religião, poderia-se pensar a princípio que por isso não havia normas a serem seguidas. Entretanto, os romanos tinham normas que não estavam escritas ou não nos chegaram por meios escritos. A sua religião deve ser entendida por meio de outras fontes tais como as fontes arqueológicas e as literárias. O estudo torna-se possível, portanto, também por meio de documentos não identificados à primeira vista como religiosos, ou seja, por meio da literatura que circulava nas ruas, que era exposta nas paredes, ou ainda, era declamada nos banquetes da aristocracia.

Desta forma, a proposta desta dissertação é a pesquisa acerca de aspectos da religião romana no primeiro século e início do segundo, ou seja, no período chamado Principado. O objetivo é entender como a religião era vivida nesse período no que diz respeito aos cultos de Priapo, Cibele-Átis e Ísis-Osiris na cidade de Roma, cultos de fertilidade, que em algum momento foram vistos com alguma dúvida⁴ pelos dirigentes do Estado. Sendo assim, serão buscados mais elementos desses cultos relidos na cidade de Roma e os grupos sociais daqueles que buscavam esses cultos. Compreender-se-á a forma como os cultos foram representados pelos autores Petrônio e Marcial, sendo o

³ Como afirma Burke (2003, p.69-70) a metrópole é um local favorável às trocas culturais e isso é bastante verdadeiro no caso da cidade de Roma.

⁴ A dúvida citada refere-se ao fato de que alguns desses cultos foram proibidos em determinados momentos ou ainda mal vistos pelos dirigentes do Estado. Priapo nunca foi incorporado às festividades oficiais e o culto de Ísis e Osiris foi visto negativamente pelo Senado no período republicano.

primeiro, membro da aristocracia, o segundo um *cliens*⁵, ou seja, dependente da ajuda dos *patroni* para sua sobrevivência social e política.

A proposta é a busca de elementos acerca da religião romana, tendo como pressupostos os conceitos da História Religiosa. As fontes analisadas são literárias, um romance e alguns epigramas. Nesse sentido, entende-se a Literatura como um dos meios de se executar a pesquisa em História. As fontes literárias são, portanto, representações da realidade. Nesse caso, adota-se a concepção de “representação” de Chartier, descrita no Capítulo II, para a análise das fontes.

A Nova História Cultural traz recursos à pesquisa a medida que fornece conceitos tais como os de cultura híbrida e trata dos encontros culturais, essenciais para o entendimento do Mediterrâneo Antigo.

Quanto à organização do texto, no primeiro capítulo trata-se do Império Romano, das mudanças sociais e culturais que ocorriam no período. Há a apresentação dos cultos que serão objeto da pesquisa e, em seguida, há uma discussão acerca da historiografia sobre o estudo da religião.

O segundo capítulo trata da ideia de literatura como fonte histórica, ou seja, discute as possibilidades do uso das fontes literárias para a construção do conhecimento histórico além da apresentação das fontes e os aspectos gerais de cada uma delas.

Finalmente o terceiro capítulo traz as práticas religiosas representadas em Petrônio e Marcial, bem como a exposição dos tópicos que mais interessam ao estudo, com uma breve análise, além das considerações finais.

⁵ Na sociedade romana, de forma simplista, pode-se identificar um cliente (em latim, *cliens*) como um cidadão romano que era patrocinado por um patrono benfeitor (em latim, *patronus*). O patrono ajudava seu cliente com sua proteção e com presentes regulares.

CAPÍTULO I: *A cidade de Roma no Principado*

Para alcançar os objetivos pretendidos neste trabalho a respeito das mudanças sociais e culturais vividas pela sociedade romana no primeiro século e início do segundo d.C, a partir da observação de crenças religiosas, é importante ter em vista quais foram as mudanças apontadas pela historiografia para o período citado, que elementos da sociedade romana modificavam-se e como era constituída a cidade nesse período.

É preciso atentar para as interações culturais ocorridas entre várias regiões do Império romano ou ainda com outras civilizações. Isso se dá devido ao fato do Mediterrâneo ter sofrido interações culturais no período Helenístico⁶ após as conquistas de Alexandre da Macedônia. As conquistas desse período devem fazer com que o olhar do pesquisador seja mais amplo e plural. Com o início do governo de Alexandre Magno, como escreve Lévêque, “começa então um reinado de doze anos e meio que irá mudar a face da Hélade e do mundo oriental” (LÉVÊQUE, 1987, p.9). Esse reinado expande o território grego de maneira significativa: “nenhum conquistador reuniu sob seu domínio tantas províncias, nem levou as suas armas até tão longe da pátria” (LÉVÊQUE, 1987, p.13).

Momigliano, em seu livro clássico “Os limites da helenização” trata das interações culturais entre gregos, romanos, celtas, judeus e persas, das influências de cada uma das civilizações. O autor acredita que se passa de uma idade, nomeada por ele, de era axial, na qual as civilizações se desenvolviam de forma paralela, para a era helenística, na qual elas se relacionam e interagem (1991, p.16). Segundo Momigliano: “O que constitui a novidade da idade helenística é que ela proporcionou circulação

⁶ O período que se convencionou chamar de período helenístico começa com a morte de Alexandre e termina em datas muito diferentes segundo as várias regiões (LÉVÊQUE, 1987, p.19).

internacional às ideias, embora reduzisse fortemente o seu impacto revolucionário” (1991, p.16).

Atualmente, algumas críticas podem ser dirigidas ao livro como esclarecem Chevitarese e Cornelli (2003, p.09-10). Em primeiro lugar, Momigliano, assim como a maioria da sua geração, praticamente ignora os dados antropológicos e as pesquisas arqueológicas. Deve-se levar em conta ainda que os textos canônicos, deutero-canônicos⁷ e apócrifos produzidos por judeus e cristãos foram pouco aproveitados por ele. Parte da historiografia trata de maneira diferente de Momigliano os encontros culturais. Dessa forma, entende-se, como afirma Chevitarese e Cornelli, que os processos de interação cultural que envolveram as civilizações mediterrâneas podem ser descritos como “sincretismo aberto”, ou seja, “uma complexa interação multidirecional e polinuclear” (2003, p.17).

O estudo da cidade de Roma no período do Principado deve atentar para essas interações e pensar a cultura romana como algo plural. Por isso, não se consegue pensar em uma tradição romana sem interações com outros povos, não existe cultura romana “pura”. Como afirma Rosa: “Há muitos indícios de que uma tradição romana pura, não afetada por influências estrangeiras deve ser tratada como um mito moderno e não como uma realidade romana” (2006, p.140).

Discutir identidade romana, portanto, é o mesmo que pensar primeiramente em pluralidade de práticas culturais (BUSTAMANTE, 2006, p.131). Porém, no fim da República e início do Império havia uma tentativa, segundo Bustamante (idem, p.112), de se forjar uma identidade. Isso se dava por meio de alguns elementos tais como a ideia de *mos maiorum*, ou seja, a preservação dos costumes, das origens tradicionais romanas.

No início e meados do Alto Império, como propõe Bustamante, se está

⁷ Deuterocanônico, segundo McKenzie, é o nome dado por Sixto de Siena (1528-1569) aos livros da Bíblia cuja inserção no cânone fora negada por certo tempo ou posta em dúvida na Igreja (1983, p.232)

“entre a unidade e a diversidade”: “A existência de uma comunidade cultural mediterrânea, incentivada pela civilização romana e apoiada num intenso intercâmbio econômico, político e intelectual, ocasionou o desenvolvimento de uma cultura característica das elites municipais em todo o Império Romano” (2006, p.130).

No início do Principado romano havia grande diversidade cultural, muitas línguas locais, além do latim, e essa etapa pode ser considerada também um período em que as mulheres adquiriam uma maior visibilidade pública em Roma⁸ (BOATWRIGHT, GARGOLA, TALBERT, 2004, p.345-346).

Sobre o aspecto social pode-se afirmar que em Roma havia um quadro de grande desigualdade social, visto que se trata de uma sociedade escravista. “Cada um no Império pertence a um grupo que se inscreve em uma hierarquia legal nos direitos e deveres codificados. Por outro lado, cada categoria situa seus membros segundo uma hierarquia que leva em consideração a riqueza, a idade, o nascimento, as relações e as funções⁹” (JACQUES, 1990, p. 301). No caso romano, as qualidades morais e o modo de vida são indissociáveis do lugar social ocupado pelo indivíduo (Idem, p.302).

Por outro lado, estudos mais recentes a respeito da sociedade romana tecem críticas ao fato de o historiador utilizar essas categorias jurídico-estatutárias como definidoras da divisão social em sua análise. Favarsani (1995, p.73) afirma que até a década de 60 era muito comum que os estudiosos, preocupados com a divisão social, seguissem a ideia das seis ordens presentes no Principado. São elas: senadores, decuriões, eqüestre, *ingenui* ou plebe (*urbana* e *rustica*), libertos, escravos, *peregrini*.

A proposta de Favarsani vai além de identificar relações sociais com estas

⁸ A maior visibilidade adquirida pelas mulheres no período pode ser explicada como sendo resultante da diversidade cultural que havia na cidade naquele momento. Novos costumes, moral e formas de viver estavam presentes na cidade, o que pode ter ocasionado uma maior liberdade para as romanas.

⁹ “Chacun, dans l’Empire ou dans la cité, appartient à un groupe qui s’inscrit dans une hiérarchie légale, aux droits et devoirs codifiés. A son tour, chaque catégorie situe ses membres selon une hiérarchie qui prend en compte la richesse, l’âge, la naissance, les relations et les fonctions”.

categorias definidas pelo Estado e dotadas de estatuto cívico específico. O autor propõe o entendimento da sociedade a partir do entendimento das redes de relações diretas de poder. Segundo o autor: “[...] constituem redes de relações diretas de poder os coletivos das relações estabelecidas por cada indivíduo com seu(s) cliente(s) e liberto(s), escravo(s), protegido(s), amigo(s), protetor(es), senhor e patrono(s)” (Idem, p.93).

A respeito do aspecto moral, Veyne afirma que havia uma nova moral no período estudado (1989, p.47-53). Tratando especificamente como a moral vigente exigia que o marido tratasse a mulher, Veyne faz considerações importantes: afirma a existência de dois tipos de moral entre o casal de acordo com determinados períodos. Segundo Veyne, no século I a.C existia a “velha moral cívica”. Nessa moral, um homem deveria considerar-se como um cidadão que cumpriu todos os deveres cívicos. Para essa moral “casar-se é um dos deveres do cidadão”. A esposa era apenas um instrumento da função do cidadão.

Depois de um século, entra em cena, segundo Veyne, uma nova moral do casal. O homem nessa moral deve respeitar a mulher e ser um bom marido. Para essa moral, quem quer ser um homem de bem só deve fazer amor para ter filhos, o estado do casamento não serve aos prazeres venéreos. A mulher é uma amiga, é uma companheira e deve continuar reconhecendo sua inferioridade natural enquanto o esposo deve respeitá-la como a um de seus devotos. O estoicismo, corrente filosófica desse período¹⁰, pregou essa moral até a exaustão. Nela, o adultério do marido era considerado tão grave quanto o da mulher. O laço conjugal passa a ser considerado como de amizade, o lugar da esposa muda completamente segundo essa análise, mas que, segundo Veyne, não faz as atitudes em relação ao casamento mudarem na prática.

¹⁰ Percebe-se que o estoicismo influenciou em grande medida a sociedade romana do período. Assim como outras filosofias da Antiguidade, procurava proporcionar aos seus seguidores um método de felicidade, como explica Veyne (1989, p.214). Para os seguidores dessa filosofia, “[...] nossa natureza nos dita uma afeição inata pela família e pela cidade, tanto que, se não cumpríssemos nossos deveres para com elas, seríamos mutilados e infelizes [...]” (Idem, p.215).

O Império Romano sofria mudanças significativas no âmbito territorial; a grande expansão territorial romana estava em curso, tendo seu auge no século II, como resultado de várias conquistas¹¹. Nesse período, Roma tinha sob seu poder praticamente toda a bacia do mar Mediterrâneo. A cidade de Roma era o centro de todo o Império. Além do mais, era para Roma que todas as diferentes culturas do mundo antigo afluíam. Uma palavra definidora da situação da cidade de Roma nesse momento poderia ser “diversidade”.

A população de Roma era bastante expressiva, levando-se em conta os números do mundo antigo. As estimativas a apontam como sendo uma cidade de mais de quinhentos mil, podendo chegar a um milhão de habitantes (JACQUES, 1990, p.299).

Tratando especificamente da cidade de Roma, a *Urbs*, há algumas considerações importantes a serem feitas. A *Urbs* era mais que a cidade propriamente dita, lembrando a obra clássica de Fustel de Coulanges, cidade e *Urbs* não eram simplesmente sinônimos. Esta última “era um local de reunião, o domicílio e sobretudo o santuário dessa sociedade”(2007, p.145).

Esse espaço tinha uma significação específica para todo o Império. Segundo Mendes, “A *Urbs*, Roma, era o centro do mundo, a cidade da vida social, do prazer, dos templos, da riqueza, da cultura e do poder” (2006, p.40-41).

Roma era paradigma a ser seguido por outras cidades, era um símbolo. As cidades de província seguiam adotando e modificando os modelos sugeridos pela *Urbs*. Afirma Bustamante: “As cidades provinciais tinham como paradigma Roma, a *Urbs*, a cidade por excelência, reproduzindo as instituições, os cultos e os monumentos da cidade-mãe; buscavam constituir-se como imagens, projeções da *Urbs* fora de seu

¹¹ A expansão diminui de intensidade com o início do Império, porém deve-se lembrar que Trajano e Adriano conseguiram ainda alguma ampliação do território dominado por Roma.

território” (2006, p.117).

Nesse sentido, entende-se que as transformações culturais, principalmente no que diz respeito ao âmbito religioso, têm a *Urbs* como palco. A cidade de Roma é aqui entendida como um microcosmo se pensada em relação ao restante do Império, representa em uma escala menor as várias mudanças sociais, culturais, religiosas e políticas que aconteciam em todo o Império. Nesse espaço as novas práticas eram recebidas e modificadas.

Finalmente, entende-se que além de microcosmo a *Urbs* se configura ainda como paradigma para as províncias a medida que “exporta”, por exemplo, aspectos ligados a identidade romana tais como o culto ao imperador¹², há portanto, nesse caso, um movimento duplo.

Um aspecto da cultura romana que estava sendo modificado desde a Helenização é a religião. Várias experiências religiosas de diferentes lugares do Império, ou mesmo fora dele, se instalavam e se modificavam em Roma no primeiro século e início do segundo. Vários cultos diferentes daqueles tradicionalmente praticados em Roma¹³ chegaram à cidade após o Helenismo e, ao que parece, adquiriram um grande número de seguidores, principalmente no Principado.

No fim do século III a.C, por exemplo, Roma encontra a civilização helenística da qual adota e modifica várias formas religiosas. Segundo Scarpì, no período citado houve uma grande difusão de várias práticas tais como: os mistérios, a astrologia, magia, entre outros (2004, p.163). Nesse momento também houve a adoção, por parte da população, de vários cultos orientais na *Urbs*.

Essa chegada de cultos foi sentida, pelo menos em princípio, pelos romanos como um problema que eles denominavam como *externae superstitiones*. Isso se dava,

¹² O culto ao imperador será descrito ainda neste capítulo.

¹³ Como por exemplo Júpiter, Marte e Quirino

em grande medida, devido à forma como os romanos viviam sua religião oficial, e às experiências religiosas que partilhavam. Já no que diz respeito aos cultos estrangeiros, esses diferiam muito da ideia de religiosidade dos romanos.

De início, é pertinente apresentar um breve histórico a respeito da religião romana tradicional para, em seguida, entender como eram os novos cultos e porque se diferenciavam da religião vivida até então.

1. A religião romana no período imperial

“Qualquer que seja o substantivo que associemos ao adjetivo ‘romano’ (mundo romano, homem romano...) o resultado é sempre o mesmo: construímos uma categoria abstrata e totalizante e, por isso mesmo, parcial” (GIARDINA, 1989, p.10). A observação de Giardina em “O homem romano” é pertinente à medida que se inicia a pesquisa. A ideia de pluralidade deve estar sempre presente: a sociedade romana no período do Principado abrangia grandes territórios, o que gerou o encontro ou ainda o surgimento de várias culturas. Por outro lado, para que se possa concretizar os estudos, neste caso, trabalha-se com a ideia de religião romana. Mas, entende-se que o estudo, mesmo pautado neste conceito, deve ser plural além de levar em conta as várias facetas do mundo social em seu conjunto. Por isso ele será utilizado e sempre pensado em consonância com outras esferas da sociedade romana.

Há algumas palavras que podem remeter à maneira romana de viver, como escreve Veyne: “*fora, theatra, templa*” (1989, p.301). Os espaços citados constituíam espaços importantes de sociabilidade na cidade. Levando em consideração o último aspecto, os templos, entende-se que a religião é certamente um aspecto central para a sociedade romana. É impossível tratar do assunto religião em Roma de maneira geral, é

preciso determinar pelo menos o período tratado. Isso porque, como afirma Scheid, “a identidade cultural de um ‘Romano’ difere de um período para o outro”¹⁴ (2003, p.01).

As religiões vividas pelo povo romano tinham características diferentes das religiões mais praticadas nos dias de hoje, por isso é importante elencar alguns conceitos ou princípios. Com base neles, pode-se ter uma ideia de como se organizavam as crenças, ou seja, como se dava a experiência religiosa do povo romano no âmbito público.

A maneira de “crer” dos romanos é diferente de qualquer ideal cristão de crença. Para os romanos antigos, explicam Linder e Scheid, “crer era fazer”. “Crer na Roma antiga equivalia a ter uma confiança cega no rito [...] (1993, p.58)¹⁵. Crer significava acreditar no poder do ritual e buscar sua perfeita execução. Scheid enumera alguns dos maiores princípios. O primeiro deles é que a religião romana é uma religião sem revelação, sem livros revelados, sem dogma e sem ortodoxia. O que existe é a chamada ‘orthopraxis’, a performance correta que descreviam os rituais (SCHEID, 2003, p.18)¹⁶.

Como destaque, dentre os conceitos que envolvem a religião dos romanos, pode-se citar a supervalorização do rito. Enquanto o povo grego valorizava o mito, os romanos valorizavam o rito (SCARPI, 2004, p.154). Estes acreditavam que quando o ritual era perfeitamente executado os deuses permitiriam a manutenção do equilíbrio da cidade, ou seja, a observância ritual trazia o equilíbrio das relações entre homens e deuses, o que eles chamavam de *pax deorum*.

A fé e a prática religiosa são assuntos que devem ser vistos separadamente. “É a exclusão sistemática do sentimento que ajuda a compreender o estatuto da crença.

¹⁴ “The cultural identity of a ‘Roman’ differed from one period to another”.

¹⁵ “ ‘Croire’, dans la Rome ancienne, équivailait à faire une confiance aveugle au rite[...]”

¹⁶ “This was a religion without revelation, without revealed books, without dogma and without orthodoxy. The central requirement was, instead, what has been called ‘orthopraxis’, the correct performance of prescribed rituals”.

A fé apaixonada e inflamada não tinha lugar na religião tradicional. Pois tudo que ultrapassava os limites do rito, todo comportamento religioso exagerado e impulsivo não revelava mais a crença romana: estas atitudes lembram a superstição” (LINDER e SCHEID, 1993, p.52)¹⁷.

Um ponto importante a respeito da religião pública praticada no Império é que se trata de uma religião social, ligada à comunidade. Há tantas religiões romanas quanto grupos sociais: os cidadãos, as legiões, as várias unidades das legiões, colégios dos servidores públicos, artesãos, famílias, entre outros (SCHEID, 2003, p.19).

Destaca-se ainda que se tratava de um modelo cívico de religião: “[...] respeitava-se a liberdade do cidadão e ajudava-o no estabelecimento de relações com os deuses fundadas especialmente na razão mais do que no medo” (Idem, p.21).

Vários autores concordam que na religião romana não havia a preocupação com o além-túmulo. Afirma Scheid: “a religião apontava para o bem-estar da comunidade no terreno carnal, não para a salvação do indivíduo e dos seus ou das suas almas imortais em outra vida” (Idem, p.19)¹⁸. Eram as filosofias, segundo Veyne (1989, 213), tais como o epicurismo e o estoicismo, que se preocupavam com o além-túmulo.

Um conceito importante na religião tradicional romana é a concepção de *religio*. Trata-se da própria reverência prestada aos deuses, da prática religiosa, da crença religiosa; era a cerimônia, o rito, o respeito aos princípios religiosos. A observância dos atos rituais dos romanos é percebida, por exemplo, por meio de um calendário religioso festivo bastante rigoroso. Havia várias festas anuais em honra a vários deuses e a quantidade de deuses cultuada pelos romanos era bastante

¹⁷ “C’est l’exclusion systématique du sentiment qui aide à comprendre le statut de la croyance. La foi passionnée et enflammée n’était pas à sa place dans la religion traditionnelle. Car tout ce qui dépassait les limites du rite, c’est-à-dire tout comportement religieux exagéré et impulsif ne relevaient plus de la ‘croyance’ romaine: ces attitudes renvoyaient à la superstition”.

¹⁸ “It was a religion that aimed for the salvation of an individual and his or her immortal soul in the after-life”.

significativa.

A estrutura do calendário religioso compreendia diversas festas: havia o “calendário de Numa” que se trata de um conjunto de festas muito antigas, que talvez estejam relacionadas ao primeiro calendário civil de Roma, do século VI a.C. Destacava-se também o ciclo agrário que tinha entre suas festas, por exemplo, a *Ceralia*, em 19 de abril, na qual se celebrava o crescimento dos cereais e produtos do campo (SCHEID, 1998, p.45-49).

O ciclo civil estava relacionado à condição natural dos mortais e era composto de festas tais como *Vestalia*, em 9 de junho, que dizia respeito ao fogo público, *Saturnalia* em 17 de dezembro que celebrava o fim do ano e *Liberalia* em 17 de março que relacionava-se com a tomada da toga pelos jovens cidadãos. Havia ainda festas relacionadas ao tempo, ao solstício de verão e de inverno (SCHEID, 1998, p.45-49).

Como descreve Scheid,

A essas festas juntavam-se algumas festas móveis, os aniversários dos templos, as comemorações e ritos ligados à vida pública, como os votos para a saúde da república, ou a consulta aos auspícios na investidura dos magistrados¹⁹ (1990, p.120).

As divindades cultuadas na religião pública eram inúmeras. Segundo Scarpi (2004, 144-7), a tríade arcaica de deuses romanos era baseada nos modelos indo-europeus e constituía-se de três divindades: Júpiter, Quirino e Marte. Posteriormente, com o encontro com a civilização grega, substituiu-se pela tríade: Júpiter, Juno e Minerva. Abaixo da tríade havia Jano, que representava o “início”, e Vesta, que representava “o fim”. Abaixo deles havia vários deuses, cada um sob a responsabilidade

19 « A ces fêtes s’ajoutaient quelques fêtes mobiles, les anniversaires des temples, des commémorations et des rites liés à la vie publique, comme les vœux pour le salut de la république, ou la prise des auspices d’investiture des magistrats ».

de um flâmine²⁰.

Durante o Império os sacerdotes públicos existentes durante a República praticamente se mantiveram. Os colégios maiores eram o dos Pontífices, dos Áugures, dos Quindécênviros e dos Septênviros. Scheid (1998, p.113-115) explica as respectivas funções. No colégio dos Pontífices os próprios pontífices aconselhavam sobre tradições cultuais e direito sagrado, controlavam os lugares sagrados e estabeleciam o calendário. Pertenciam ainda a este colégio os flâmines que celebravam o culto e forneciam presentes à divindade pela qual era responsável, e havia ainda as Vestais que mantinham aceso o fogo público. Os representantes do Colégio dos Áugures eram responsáveis por controlar os auspícios, assistir aos magistrados na leitura dos signos e fazer as inaugurações. Os Quindécênviros deveriam conservar e consultar os Livros Sibílicos²¹ e verificar a aplicação dos oráculos sibílicos. Já o Colégio dos Septênviros controlava os jogos romanos (SCHEID, 1998, p.113-115).

Em alguns períodos da História de Roma deve-se atentar ainda para a prática do culto imperial. Foi o caso do período tratado neste estudo, os dois primeiros séculos do Principado. Um dos elementos mais característicos da religião romana no primeiro século e segundo d.C foi o fato de se divinizarem alguns imperadores mortos e lhes render culto, atribuindo-lhes o título de *divus*. Esse culto, que ocorria em toda a extensão territorial romana, era feito justamente para garantir o poder de Roma sobre todas as terras. Era uma forma de legitimação devido à grande influência territorial da cidade. Nele, o *princeps* de Roma tornava-se *divus*, divino, e Roma a *dea Roma*, deusa Roma (SCARPI, 2004, p.175).

Para o entendimento da religião romana, o conceito de *mos maiorum* é

²⁰ Flâmines são sacerdotes mais antigos de Roma voltados para uma determinada divindade.

²¹ Os Livros Sibílicos foram comprados por Tarquínio, o Soberbo da Sibila de Cumas. Tais livros que ficavam guardados no templo de Apolo eram consultados em busca de profecias, para saber o destino da cidade.

imprescindível. De forma simplificada, o conceito diz respeito à tradição romana, a conservação dos costumes dos antepassados (SCARPI, 2004, p.142). É que os romanos apreciavam a preservação dos costumes também no campo religioso. A religião pública era marca da identidade romana e estava intrinsecamente relacionada às estruturas do Estado. Scheid define que no mundo romano “[...] há a imbricação do político e do religioso [...]” (SCHEID, 1990, p. 112)²². Não que a religião fosse imposta aos homens, mas, como afirma Scheid, antes, ela se impunha a todos que tinham direito de cidadão (SCHEID, 1990, p.112).

Um ponto importante que deve ser destacado a respeito da religião romana é o fato de os ritos serem feitos essencialmente por homens. Mais que isso, os homens ligados à realização das celebrações religiosas eram aqueles que detinham também os mais altos cargos políticos no Império. O sacerdócio estava diretamente ligado ao pertencimento social de um romano. Segundo Scheid:

Reservado principalmente aos cidadãos de sexo masculino, o ministério sacerdotal não era porém acessível a todos os cidadãos num contexto indeterminado. Fosse qual fosse a amplitude da comunidade considerada – todo o povo ou uma parte dele – o poder de agir em seu nome só era concedido a alguns: em Roma não se tornava sacerdote quem o desejasse: o sacerdócio não era uma questão de vocação (pelo menos, não nos cultos tradicionais), mas de estatuto social. Como os actos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, e não em nome de indivíduos, só aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto, a representá-la exerciam as funções sacerdotais (SCHEID, 1992, p.53).

Scheid (1990, p. 118) explica a divisão dos cargos religiosos. Havia os magistrados (cônsul e pretores), os sacerdotes propriamente ditos e os senadores. Os magistrados ajudavam nos rituais públicos e tinham deveres sacerdotais. Nesse sentido, percebe-se a presença predominantemente masculina no aspecto religioso da cultura romana. As mulheres, mesmo aquelas que tinham posições sociais mais valorizadas, não tinham papéis dominantes nos cultos públicos, tinham espaço, porém em um lugar bem

²² “[...] l'imbrication du politique et du religieux [...]”.

específico. Tinham papel importante quando acompanhavam seus maridos, isso ocorria em alguns tipos de sacerdócios que funcionavam tendo como base o casal. Nesse caso, Scheid (1990, p.465) propõe que a mulher é, apesar de subordinada, complemento indispensável do homem no plano religioso.

As situações nas quais a mulher é complemento de seu marido são, por exemplo, no caso das flamínicas e no caso da esposa do rei dos ritos sagrados (Idem, p.474). Nesses casos, a mulher poderia fazer o que era proibido para a maioria das mulheres, sacrificar. Segundo Scheid:

Enquanto que o marido deveria sacrificar a Júpiter todos os meses, no dia dos Idos (a 13, ou a 15, segundo o mês), a flamínica de Júpiter (flamínica Dialis) oferecia um carneiro a Júpiter todos os dias de mercado (nos *nundinae*). A esposa do rei dos ritos sagrados, a regina sacrorum, oferecia, por seu lado uma bacorinha ou uma ovelhinha a Juno todos os primeiros dias do mês (nas *calendas*) (Idem, p.474).

Mesmo nos casos citados acima é importante ressaltar que a ideia de sacrifício e poder está mais associada ao casal do que a um indivíduo (Idem, p. 474), portanto, não está relacionada apenas à mulher.

As vestais são outro exemplo de mulheres que detinham a faca sacrificial. Tratava-se de mulheres que deveriam guardar o fogo sagrado da deusa Vesta e mantê-lo aceso. Elas deveriam ser exemplos de virtudes e deveriam manter-se virgens durante o longo período de serviço que chegava a trinta anos, sob pena de serem enterradas vivas caso desobedecessem às normas. O serviço de vestal dividia-se em dez anos de aprendizado, dez anos de exercício e dez anos de instrução (Idem, p.471-3).

Pode-se afirmar, portanto, que as mulheres na religião pública deveriam se contentar com papéis secundários. No entanto, cultos diferentes, resultado das diversas trocas de Roma com outras culturas, trouxeram não apenas modificações nesse âmbito, mas em muitos outros da experiência religiosa romana.

Segundo Finley (1991, p.160-161), as mulheres silenciosas de Roma

ganharam certo destaque e voz também quando começaram a cultuar divindades estrangeiras que traziam novos elementos para a religião romana. A religião, na opinião de Finley, era como uma válvula de escape para as mulheres romanas.

Vê-se, portanto, o quanto era específica a participação da mulher nos rituais públicos até o início do Império. A maior parte das responsabilidades religiosas romanas dependia do sexo e do estatuto social ocupado.

Deve-se ressaltar também a existência de cultos privados, mas que também esses estavam a cargo de homens. Nesses cultos, também chamados familiares, era o *paterfamilias* que organizava e decidia sobre os deuses que deveriam ser cultuados. Prestava-se honra também aos antepassados de cada família.

Havia algumas liturgias e festas oficiais celebradas por mulheres. Entre elas as Nonas Caprotinas, em julho, que celebram a fecundidade feminina; assim como as Matronais em março, neste caso ofereciam-se flores a Juno. Havia também as Matrais em junho, festa celebrada pelas matronas e a festa de Vênus Verticórdia e Fortuna Viril em abril, que reunia tanto matronas como cortesãs, nas quais pedia-se às deusas uniões conjugais de sucesso. Por último, pode-se citar também a festa em honra à Boa Deusa-*Bonna Dea*- que era uma festa apenas de mulheres (SCHEID, 1990, p. 476-482).

2. Os cultos orientais em Roma

A ideia de sincretismo aberto proposta por Chevitarese e Cornelli (2003,p.17) para tratar as interações culturais ocorridas no Mediterrâneo Antigo se mostra válida e atual também no estudo que aqui se apresenta. Isso ocorre, devido ao fato de que, no período tratado, Roma se apresentava como uma cidade bastante heterogênea.

Como afirma Guarinello (2006, p.14)

o Império foi 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.[...] Visto em seus próprios termos, o Império Romano não circunscrevia uma organização social homogênea e singular, mas agrupava 'sociedades' completamente distintas.

Essas várias 'sociedades' se refletiam, sobretudo na metrópole Roma. Sabe-se, portanto, que a cidade de Roma sofreu influências de muitas culturas, absorveu e modificou, segundo os seus parâmetros, diversos cultos, entre eles os cultos que são o objeto desse estudo.

Ainda a partir do que escreveu Guarinello (2006, p.17), o Império representa “[...] um curioso processo de centralização política por meios militares, seguida por uma progressiva unificação econômica e cultural, que, contudo, jamais se realizou plenamente”.

Já no fim do século III a.C, quando a civilização romana entrou em contato com diversas culturas, tanto com a cultura grega quanto com as orientais, foi o momento no qual os romanos adotaram e, aos poucos, modificaram várias experiências religiosas.

Os cultos elencados para o estudo nesta pesquisa são justamente os cultos advindos de outras localidades, aqueles que não se constituíram mas foram reinventados na cidade de Roma. O culto de Priapo, Cibele e Átis e Ísis e Osíris fazem parte de um fenômeno ocorrido no mundo helenístico-romano, trata-se da entrada dos “cultos orientais”.

A definição dada por Sanzi de tal fenômeno é a seguinte:

[...] 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 estas constituem um fenômeno específico (2006, p.37).

Algumas especificidades desses cultos, segundo Sanzi, podem ser destacadas. Em primeiro lugar, esses cultos não requeriam uma adesão exclusiva da parte dos fiéis (BIANCHI *apud* SANZI, 2006, p.37) e que em contato com a cultura greco-romana adquiriram uma evolução de seu complexo mitológico e ritual, tornando-se cultos de mistérios (SANZI, 2006, p.38).

Outro ponto importante é o fato de as divindades orientais serem solícitas ao responder as necessidades dos indivíduos tanto nesta vida quanto depois da morte (SANZI, 2006, p.38). Afirmar L. Bianchi:

A atividade constante de estudiosos como Franz Cumont, Marteen J. Vermaseren, Ugo Bianchi, Robert Turcan, Giulia Sfameni Gasparro e outros colocaram magistralmente à luz como a característica que diversifica os cultos orientais em relação ao culto oficial grego e romano seja aquela de apresentar divindades mais solícitas para satisfazer às necessidades dos homens nessa vida e depois da morte²³ (2004, p.3).

Chamados muitas vezes de cultos de mistério, Burkert (1991, p.15) afirma que é difícil saber onde esses cultos adquiriram esse caráter. Segundo esse autor, os mistérios podem ser descritos como:

cultos que não eram prescritos nem restritos pela família, pelo clã ou pela classe, mas que podiam ser escolhidos à vontade, além de prometer uma certa segurança pessoal pela integração numa festividade e pela correspondente proximidade pessoal com alguma divindade. Os mistérios eram rituais de iniciação de caráter voluntário, pessoal e secreto, que visavam a uma transformação do espírito por meio da experiência do sagrado (BURKERT, 1991, p.24).

O atributo místico está relacionado também à ideia de que os homens participavam emotivamente do sofrimento dos deuses (BURKERT, 1991, p.38). Esses cultos circulavam e se modificavam no mundo antigo. Fantacussi destaca que os fatores econômicos e militares ainda eram os mais importantes nesse processo. A autora enumera os mercadores, os soldados e os escravos como propagadores dos cultos

²³ “L’attività instancabile di studiosi quali Franz Cumont, Marteen J. Vermaseren, Ugo Bianchi, Robert Turcan, Giulia Sfameni Gasparro Ed altri, ha magistralmente messo in luce come la caratteristica che diversifica i culti orientali rispetto al culto ufficiale greco e romano sia quella di presentare delle divinità più sollecite nel rispondere ai bisogni dei singoli uomini tanto in questa vita che dopo la morte”.

(FANTACUSSI, 2006, p.27).

Importante destacar, como afirma Alvar, que esses cultos não representam uma ruptura do indivíduo com a sociedade, mas uma espécie de compromisso religioso pessoal (1993, p.26). No entanto, a tentativa de fazer desses variados cultos um bloco homogêneo com características iguais seria ineficaz por se tratar de cultos diferentes com entrada em épocas e com sucessos distintos.

L. Bianchi afirma:

[...] Com a difusão desses cultos se assiste portanto a afirmação de uma forma de religiosidade pessoal mais sentida e compartilhada em relação àquelas divindades ‘consolidadas’ do panteão tradicional; os principais centros de difusão são o Egito, a Ásia Menor, a Síria e a Pérsia²⁴ (2004, p.4).

Outro dado torna-se importante para a posterior análise desses cultos nas fontes. L. Bianchi afirma que: “No mundo romano os cultos orientais conhecerão o seu maior sucesso na época imperial quando poderão coexistir com a religião oficial, caídas definitivamente as reservas ou até as hostilidades erguidas contra eles no período republicano”²⁵ (2004, p.02). As fontes aqui estudadas, Petrónio e Marcial, permitirão analisar essa afirmação e entender se na prática isso ocorreu de maneira tão clara.

Há algumas semelhanças entre os cultos orientais aqui discutidos e os cultos oficiais romanos no que se refere às práticas. Ambos em sua manifestação utilizavam-se da prática de fazer votos, ou seja, têm uma dimensão votiva. Os votos eram, como afirma Burkert (1991, p.26-27), uma espécie de troca, uma estratégia humana fundamental para enfrentar o futuro. Nesse tipo de experiência, socializavam-se as angústias e os sofrimentos.

²⁴ “[...] Con Il loro diffondersi si assiste dunque all’affermarsi di una forma di religiosità personale più sentita e partecipata rispetto a quella delle divinità ‘consolidate’ del pantheon tradizionale; i principali centri di diffusione sono l’Egitto, l’Asia Minore, la Siria e la Persia”.

²⁵ “Nel mondo romano i culti orientali conosceranno il loro maggiore successo in epoca imperiale quando potranno coesistere con la religione ufficiale, cadute definitivamente le riserve o addirittura le ostilità sollevate contro di loro nel periodo repubblicano”.

A prática votiva²⁶ dá testemunho de histórias pessoais e os motivos dos votos variavam, segundo Burkert (1991, p.26), de acordo com a ordem social a que pertenciam os fiéis:

nas classes dominantes o risco era a guerra, então, faziam-se votos de grande porte para manter tudo sob controle. Para o homem ou a mulher comum, havia as incertezas do ofício ou do comércio, especialmente os perigos de uma viagem, sofrimento com doenças individuais, para tudo isso faziam-se votos.

Com isso, pode-se perceber que essa prática, recorrente na religião oficial e nos cultos orientais, pode ser um indício para a análise da ordem social a que pertenciam seus praticantes, e a contribuir para o estudo da sociedade e cultura romana.

Os deuses analisados na presente pesquisa são: Priapo, Cibele e Átis e Ísis e Osíris, por isso, alguns esclarecimentos sobre esses cultos estão a seguir.

2.1 Priapo

Um deus estrangeiro que teve sua entrada em Roma foi Priapo. Vindo da Ásia Menor, mais exatamente da cidade de Lâmpsaco, seu culto surgiu por volta do século IV a.C.

Sobre o nascimento do deus, sabe-se que geralmente ele era identificado como filho de Afrodite e Dioniso ou ainda como filho de Afrodite e Zeus. Segundo Grimal (1993), quando Afrodite engravidou, Hera temeu que a criança pudesse ser bela como a mãe e ter o poder do pai, por isso Hera tocou o ventre de Afrodite para que a criança nascesse disforme. Disso resultou Priapo que veio ao mundo com um falo desproporcional.

²⁶ A prática votiva refere-se às oferendas feitas pelos fiéis aos deuses visando melhorar suas condições de vida.

Há também uma interpretação evemerista²⁷ que afirmava que Priapo era um homem da cidade de Lâmpsaco e que de lá foi expulso devido à sua monstruosidade. Uma parte do Terceiro Mitógrafo do Vaticano traduzida por Oliva Neto (2006, p.69) diz o seguinte:

Priapo surgiu, como relata Sérvio, em Lâmpsaco, cidade do Helesponto, e por causa da grandeza do membro genital foi expulso da cidade. Depois, porém, mereceu ser recebido no grupo dos deuses, como divindade dos jardins. Dizem que justificadamente preside aos jardins, pela fecundidade que lhes traz, pois como uma parte das terras uma vez por ano gera algum fruto e outra parte gera outro, alguns jardins nunca estão sem frutos. Mas também entre as matronas é deus eminente: com o auxílio da sociedade delas foi incluído entre os deuses.

Por ter possível parentesco com Dioniso, Priapo guarda semelhanças com Sileno e os Sátiros e tem papel em rituais orgiásticos. Isso mostra a ligação do deus com atributos como a fecundidade e a abundância. O deus chegou a ser representado em inúmeros espaços diferentes: portos, encostas, praias, espaço rural, jardins e atuava também no poder procriador da Natureza (Idem, p.17-19). Priapo era representado normalmente sob a forma de um membro viril. Às vezes, é encontrado na iconografia como um homem com um grande falo ou ainda como um hermafrodita.

Como afirma Funari, o membro masculino em ereção era, na Antiguidade Clássica, associado à vida, à fecundidade, à sorte e afastava malefícios, tinha poder de amuleto e já era cultuado em Roma muito antes da chegada de Priapo. Pois, na Antiguidade, as esferas religiosa e sexual estavam interligadas, não se pode pensá-las separadamente (FUNARI, 2003, p.319).

Mutunus Tutunus, por exemplo, foi uma antiga divindade romana representada também por um membro viril. Segundo Grimal (1991, p.40-41), até a época de Augusto as mulheres ainda coroavam essa divindade com flores. Mas essa não

²⁷ As explicações ‘evemeristas’ dizem respeito a uma teoria de interpretação dos mitos criada por Evêmero de Mecena (IV século a.C.). De acordo com essa corrente de pensamento, os deuses seriam personagens históricos em um passado distante.

era a única divindade que trazia a ideia de vida ao povo romano. As vestais guardavam também os *Penates*. Tratava-se de um grande falo que garantia a legitimidade da descendência romana.

Sabe-se também sobre o *fascinus* que, segundo Grimal, era objeto de culto entre os camponeses e estava associado à religião de *Liber Pater* (deus da germinação) (1991, p.42-43). Posteriormente, Liber foi assimilado ao Dioniso dos gregos.

As bacanais, cultos em honra a Dioniso-Baco, foram proibidas pelo Senado romano. Priapo, porém, não teve seu culto proibido, e acabou, por isso, substituindo essas antigas divindades ligadas à fecundidade.

Oliva Neto aponta que Priapo tornou-se popular em Roma. O autor afirma:

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 [...] (2006, p. 24-25).

2.2 Cibele e Átis

Um casal de deuses estrangeiros, oriundos da Frígia, cultuados em Roma no período aqui tratado foi Cibele e Átis. Os cultos em honra a esse casal chegaram a Roma em 204 a.C. Inicialmente, Cibele não teve um templo próprio, ficou hospedada no templo de Vitória. Só terá seu próprio templo em 191 a.C no Palatino.

É interessante lembrar que “[...] enquanto nas cidades das províncias se erguiam *Capitolia*, isto é, templos que imitavam o *Capitolium* romano, e templos

dedicados a Roma e ao imperador, Roma se enchia de lugares de culto oriental”²⁸
(RUGGIERO, 1997, p.86).

Sobre o templo sabe-se que: “[...] se tratava, portanto de um templo totalmente similar aqueles dedicados aos deuses tradicionais, assim como incluía na mais perfeita tradição romana e oficialidade o acontecimento da sua construção dirigida pelos sacerdotes para a salvação da cidade [...]”²⁹ (RUGGIERO, 1997, p.88).

A chegada da deusa a Roma foi relatada por alguns autores latinos tais como Tito Lívio e Ovídio. Tito Lívio narra o episódio da seguinte forma:

Aproximava-se já o momento das eleições quando chegou a Roma uma carta do cônsul Públio Licínio. Seu exército, dizia ele, fora atingido por grave doença, e não teria podido sustentar-se se um mal igualmente virulento, ou mais, não se abatesse sobre o inimigo. Estando ele próprio enfermo e incapaz de vir presidir as eleições, proclamaria Quinto Cecílio Metelo para conduzi-las, caso o Senado concordasse, na qualidade de ditador. Era de interesse do Estado, acrescentava, desmobilizar o exército de Quinto Cecílio, que de momento para nada servia com as tropas de Aníbal já recolhidas aos quartéis de inverno. Tão grande era a veemência do mal que invadira o acampamento que, a não se liberar rapidamente os soldados, talvez nenhum deles sobrevivesse. O Senado permitiu ao cônsul fazê-lo, no interesse do Estado e em consciência .

Por essa época, em Roma, os cidadãos se sentiram invadidos de um escrúpulo religioso, porquanto se encontrara nos livros sibilinos, consultados a propósito da frequência excepcional das chuvas de pedra caídas naquele ano, uma predição segundo a qual se poderia expulsar a qualquer momento um inimigo estrangeiro que trouxesse a guerra à Itália se se transportasse a Mãe do Ida de Pessinunte para Roma. Tal predição, descoberta pelos decênviros, impressionou tanto mais o Senado quanto os embaixadores encarregados de levar uma oferenda a Delfos relataram, também eles, que em seus sacrifícios a Apolo Pítio as entranhas se mostraram invariavelmente favoráveis e que o oráculo respondera que uma vitória ainda maior que aquela cujo butim lhes permitia trazer a oferenda estava iminente para o povo romano. Ao conjunto de razões próprias a lhes dar a mesma esperança, acrescentavam a inspiração de Cipião, que parecera pressagiar o término da guerra reclamando a província da África. Assim, para apressar uma vitória prefipurada pelos livros do destino, pelos presságios e pelos oráculos, examinavam e discutiam os meios de transportar a deusa para Roma(TITO LÍVIO, 1990, p.94-95)

Na versão de Tito Lívio, citada acima, na consulta aos Livros Sibilinos, em

²⁸ “[...] che mentre nelle città delle province si elevavano Capitolia, cioè templi a immagine del Capitolium romano, e templi dedicati a Roma e all'imperatore, Roma si riempiva di luoghi di culto orientale”.

²⁹ “[...] si trattava dunque di un tempio del tutto simile a quelli dedicati agli dei tradizionali, così come rientrava nella più perfetta tradizione romana e ufficialità la vicenda della sua costruzione, votata dai sacerdoti per la salvezza della città [...]”.

204 a.C, durante as Guerras Púnicas, indicou-se que seria necessário trazer a deusa Cibele para Roma para que Aníbal abandonasse a Itália. Em *Fastos* de Ovídio há a narração do desembarque da deusa, sua chegada a Roma.

Alvar afirma que a introdução de Cibele está relacionada à aristocracia romana (1994, 161). Refere Alvar:

Cibele, introduzida por decisão aristocrática, apresenta um perfil popular que expressa a concordia ordinum, o consenso dos grupos sociais ante o sacro procedimento para repelir o invasor cartaginês. A história de Cibele em Roma reproduzirá a tensão do conflito de classes e a contradição da conduta do grupo dominante entre a marginalidade e a integração do culto.³⁰ (1994, p.163)

Uma das versões conhecidas do mito desse casal conta que Cibele, a “deusa mãe”, era apaixonada por Átis. Cibele tornou Átis o sacerdote de seu culto exigindo dele fidelidade absoluta. Porém, certa vez, Átis apaixonou-se por uma ninfa e deitou-se com ela. Ao perceber o que tinha feito, Átis teve um acesso de loucura e emasculou-se sangrando até a morte.

Os sacerdotes do culto de Cibele eram chamados *galli* e o sumo sacerdote era o *archigallus*. Todos esses sacerdotes deveriam ser eunucos, castravam-se nos rituais.

O ritual dedicado a esse casal recria então o sofrimento vivido por eles, Átis morre nos primeiros dias e volta a viver ritualmente no final das festividades. Segundo L. Bianchi:

o eunuquismo ritual que caracteriza os *galli* busca uma justificação na vicissitude mítica de Átis [...]. Ainda que na época republicana Átis foi excluído da religião oficial, o culto de Magna Mater no interior do Palatino foi celebrado de qualquer modo segundo as formas originárias por um clero dedicado a tal ponto à própria divindade de chegar a se autocastrar em sua honra³¹ (2004, p.11).

30 “Cibeles, introducida por decisión aristocrática, presenta así un perfil popular que expresa la concordia ordinum, el consenso de los grupos sociales ante el sacro procedimiento para repeler al invasor cartaginés. La historia de Cibeles en Roma reproducirá la tensión del conflicto de clases y la contradicción conductual del grupo dominante entre la marginalidad e integración del culto”.

31 “L’eunuchismo rituale che caratterizza i Galli trova una giustificazione nella vicenda mitica di Attis [...]. Anche se in epoca repubblicana Attis fu escluso dalla religione ufficiale, il culto della Magna

Entre as diversas interpretações a respeito do eunuquismo ritual L. Bianchi propõe:

[...] entre as diversas interpretações dos estudiosos resulta majoritariamente equilibrada aquela que reconhece aos fiéis de Átis a possibilidade de entrarem em maior intimidade com a própria Magna Mater revivendo e participando da triste vicissitude do seu parceiro³² (2004, p.11).

Sanzi (2006, p.43-44) explica a festa em honra ao casal. De 15 a 27 de março havia as festividades em honra à deusa Cibele: dia 15 havia a procissão das canéforas; do dia 16 ao 22 fazia-se abstinência; o chamado *castus matris deus*, requeria restrições alimentares e de práticas sexuais; enfim, ritualmente todos estavam participando da dor de Cibele pelo fato de ter perdido seu parceiro Átis. No dia 22 fazia-se a cerimônia do *arbor intrat* na qual os participantes portavam ao santuário uma árvore e os instrumentos rituais (siringe³³, verga, címbalos³⁴, os tímpanos e flauta dupla presa com ramos); dia 24, o *dies sanguinis* era o dia em que se emasculavam os *galli* e em que, seguindo o exemplo de Átis, os fiéis se flagelavam ao som dos instrumentos rituais.

A alegria voltava a reinar nas festividades somente no dia 25 quando Átis ritualmente voltava a viver. O dia 26 era um dia de repouso chamado *requietio*. E dia 27 havia a cerimônia da *lavatio*.

O culto de Cibele foi incluído no calendário oficial das festividades romanas a partir da criação do templo em honra à deusa. Alvar afirma: “Cibele triunfou em Roma. Seu culto acabou integrado ao calendário oficial e, sem dúvida, as características

Mater all'interno del Palatino venne comunque celebrato secondo le forme originarie da un clero dedito a tal punto alla propria divinità da arrivare ad autoevirarsi in suo onore”.

³² “[...] tra le diverse interpretazioni degli studiosi risulta maggiormente equilibrata quella che riconosce ai fedeli di Attis la possibilità di entrare in maggiore intimità con la Magna Mater proprio rienvocando e partecipando alla triste vicenda del suo paredro”.

³³ Siringe é uma espécie de flauta feita o colmo da cana. Conhecida também como flauta de Pã.

³⁴ Címbalo é um instrumento de cordas percutidas.

de seus ritos impediram, aparentemente, sua plena incorporação na vida cívica” (1994, p.169)³⁵.

Scheid dá algumas explicações para a incorporação dessa deusa no calendário romano. Sobre a entrada da deusa no calendário afirma que o culto 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 distante³⁶ (1993, p.56).

2.3 Ísis e Osíris

Ísis e Osíris são divindades de origem egípcia que eram cultuadas em Roma e seus ritos possuíam características mistericas. Esse casal de deuses passou por todo o Mediterrâneo (Ásia Menor, Grécia, Sicília e Magna Grécia). O culto teve sucesso em Roma, porém, por várias vezes, o Senado tentou impedir o culto ao casal. Posteriormente, muitos imperadores utilizaram-se dos atributos dos deuses egípcios associando-os à sua própria imagem.

Uma das versões do mito que trata da estória do casal afirma que Osíris, irmão e esposo de Ísis, foi morto pela inveja de seu irmão Seth que mutila seu corpo e espalha pedaços dele em todo o território egípcio. Ísis sai à procura das partes do corpo

³⁵ “Cibele había triunfado en Roma. Su culto había quedado integrado en el calendario oficial y, sin embargo, las características de sus ritos impidieron, aparentemente, su plena incorporación en la vida cívica.”

³⁶ “[...] sans que leurs cultes fussent épures pous autant des éléments choquants pour la sensibilité romaine, telle l’autocastration des Galles de Cybèle. Il furent simplement encadrés par des pratiques tout à fait traditionnelles, comme si les autorités avaient précisément cherché l’effet scandaleux, afin que, certains jours del’année, l’exhibition de ces conduites contraires aux normes permette aux Romains de réfléchir sur la complexité de leurs rapports avec les dieux, avec leurs dieux puisque Cybèle était, en fait, à leurs yeux une lointaine parente des Romains.”

de Osíris e consegue trazer-lhe à vida novamente.

Segundo Fantacussi, o culto no Egito tinha como características assegurar a fertilidade. O culto estava associado ao tempo cíclico, à vegetação, as cheias do Nilo, à vida e à morte, além da renovação do direito ao trono. Na cultura egípcia os mitos constituíam modelos para o comportamento humano (2006, p.13-14).

O culto isíaco chegou a Roma ainda durante a República e, nesse momento, enfrentou muita oposição. Sob o período da helenização muitas modificações no culto foram feitas em relação às práticas iniciais do Egito. Ísis foi inclusive identificada com outras divindades já existentes em Roma como, por exemplo, Deméter. Segundo Sanzi (2006 p.39), Augusto e o Senado proibiram culto isíaco em 52, 48, 28 e 21 a.C, já Calígula provavelmente o inseriu no calendário oficial.

Segundo Sanzi (Idem, p. 39-41), os atributos de Ísis foram ampliados, passando a deusa a ser regente do destino astral. Havia festas celebradas em honra à deusa além de ações rituais diárias, desde a abertura do templo até o seu fechamento.

A principal festa pública em honra a Ísis celebrada em Roma era chamada *Navigium Isidis*. Era realizado no período das navegações, no 5º dia do mês de março. Um dado importante é o fato de que “bem mais conhecida do que a dimensão iniciática do culto isíaco é aquela das cerimônias públicas”³⁷ (BIANCHI, 2004, p.19).

Segundo Fantacussi, a essência do culto isíaco, “leva à busca da compreensão da identificação feminina e a participação de fato das mulheres” (2006, p.66).

Na cidade de Roma havia pelo menos quatro templos dedicados à Ísis. Segundo Ruggiero, um deles era sobre o Capitólio, existente desde o século I a.C. O segundo era chamado *Isis Patrícia*, localizado na região do Esquilino. Os dois outros

³⁷ “Ben più conosciuta della dimensione iniziatica del culto isiaco è quella delle cerimonie pubbliche”.

templos eram dedicados em comum a Ísis e Serápis: um deles era o *Iseum Metellinum*, a atual vila Labicana, o outro, maior, era situado no Campo de Marte, sendo maior e mais rico que o outro (1997, p.88).

2.4 Outras manifestações orientais no império Romano

Há outros cultos estrangeiros que adentraram os espaços romanos. O deus Mithra³⁸ é um exemplo, porém não era tão popular no primeiro século d.C, teve maior destaque em Roma depois da metade do segundo século. Há ainda Sabácio e Ma-Bellona, ambos de origem anatólica. As referências a esses deuses são ainda mais escassas.

2.5 Superstição e tolerância na sociedade romana

Assim como afirma Scheid (2003, p.1), termos como religião, piedade, divindade, sacrifício, ritual, superstição, templo e altar são palavras que sobreviveram ao longo dos séculos. No entanto, tais palavras devem ser pensadas com cuidado quando se trata de buscar o significado antigo.

Nos rituais da religião pública romana 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 forma³⁹ 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 pelos próprios romanos de *superstitio*. Scheid trata desse assunto em um de

³⁸ deus advindo da região que atualmente chamamos de Irã

³⁹ era caracterizado como *superditiones*

seus artigos⁴⁰.

Há vários testemunhos de autores romanos que mostram que havia crenças e modos de agir perante o “religioso” que lhes era estranho e não era bem aceito. O termo *superstitio* consta em diversos testemunhos, como afirma Scheid (1985). Uma utilização desse termo é para descrever a ideia de *externa superstitio*, que seriam crenças vindas de outras localidades (em sua maioria orientais) repletas de excessos na visão de um romano, que não tinham suas bases no *mos maiorum* e não partilhavam do modo de sentir e viver a religiosidade romana.

Depois de analisar documentos de autores diversos do início do século II, Scheid reconstrói a noção de *superstitio* no período. O autor conclui que para um romano a “superstição”:

[...] é sobretudo um defeito humano, e não um defeito de determinado deus, uma atitude, um comportamento independente [...]. A superstição é um excesso criticável que suscita angústia ou obstinação, acarreta práticas ridículas ou cruéis, e entretém relações com uma avidez nociva de “conhecer”. Mas esta atitude, que ela seja ou não suscitada pelas angústias ou contatos com outros povos, é antes uma posição estranha em relação aos deuses e cultos tradicionais, e representa enquanto tal uma falta de discernimento [...]. (SCHEID, 1985, p.31).

A religião romana que denominamos oficial e pública é, para o olhar atual, bastante objetiva. As práticas têm características comuns que fazem com que a historiografia reúna as várias festas e ritos a diferentes deuses sob uma mesma ótica, chamando-os “tradicionais”. As festas religiosas do Estado romano tinham também uma função de manutenção do poder vigente.

De maneira geral, o termo *superstitio*, em várias fontes latinas, pode indicar excessos dentro das práticas relacionadas aos cultos oficiais, ou ainda, significar o exercício de religiões estranhas à oficial, com rituais excessivos e muitas vezes

⁴⁰ artigo que será discutido a seguir.

condenados pelos dirigentes do Estado.

O termo contribui para o entendimento de fontes do período que mesmo sem citar claramente o termo *superstitio*, demonstram que havia certa distinção, para os dirigentes do Estado, entre o que era “romano” e o que era “desviante” em Roma no período do Principado.

Apesar das possíveis distinções das fontes entre essas formas de religiosidade, porém poder-se-ia dizer que os romanos foram tolerantes, com algumas ressalvas, no período estudado. Para Rosa (2006, p.151) a tolerância dos romanos não era algo de princípio. Segundo a autora: “os romanos toleravam o que não lhes parecia perigoso e eram intolerantes quando algo lhes parecia perigoso”.

As cerimônias do culto báquico⁴¹, por exemplo, foram vistas com receio pelos dirigentes do Estado, pois reuniam os fiéis em grupos e temia-se com isso uma conspiração. Portanto, não eram as formas religiosas que eram temidas, mas a possibilidade de mudança política que essas formas poderiam trazer a Roma.

Gilvan Ventura Silva (2008, p.9-10) acredita que a intolerância só veio após o século III d.C com os cristãos. O autor afirma que a ideia de *tolerare* na Antiguidade era empregado “[...] no contexto das relações sociais quer entre indivíduos, grupos ou comunidades, definindo assim uma situação caracterizada pela coexistência entre partes distintas e, por vezes, em conflito”.

Para Gilvan Ventura Silva, em Roma uma das principais expressões de tolerância era justamente o universo das crenças religiosas.

Alguns outros grupos posteriores às bacanais também foram alvo de algum tipo de ação do Estado romano. Afirma Rosa: “Os caldeus (presumidamente astrólogos) foram expulsos de Roma em 139 a.C; seguidores de Ísis em várias ocasiões na

⁴¹ proibido em 186 a.C

República Tardia e no primeiro principado; judeus foram expulsos, possivelmente em 13, junto com os caldeus e certamente depois também” (BEARD, M., NORTH, J. A., PRICE, S.R.F: 161, 23-1 *apud* ROSA, C. B., 2006, p.155).

3. Sobre o conceito de cultos orientais

Escrever a história é sempre algo bastante desafiador. De Certeau dedicou grande parte de suas pesquisas à reflexão acerca do discurso místico, mas também deixou inúmeras contribuições no que diz respeito ao discurso histórico ou à ideia de escrita da história. Um texto histórico para De Certeau é “uma *organização* semântica destinada a dizer o *outro*: uma estruturação ligada à produção (ou manifestação) de uma ausência”⁴². (DE CERTEAU, 2005, p.48). O trabalho histórico seria uma operação coletiva. Ele “[...] se refere a um ‘complexo’ de uma fabricação específica e localizada, bem mais que a uma significação e a uma ‘realidade’ desenterrada do passado”⁴³ (DE CERTEAU, 2005, p.50).

As observações de De Certeau são valiosas já que contribuem para uma visão menos ingênua do historiador em seu trabalho. Ao contrário do que superficialmente possam parecer, as reflexões do autor não são nem subjetivistas nem relativistas. O autor situa, portanto, a operação historiográfica, “[...] em um espaço intermediário localizado entre a linguagem de ontem e a linguagem contemporânea do historiador” (DOSSE, 2004, p.196).

Tendo conhecimento dessas dimensões do trabalho histórico, a operação interpretativa se inicia e, juntamente com ela, o esforço em definir e nomear fenômenos

42 “Une ‘organization’ sémantique destinée à dire l’autre : une structuration liée à la production (ou manifestation) d’une absence”

43 “[...] se réfère au ‘complexe’ d’une fabrication spécifique et localisée, bien plus qu’à une signification et à une ‘réalité’ exhumées du passé”

e processos distantes temporalmente, tentando não cometer nem generalizações nem erros de perspectiva. Em um universo bastante amplo, o historiador faz muitas escolhas e utiliza a nomenclatura que considera ‘possível’ para estudar determinados processos. Neste caso, o termo ‘orientais’, utilizado durante a pesquisa, foi uma escolha conceitual que deve ser explicada.

No início da pesquisa, foi empregado o conceito de popular. Foram descritas as crenças estudadas como cultuadas pelas ordens mais baixas. No entanto, o conceito demonstrou-se insatisfatório, percebeu-se que as crenças tratadas tinham a participação de diversas ordens e tratá-las como populares seria muito simplista. O uso do termo “popular” esteve relacionado à dicotomia elite *versus* popular. O termo carrega vários significados que podem não condizer com as trocas culturais que ocorreram em Roma no primeiro século⁴⁴.

Como descreve Chartier (1995, p.179), analisando a historiografia percebe-se basicamente dois modos de interpretar o conceito “popular”; o primeiro deles considerava a cultura popular como um sistema simbólico, coerente e autônomo; o outro considerava-a em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. Chartier pensa ser importante o conceito para a História Cultural, por isso propõe que ele seja reformulado.

O autor afirma que há duas alternativas para o conceito. A primeira seria operar uma triagem entre as práticas mais submetidas à dominação e aquelas que usam da astúcia com ela ou a ignoram. Outra alternativa seria considerar que cada prática ou discurso ‘popular’ pode ser objeto de duas análises que mostrem, alternadamente, sua autonomia e sua heteronomia (1995, p.13).

Nesse caso, o uso do conceito não seria o mais indicado na análise já que

⁴⁴ Para mais discussões a respeito do tema consulte : FUNARI, Pedro Paulo A. **Cultura popular na Antiguidade Clássica**. São Paulo: Ed. Contexto, 1989

não se busca diretamente a relação entre as formas religiosas públicas e sua relação com os novos cultos. Deveria-se estudar a apropriação das práticas pelos grupos ou indivíduos, mas esta não é a problemática central do trabalho.

De Certeau, por sua vez, relaciona o conceito de “popular” inteiramente à política, aos interesses políticos (1995, p.55-56). Acredita-se que esses modelos, “dominante” ou “dominado”, fruto das ideias descritas, não são os mais apropriados aos modelos antigos e que pode haver outros termos que descrevam mais adequadamente a sociedade antiga e seus grupos sociais.

Como uma segunda alternativa decidiu-se tratar os cultos utilizando-se da ideia de estrangeiras. O termo “estrangeiras” se refere, nesse caso, aos cultos religiosos que não têm origem nem características baseadas na concepção ética do *mos maiorum* romano. Isso equivale a dizer que o termo usado se define por aquilo que não é percebido em sua diversidade em relação ao culto de origem romana. O culto de Ísis e Osíris, Cibele e Átis e Priapo foram agrupados pela denominação ‘estrangeiros’ em Roma justamente por não conter, especificamente, as ‘formas’ religiosas e os ritos da religião oficial.

Por mais que essas novas crenças fossem misturadas à cultura romana, em sua maioria, elas foram modificadas para serem vivenciadas entre os romanos, portanto, ‘estrangeiras’ também diminuiria o processo descrito: de entrada, modificação e releitura dessas práticas.

Independentemente do período de entrada desses diferentes cultos de diferentes lugares do mundo antigo pode-se perceber que há uma resistência, uma espécie de contraposição desses cultos estrangeiros às crenças já presentes em Roma por isso os romanos adaptaram essas novas formas de religião. O que estivesse fora dos padrões era chamado pelos próprios romanos de *superstitio*. Uma característica

marcante das crenças que se chamam oficiais é a relação que elas mantinham com a manutenção do poder político. Estudando a estruturação do poder na Roma Antiga, Gonçalves analisa as festas. A autora explica a articulação dessas festas com a manutenção do poder político romano:

A realização de cerimônias públicas, de momentos festivos, é uma forma sofisticada muito antiga de comunicação com objetivo político, pois as festas ajudam a manipular a opinião pública, a persuadir através de imagens e a legitimar o mando, sendo, deste modo, um dos vários instrumentos de poder. No desenrolar das festas, divulgam-se mensagens, imagens, símbolos e mitos, que auxiliam no controle social. A linguagem festiva é, sobretudo, imagética, o que explica seu alto poder de persuasão, de busca de consentimento e de apoio ao poder, garantindo uma impressão de unidade, fundamental para a manutenção do comando. O poder utiliza meios espetaculares para marcar sua entrada na história (comemorações, festas de todo o tipo, construção e reconstrução de monumentos) (GONÇALVES, 2008, p.29)

Nesse caso, feita a separação entre a religião pública, e outras crenças vindas de outras localidades e praticadas pelos romanos, mas tidas muitas vezes como excessos e que foram modificadas para serem cultuadas pelos romanos, como nomear estas últimas?

Optou-se, por algum tempo, chamá-las estrangeiras. No entanto, o termo ‘estrangeiras’ também não descreve de maneira apropriada as crenças estudadas já que, como foi sublinhado no início do capítulo, Roma estava repleta de novas crenças no período tratado e algumas delas foram adaptadas e relidas à maneira romana e inclusive entraram para as festividades oficiais.

Pelo termo exprimir a ideia de que as crenças não chegaram a se adaptar à maneira romana decidiu-se adotar apenas o conceito de cultos orientais. No caso desse termo, o cuidado que deve ser empregado é o seguinte: não se pode entender as crenças orientais como algo homogêneo. 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 engano é pensar que os cultos tinham ‘estilo

oriental'. Os cultos orientais que chegaram a Roma após o Helenismo foram helenizados e podem ter adquirido suas características mistéricas na Grécia.

Ainda que o uso do termo deva ser feito tendo em vista essas ressalvas, entende-se como proveitoso para este estudo que não pretende homogeneizar, mas estudar os cultos nas fontes respeitando suas particularidades. O termo tem como suporte a obra de autores como Sanzi que entendem a entrada desses cultos como um fenômeno específico que merece ser nomeado como 'cultos orientais' que diz respeito à entrada de cultos advindos de várias localidades no mundo helenístico-romano.

4. Sobre o estudo das religiões

A observação da religião “do outro” é uma prática bastante antiga. Os próprios homens da Antiguidade Clássica faziam isso com alguma frequência. Momigliano em “Paganos, judíos y cristianos” expõe a historiografia da religião desde a Antiguidade. Apesar de que os historiadores gregos e romanos tendiam a ignorar o tema, a religião foi tratada em algumas obras específicas de autores como Plutarco, Luciano, Estrabão, Pausânias, Lactâncio e Santo Agostinho (1992, p.31).

Para investigar os fenômenos religiosos, os estudiosos criaram ao longo do tempo inúmeras metodologias que podem ser descritas em várias vertentes. Cada uma contribuiu, à sua maneira, para um melhor entendimento das religiões.

O percurso dos estudos da área é bastante complexo. De maneira simplificada, seguindo a distinção de Albuquerque (2003, p. 59), pode-se dizer que “[...] há duas perspectivas das relações entre história e religiões: uma, a História das Religiões, e outra, a História Religiosa. A História das Religiões desenvolveu-se no século XIX”. A “ciência das religiões” ou a História das Religiões “passou a ter um

objetivo específico: a origem das religiões, de um lado, e a essência da vida e do homem religioso, do outro” (HERMANN, 1997, p.335). Uma das principais críticas a essas pesquisas são as generalizações cometidas pelos autores e o fato de as teorias serem demasiadamente a-históricas.

Na História das Religiões utilizam-se métodos comparativos, ou seja, há grandes teorias que comparam as várias religiões: os mitos, os símbolos, os ritos de cada uma delas (ALBUQUERQUE, 2003, p. 59). Essa perspectiva envolve, portanto, grandes dimensões. Pode-se incluir sob essa perspectiva a obra de diversos autores como, por exemplo, a que diz respeito à vertente sistemática que inclui os estudos de Frazer e os de Max Müller relacionados à linguagem e mitologia.

Outra vertente dessa mesma perspectiva é a fenomenológica ou também chamada de essencialista. Procurando explicação para o fenômeno religioso, de forma ampla, autores como Eliade⁴⁵ desenvolveram explicações gerais para a “experiência religiosa” que contribuem para os estudos dos fenômenos religiosos até os dias de hoje.

A segunda perspectiva é chamada História Religiosa (ALBUQUERQUE, 2003, p. 64) tratada por Julia no capítulo publicado no famoso: “História: novas abordagens”. O autor citado, no artigo “A religião: História Religiosa”, descreve inúmeros estudos que tratam de uma única religião. Na corrente citada não se pensa a partir da perspectiva comparativa, nesse caso, não se volta exclusivamente para a religião, mas para o contexto histórico que, segundo os autores descendentes da corrente dos *Annales*, é essencial para compreender a religião.

A história religiosa, segundo Julia (1976, p. 117), utiliza operações da Sociologia, Antropologia e Linguística e cita autores que trabalham sob essa perspectiva, fazendo um balanço dos estudos do fenômeno religioso até o momento do

⁴⁵ Para mais informações consultar: ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992

lançamento da coleção “História: novas abordagens”, década de 70.

Entre os autores citados por Julia estão Phillipe Ariès, Lucien Febvre, Maurice Agulhon, Michel Vovelle, Michel Foucault entre outros.

O momento da publicação do citado capítulo de Julia no livro *Faire l’histoire* faz parte de um contexto mais amplo no qual há a “passagem de um paradigma onde a análise macro-econômica era primordial para uma história que focaliza os sistemas culturais compreendidos em um sentido muito mais amplo” (BOUTIER e JULIA, 1998, p.27).

Esse momento tem suas origens na década de 20, faz parte da terceira geração daquela chamada nova história, sistematizada pela Escola dos *Annales* na França. Essa corrente, iniciada por Bloch e Febvre, revolucionou as perspectivas históricas como um todo⁴⁶. Em oposição aos estudos predominantes do século XIX, os *Annales* afirmavam o interesse da história por toda atividade humana e não apenas pela política (BURKE, 1992, p.11).

Outro ponto a ser destacado é que a nova história estava mais preocupada com os estudos das estruturas e não mais com a narrativa dos acontecimentos exclusivamente. Um último ponto importante é que o ideal de uma história “objetiva” é abandonado e considerado irrealista, no qual se aplica certo relativismo cultural tanto aos objetos quanto a própria escrita da história (BURKE, 1992, p.14-15).

Os estudos interdisciplinares são outra forte característica dessa corrente que influencia fortemente os estudos históricos até os dias de hoje. O trabalho em conjunto com sociólogos, antropólogos, filólogos, economistas acrescentou muitas novas possibilidades à escrita da história.

46 É importante destacar, seguindo as indicações de Burke (1992, p.19), que a originalidade dos *Annales* não consiste exatamente em suas propostas, que segundo ele, já estariam em curso desde o século XVIII, mas sim no fato de esses estudos saírem das margens e alcançarem um número bastante significativo de seguidores.

Desde os primeiros representantes da corrente dos Annales despontaram estudos que relacionavam a religião com a política obtendo destaque o estudo de Bloch em *Os reis taumaturgos*, que trata de uma crença difundida na Idade Média de um poder que os reis da França e Inglaterra teriam para curar doenças de pele chamadas escrófulas.

Tendo em vista os estudos a respeito da religião tem-se ainda outra corrente, dessa vez italiana, que pensa a história e a antropologia. Essa vertente se desenvolveu no século XX. Chamada Escola Italiana de História das Religiões essa vertente entende os fatos religiosos enquanto produtos culturais, redutíveis à razão histórica (MASSENZIO, 2005, p. 21). Outra característica dessa vertente é a preocupação com a necessidade de harmonizar a abordagem histórico-filológica às formações religiosas específicas (Idem, p. 28).

Intelectual italiano partidário dessas ideias, Pettazzoni, titular da primeira cátedra de História das Religiões da Itália, pensava a religião como um produto histórico. Massenzio explicita a definição de Pettazzoni:

Toda religião é um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e, por sua vez, capaz de condicionar o próprio contexto em que opera: tal afirmação contém tanto o reconhecimento de uma dimensão comum, quanto o pressuposto que permite compreender as diferenças entre os sistemas religiosos tomados separadamente (Idem, p. 149).

O método utilizado nesta corrente de pesquisa é o histórico-comparativo, formulado por Pettazzoni e aprimorado por Brelich. Esse método tem por objetivo reconstituir as etapas de constituição histórica de um fenômeno religioso (Idem, p.150).

O método do comparativismo histórico é fundado, portanto,

[...] na comparação inter-cultural, que fornece o quadro das convergências, a partir do qual torna-se possível entender os fatores que caracterizam os contextos histórico-culturais particulares. Trata-se de fatores dependentes do modo original, certamente não gratuito, mas dinamicamente condicionado pela situação econômica social e ambiental, mediante o qual cada sociedade concreta elaborou tanto o patrimônio comum original quanto os estímulos e as influências provenientes da rede de contatos com outras civilizações

(MASSENZIO, 2005, P.184).

As várias vertentes de estudo das religiões contribuíram para o avanço dos estudos em cada um dos períodos históricos. Nos estudos das religiões da Antiguidade isso não ocorre de modo diferente.

Atualmente, alguns estudos da Escola Italiana traduzidos para o português têm se mostrado bastante proveitosos do ponto de vista do assunto específico aqui estudado. Há por exemplo o estudo das religiões orientais feito por Sanzi ou ainda o manual dos politeísmos da Antiguidade de Scarpi.

Nesse estudo, toma-se como pressupostos as ideias da Historia Religiosa iniciada pelos *Annales* na França. Desta forma, entende-se o contexto como essencial para o estudo da religião e a interação com outras ciências que possam contribuir com a análise, como antropologia, sociologia e linguística.

É importante destacar ainda uma preocupação da primeira geração dos *Annales*, que se torna proveitosa nesse estudo, como destaca Burke (1997, p. 32): “[...] não reduzir atitudes e valores espirituais a meras expressões de transformações na economia ou na sociedade”.

Entendem-se também como válidos e proveitosos alguns conceitos da Escola Italiana que pensa a religião como produto de um contexto, de uma cultura e, ao mesmo tempo, transformadora desse contexto e dessa cultura.

Assume-se ainda a proposta da Escola Italiana de se trabalhar com filologia, entendendo os termos de determinada religião dentro de seu contexto e, ao mesmo tempo, entender as trocas culturais entre as diversas civilizações, que dão origem a novas culturas, para se analisar o contexto romano do primeiro século.

O estudo da religião romana tem também suas especificidades. Segundo Scheid (2003, p.5-6), a religião romana foi vista durante o século XIX como uma

religião decadente. Estudos como o de Mommsen reforçaram isto. Segundo Scheid: “alguns, como Mommsen, utilizaram a história da religião romana para ridicularizar sacerdotes e superstições, e responder a influência da Igreja Católica na Alemanha, outros vêem isso como um estágio na progressiva ascensão do Cristianismo ⁴⁷” (2003, p.6).

Outro problema na análise da religião romana no século XIX é a tendência em contrastar cultos “originais”, ou ainda separar também a religião dos romanos da religião dos gregos (SCHEID, 2003, p.6). Na realidade, pouco se sabe sobre os primeiros cultos que fizeram parte da religiosidade romana, por isso esses conceitos seriam uma ‘invenção’ moderna.

Nesse sentido, Scheid alerta para não se ter uma visão romântica, relacionada à ideia de decadência da religião ou ainda de culturas ‘puras’. Sobre os cultos aqui tratados, o autor faz a seguinte afirmação:

Nesse contexto, a incorporação em Roma de certas divindades que originariamente são da Grécia e de áreas da Ásia Menor é sempre considerado um fato de central importância e ao mesmo tempo com características não-romanas. Tais cultos, chamados de maneira geral como ‘orientais’, são condenados de ter distorcido a ‘velha’ religião Romana e são conseqüentemente tratados como se eles tivessem formado uma categoria religiosa separada, os quais anunciavam a decadência dos Romanos (como no caso do culto de Cibele), ou o advento do cristianismo (no caso dos egípcios Ísis, ou persas Mithra) ⁴⁸(2003, p.8).

Atentando, portanto, para esses problemas metodológicos apresentados parte-se agora para a apresentação das fontes no segundo capítulo.

⁴⁷ “[...] some, like Mommsen himself, using the history of Roman religion to ridicule priests and superstitions and to counter the influence of the Catholic Church in Germany, others seeing it as a stage in the progressive ascent to Christianity”.

⁴⁸ “In this context, the incorporation into Rome of certain deities who originated in Greek areas of Asia Minor is always considered a fact of central importance and at the same time a ‘non-Roman’ feature. Such cults, known in general as ‘oriental’, are condemned as having distorted the ‘old’ Roman religion and are consequently treated as if they formed a quite separate religious category, which heralded either the decadence of the Romans (as in the case of the cult of Cybele), or the advent of Christianity (in the case of Egyptian Isis, or Persian Mithras)”.

CAPÍTULO II: A Literatura Romana e a História Religiosa do Primeiro e Segundo Séculos d.C: Petrônio e Marcial

A construção do conhecimento histórico tem sido feita por meio de várias fontes de pesquisa. A proposta, neste caso, é tratar de duas fontes literárias da Antiguidade produzidas em Roma.

A variedade de fontes que o historiador pode utilizar para seu estudo é imensa. Afirma Bloch: “A diversidade de testemunhos históricos é quase infinita. Tudo que o homem diz ou escreve, tudo que fabrica, tudo que toca pode e deve informar sobre ele”(2001, p.79).

Cada historiador define o tipo de fonte a ser trabalhada e, a partir dela, buscar o entendimento do período estudado. No caso específico da pesquisa aqui proposta, relacionada à religião, poderia-se imaginar a princípio que as fontes deveriam estar ligadas diretamente ao tema, ou seja, que fossem teologias ou tratados religiosos, entretanto não é o que ocorre.

Nesse sentido, Bloch afirma que esse é um dos paradoxos do ofício de historiador. Segundo ele:

Seria uma grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documentos, específico para tal emprego. Quanto mais a pesquisa, ao contrário, se esforça por atingir os fatos profundos, menos lhe é permitido esperar a luz a não ser dos raios convergentes de testemunhos muito diversos em sua natureza (2001, p.80).

Cada um dos tipos de fontes requer cuidados específicos. Neste caso, é necessário pensar as contribuições que a Literatura traz para os estudos na área de História. Para analisar as fontes é necessário pensar quais as relações existentes entre a Literatura e a Sociedade. Segundo Wellek e Warren:

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 (197-, p.113).

A literatura permite, portanto, com os cuidados metodológicos necessários, 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 e uma tentativa de explicação de uma maneira de viver, nesse caso, na Roma Antiga.

A proposta é então ter como pressuposto que a literatura guarda representatividade histórica e que, por meio dela, pode-se pesquisar um determinado período. Dessa forma, as obras de Petrônio e Marcial, se problematizadas, podem ser consideradas representativas da sociedade romana do Principado.

Assim como afirma Silva,

A busca de historicidade em testemunhos literários no estudo da Antiguidade, para além de uma carência de fontes revela que estes testemunhos não são somente produtos da imaginação e ficção mas que, também, carregam em si, indícios que permitem a reconstrução de aspectos culturais de uma dada sociedade, tornando-se assim, importantes instrumentos de análise e compreensão social (2001, p.33).

É preciso dedicar um olhar diferenciado para o discurso literário. A esse respeito Cardoso afirma:

não podemos considerar os textos literários como documentos totalmente válidos para o conhecimento de um contexto social, muito embora eles sejam produtos desse contexto. A obra literária espelha a sociedade, apresentando todos os defeitos e sofrendo todas as limitações próprias dos espelhos: deforma-a inexoravelmente, e reduz-lhe as dimensões a um plano único (CARDOSO, 2003, p. 264).

Portanto, o trabalho de análise histórica tem por função problematizar a fonte e encontrar aspectos da sociedade em que foi criada. Há ainda que atentar para certos

limites dessa análise já propostos por Eco⁴⁹.

É preciso atentar para uma sociologia do autor da fonte como explicam Wellek e Warren (197-, p.115-123), todo escritor é um membro da sociedade e pode ser estudado como um ente social. Além da origem social do autor, é preciso levar em conta que ele se coloca, frequentemente, a serviço de outros grupos sociais, diferentes do seu, dos quais depende. Neste ponto, há que lembrar ainda que o escritor, além de ser influenciado pela sociedade, também a influencia.

De forma geral, De Certeau afirma: “O estudo histórico entende os textos (e todo tipo de documentos) como indícios de sistemas de ação e em uma relação necessária de todo produto à sua produção. Ele visa essencialmente precisar a articulação de um dizer sobre um fazer” (DE CERTEAU, 2005, p.53)⁵⁰.

O *Satyricon* de Petrônio e os *Epigramas* de Marcial são algumas das fontes expressivas que restaram do período antigo em questão. Entendem-se essas fontes, portanto, como produções que podem contribuir para a procura de indícios daquele período.

Pensando a partir do paradigma indiciário proposto por Ginzburg, as obras de Petrônio e Marcial trazem indícios, ou seja, restos muitíssimos significativos (BOUTIER e JULIA, 1998, p. 48) de uma sociedade, ou ainda, um contexto mais amplo.

Para Ginzburg, os “[...] signos culturalmente determinados são involuntários e levam ao encontro da individualidade de quem o produziu. Ora, então, é a individualidade do objeto que o historiador procura captar e, encontrando-a, tem acesso a um todo ou ‘realidade profunda’ (cultura) que não é acessível à comprovação

49 Ver ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997

50 “L’étude historique saisit les textes (et toute sorte de documents) comme les indices de systèmes d’action et dans un rapport nécessaire de tout produit à sa production. Elle vise essentiellement à préciser l’articulation d’un dire sur un faire”.

empírica” (GINZBURG *apud* CARDOSO JR., 2007, p.15).

O que caracteriza o saber indiciário, segundo Ginzburg é ter “[...] a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimental diretamente” (GINZBURG, 1991, p.152). Para o autor há sinais, indícios, que permitem decifrar a realidade (1991, p.177).

Para análise das fontes propriamente ditas é necessário apresentar um conceito que contribui para um exame mais preciso. Além dos pressupostos já citados e da contribuição da História Religiosa pode-se destacar também a contribuição de alguns conceitos da História Cultural.

Uma alternativa de análise para se estudar as sociedades antigas supõe o conceito de “representação” de Chartier.

Pensando na constituição de uma história mais subjetiva, ligada à ideia de discursos, têm-se as três modalidades de relação com o mundo social, segundo Chartier.

O autor afirma:

[...] de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais "representantes" (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (CHARTIER, 1991, p.183).

Entende-se, portanto, a literatura como uma representação do real, com dimensões ideológicas, ou seja, como um discurso.

Como afirma Gilvan Ventura Silva (2004, p.14), o conceito de representação supera conceitos como ideologia e imaginário social, pois tenta resolver a antiga dicotomia entre a objetividade das estruturas e a subjetividade das concepções e visões de mundo.

Em vista dos pressupostos colocados acima, apresentar-se-ão as duas fontes utilizadas nesta pesquisa, suas características, seus problemas e uma análise inicial dos problemas na fonte.

1. *O Satyricon de Petrônio*

O livro *Satyricon* tem sido amplamente abordado por estudiosos de várias áreas. É certo que existem inúmeras dificuldades, tais como a autoria e constituição⁵¹, no entanto, o romance escrito por Petrônio traz muitas informações da sociedade romana em meados do primeiro século.

Inicialmente é útil resumir brevemente o livro. Os personagens do romance são três jovens: Encólpio, Ascilto e Gitão. Encólpio é o narrador do livro. No começo do romance tem dois companheiros Ascilto e Gitão. Os três personagens aparecem em cenas em lugares variados. No início, aparecem num debate no pórtico e depois num albergue onde sofrem com os caprichos de uma sacerdotisa priápica e outras celebrantes do culto que declaram que o trio invadiu um templo onde estavam acontecendo rituais em honra a Priapo, o que seria proibido.

Mais adiante há um episódio famoso intitulado o banquete de Trimalquião, bastante explorado pela historiografia. Nessa parte do romance, os personagens são convidados a participar de um grande banquete na casa do liberto, Trimalquião. Inúmeras pesquisas, brasileiras inclusive, desenvolveram-se a partir desse episódio. Várias ordens sociais aparecem juntas nesse banquete.

A seguir no romance, Ascilto deixa o trio. Quem entra no livro nesse momento é um velho poeta chamado Eumolpo. Esse poeta participa de um episódio no

⁵¹ Dificuldades estas que serão explicadas a seguir.

qual declama um grande poema chamado *A Guerra Civil*, que faz alusão ao épico *A Guerra Civil* de Lucano (AQUATI, 2008, p.172).

Então, os personagens aparecem posteriormente na cidade de Crotona onde o narrador conhece uma jovem e linda mulher chamada Circe e tenta com ela relacionar-se. Porém, Encólpio é, segundo o próprio narrador, perseguido pelo deus do falo, Priapo, não conseguindo, por isso, ter relação sexual com a bela Circe.

O narrador encontra então outra sacerdotisa priápica, de nome Enotéia, que promete restabelecer sua virilidade. Depois de várias tentativas empreendidas pela sacerdotisa, o personagem não tem nenhuma melhora.

Os personagens tentam enriquecer na cidade de Crotona e forjam um plano que dá certo. Ficam ricos; no entanto, após descobertos pelo povo, Eumolpo é morto e Encólpio e Gitão fogem.

1.1 Considerações sobre a fonte

Primeiramente, é necessário considerar algumas discussões sobre a fonte: seu gênero, sua datação, autoria, tema e constituição da obra. Tais discussões são complexas e extensas, pois é quase impossível chegar a conclusões acabadas acerca de uma obra tão discutida como é o *Satyricon*. Como afirma Fav ersani (1995, p.14), a única coisa que se pode dizer com certeza sobre a fonte é que se trata de uma obra polêmica.

1.1.1 A respeito do gênero

Pode-se dizer que o *Satyricon*, escrito por Petrônio em meados do primeiro

século d.C, é considerado por vários estudiosos o primeiro romance da humanidade.

Como lembram Martin e Gaillard (1995, p.71) essas obras que hoje chamamos “romances” não tinham essa denominação no latim. No século IV, contam Martin e Gaillard, Macróbio já havia constatado que obras como as de Petrônio e Apuleio constituíam um tipo específico, não redutível a nenhuma outra forma ou gênero (1995, p.72).

Martin e Gaillard definem o romance em sua forma mais corrente como “uma obra de imaginação (o que a distingue da história), constituído por uma narração (o que a distingue do teatro), que corresponde a uma leitura de longa duração (o que a distingue do conto ou da novela) e se escreve, se não unicamente, em sua maior parte em prosa (o que a distingue da epopeia). Nenhum outro gênero literário possui todas essas características”⁵² (MARTIN e GAILLARD, 1995, p.71-2).

Callebat chama a atenção para o fato das obras de Petrônio e Apuleio serem sincréticas, pois guardam em sua composição vários gêneros. Segundo o autor:

Sem dúvida é possível encontrar, no *Satyricon* e no *Asno de Ouro* as marcas da influência de diferentes gêneros e formas literárias (ou populares) da antiguidade: contos orais, narração de aventura e de viagem, [...] ficções narrativas gregas, narrações mitológicas, a epopéia. Sem dúvida também nossa leitura de Petrônio e Apuleio foi retroativamente enriquecida pela comparação estabelecida com os romances modernos (desde Cervantes até Eliot, Joyce, Dos Passos ou Kundera). Livrement construídos, todavia a partir de gêneros e de formas literárias distintas o *Satyricon* e o *Asno de Ouro* compõem uma linguagem narrativa original fundada, mesmo nas suas variações, sobre características comuns essenciais⁵³ (CALLEBAT, 1998, p.32).

52 “[...] une œuvre d'imagination (ce que le distingue de l'histoire), constituée par un récit (ce que le distingue du théâtre) correspondant à une lecture d'assez longue durée (ce que le distingue du conte ou de la nouvelle) et écrit, sinon uniquement, du moins principalement en prose (ce que le distingue de l'épopée); aucun autre genre littéraire ne possède ensemble ces quatre caractéristiques”.

53 “Sans doute est-il possible de retrouver, dans les *Satyricon* et dans l'*Âne d'or* les marques d'influence de différents genres et formes littéraires (ou populaires) de l'antiquité: contes oraux, récits d'aventure et de voyage [...] fictions narratives grecques, récits mythologiques, épopée même. Sans doute aussi notre lecture de Pétrone et d'Apulée a-t-elle été rétroactivement enrichie par les confrontations établies avec les romanciers modernes (depuis Cervantès jusqu'à Eliot, Joyce, Dos Passos ou Kundera). Librement construits cependant à partir de genres et de formes littéraires distincts [...] dans le *Satyricon* et l'*Âne d'or* composent un langage narratif original fondé, dans ses variations mêmes, sur des caractéristiques communes essentielles”.

Bakhtin, historiador da literatura e filólogo, agrupa a obra de Petrônio e a de Apuleio afirmando que esses primeiros romances se utilizam de um tipo específico de relação entre tempo e espaço no interior da narrativa, o que ele chama de cronotopo. Segundo Bakhtin, seria o cronotopo que determinaria o gênero literário. A série temporal nesse romance seria diferenciada. O texto apresentaria apenas momentos excepcionais da vida humana, o romance não transcorre num tempo biográfico (1988, p.238). O tempo é de aventuras, de acontecimentos excepcionais e fora do comum, determinados pelo acaso.

1.1.2 Datação e autoria

A datação da obra é algo complexo. Gonçalves (1996, p.50) apresenta o período no qual essas problemáticas foram grandemente discutidas: o século XVII. Os intelectuais, nesse século, pensavam desde a datação até a organização da obra e muitas foram as conclusões. De maneira geral, constatou-se que haveria um intervalo de três séculos nos quais a obra poderia ser inserida, a partir dos mais diversos argumentos. No entanto, hoje, a maioria dos estudiosos concorda que a obra foi escrita no século I, mais precisamente sob o governo de Nero.

Esse argumento é aceitável por inúmeras referências encontradas em Petrônio e citadas pelos autores. Gonçalves (1996, p.48-49) cita algumas delas: referência à Apeles (artista da época de Calígula), alusão ao *edictum de flatu* (concedido por Cláudio), à anedota do vidro inquebrável (do tempo de Tibério), ao cantor Menécrates (apreciado por Nero), ao costume dos escravos perfumarem e limparem os pés dos comensais (introduzido na época de Nero), determinados nomes de gladiadores os quais aparecem em um vaso pertencente à época de Nero.

Faversani (1995, p. 22-23), além dessas evidências, busca argumentos linguísticos e trata também das discussões presentes na obra: todas elas frutos de temas recorrentes no século I. Como exemplo: sobre a decadência da retórica, sobre as artes liberais.

Sobre o autor, a polêmica é também muito grande. No entanto, é praticamente consenso que seja Petrônio, *Arbiter Elegantiae*, o mesmo citado por Tácito, que fez parte do círculo de Nero. A esse respeito Ernout (1950, p.VII), um dos maiores estudiosos do romance, afirma o seguinte: “a hipótese mais verossímil e a mais geralmente adotada é aquela que o assimila ao personagem cônsul, contemporâneo e familiar de Nero”⁵⁴. Ou seja, aquele citado por Tácito (Ann. XVI, 18-19).

1.1.3 Tema e constituição do livro

Um dos pontos que se devem destacar a respeito desse livro é o fato de que, como afirma Ernout, “nós estamos longe de possuir a obra inteira de Petrônio” (1950, p,XIII). O que nos chegou foi uma pequena parte de um livro que provavelmente deve ter sido bem maior. É impossível fixar as dimensões e os conteúdos primitivos, segundo Ernout (1950, p.XIV). O texto que chegou até os dias de hoje é constituído por inúmeras passagens que foram organizadas e ordenadas por estudiosos, que visavam reconstituir uma ordem original do texto.

Durante os vários períodos históricos, muitas possíveis interpolações podem ter sido feitas ao texto original, a maioria delas foi descoberta em estudos posteriores. Por isso, a organização e a ordem que se conhece hoje é resultado de muitos anos de esforço de inúmeros estudiosos.

54 “ L'hypothèse la plus vraisemblable et la plus généralement adoptée est celle qui l'assimile au personnage consulaire, contemporain et familier de Néron [...]”.

Vale ressaltar as edições utilizadas nesta pesquisa. São elas: a de Alfred Ernout (Belles Lettres), que mostra um bom nível de confiabilidade, e as edições brasileiras mais recentes, pode-se citar a tradução de Aquati (2008). O esforço dos linguistas brasileiros em traduzir a obra do latim para o português levando em conta os aspectos históricos tem sido bastante considerável. Além da tradução de Aquati há também a de Bianchet (2004).

Sobre o tema do romance, Ernout acredita ser difícil determiná-lo e entender o laço que une os diversos episódios. O autor problematiza: o tema seria a cólera de Priapo com Encólpio? Esse motivo permitiria explicar algumas cenas nas quais os heróis aparecem como vítimas piedosas do deus do Helesponto, o restante não pode se acomodar com esta hipótese, - sem falar das partes perdidas das quais nada podemos dizer. Ou será que Petrônio quis fazer uma paródia dos romances de amor gregos? (ERNOUT, 1950, p. XIV- XV). Enfim, são várias as explicações possíveis.

Bakhtin acredita que o motivo das aventuras dos personagens está na cólera do deus Priapo. Esse motivo parodiaria as causas primeiras da *Odisséia* e da *Eneida*. (1988, p.211).

Satyricon gera ainda outras discussões. Faversoni (1995, p.33-34) afirma que o estilo da obra seria um “realismo petroniano”. Citando outros autores, ele organiza a discussão em duas vertentes: alguns autores que “propõem que a obra de Petrônio constitui retrato fiel de aspectos da realidade neroniana, e aqueles que tendem a tratá-la como caricaturização cômica de parcela desta realidade”.

Faversoni (1995, p.34-38) acredita que “Petrônio tomou a realidade como fontes de motivos para criar sua trama”. No *Satyricon* há uma realidade comicizada e parcializada por meio da ironia, e Petrônio tem muitos recursos, como identifica Faversoni, para construir seu discurso. Entre esses recursos ele identifica: o realismo, a

reductio ad absurdum e a penetração psicológica.

O primeiro elemento diz respeito ao fato do autor retratar situações reais vividas. A *reductio ad absurdum* é um elemento que exagera os componentes da realidade a níveis máximos, e, no último recurso, Fav ersani afirma que Petrônio fez com que seus personagens se descrevessem por eles mesmos, quando ele expõe determinada linguagem, seus valores e juízos.

É necessário, portanto, para o estudo desta fonte, como de qualquer outra, uma clara ideia de que há uma representação da realidade, e não ela própria.

2. Os Epigramas de Marcial

Os mais de mil e quinhentos epigramas de Marcial foram organizados em 15 livros. Os temas são variados e tratam do cotidiano da vida em Roma. Pouco explorado pela historiografia brasileira, Marcial é uma fonte que pode ser utilizada em estudos diversos, desde estudos como esse, a respeito da religião, passando pela sociedade e os vários tipos humanos que a compõem.

Finalmente, Marcial é um “caleidoscópio vivo da Roma de seu tempo” como afirma Paratore (1983, p.708). Pela ótica de um *cliens* da Roma antiga tem-se uma representação bastante viva e colorida do Principado romano.

Como o próprio autor afirma no epigrama 4 do livro X (2004, p.24):

Tu, que lês Édipos ou um Tiestes tenebroso,
Cólquidas e Cilas, que lês tu senão desvários?
[...]
Que prazer tiras dos vãos fingimentos de um mísero papel?
Lê isto, de que a vida pode dizer: 'É meu.'
Nem Centauros, nem Górgonas e Harpias aqui
encontrarás: a minha página tem sabor a homem.
[...]

Alguns aspectos da fonte devem ser discutidos, tais como datação, autoria,

temas e gênero para que se consiga analisar a fonte de maneira mais precisa.

2.1 Autoria e datação

Marco Valério Marcial nasceu em 39 ou 40 d.C na região da Espanha, em Bilbilis, e chegou a Roma por volta do ano 60, pois nesse período a cidade atraía muitas pessoas em busca de melhor expectativa de vida. Foi com esse autor irreverente que o epigrama atingiu seu apogeu, segundo Martin e Gaillard (1995, p.407).

Segundo Dezotti (1990, p. 27), “a obra de Marcial nos chegou volumosa, ordenada e praticamente inteira. São mais de 1500 epigramas distribuídos em 15 livros dispostos em ordem cronológica, bastando para isso que se anteponham aos livros de I a XII, os livros XIII e XIV”.

Porém, só no ano 80 com a inauguração do Anfiteatro Flávio⁵⁵ e com o oferecimento dos Jogos nesse espaço é que Marcial escreve o livro intitulado *Liber de spectaculis*. Nesse livro ele trata sobre Jogos realizados no Anfiteatro e de Tito, imperador que havia proporcionado cem dias de intensa movimentação em Roma. Com isso, Tito acabou recompensando-o com algumas honras na cidade e Marcial adquiriu uma parte de sua fama.

Depois de mais alguns anos (quatro ou cinco), Marcial viria a publicar os *Xenia e Apophoreta*, livros que hoje são enumerados como XIII e XIV, nos quais descreviam-se os presentes trocados durante as *Saturnalia*, festa em honra a Saturno realizada de 17 a 23 de dezembro.

O estatuto social de Marcial na Roma Antiga era o de *cliens* e devia obrigações aos poderosos para sua sobrevivência. Seus rendimentos não eram

⁵⁵ Anfiteatro Flaviano que a partir da Idade Média fica mais conhecido como Coliseu.

suficientes e, para sobreviver, dependia de diversos favores de seus *patroni*. Por isso, uma forte característica nos epigramas é a adulação que rende aos poderosos.

Toda manhã recolhia a *sportula*, quantia destinada aos *cliens* pelos *patroni*. Para seu sustento, pede apoio a vários poderosos da sociedade romana, dentre os quais destacam-se: Arrúncio Estela, Plínio o Jovem, Juvenal, Quintiliano e Frontino.

Depois dos *Xenia e Apophoreta* publica seus outros livros. Os livros I e II foram publicados em 86, o III no fim de 87, o IV em 89 e o V em 90. No ano de 91 publicou o livro VI, em dezembro de 92 o VII, o VIII em dezembro de 94, o IX na primavera de 95.

O livro X foi publicado ainda em 95, o livro XI em 96 e o XII de outubro de 101 a outubro de 102, quando o autor já havia voltado para sua terra natal, em Bilbilis⁵⁶.

Não se sabe exatamente o ano da morte do poeta; alguns autores afirmam que o epigramatista morreu por volta de 103 ou 104. Um ponto importante a ser destacado é que Marcial, como alerta Izaac, tinha em vista as leituras públicas (1930, p.VI). No tempo de Marcial, a moda eram decididamente os epigramas (1930, p.VII).

Marcial gostava de falar em seus epigramas de sua terra natal, numa espécie de nostalgia, e lembrando que no fim de sua vida ele regressou à sua terra. “[...] Depois da ascensão de Trajano, ele não era mais bem visto pelas pessoas influentes: os tempos estavam mudados, e ele tinha louvado demais antigamente Domiciano e Regulo”⁵⁷ (IZAAC, 1930, p.XIV).

2.2 Temas

⁵⁶ As datas de publicação de cada um dos livros seguem a indicação de SULLIVAN (SULLIVAN *apud* CESILA, 2002, p.32).

⁵⁷ “[...] depuis l’accession au pouvoir de Trajan, il ne devait plus être bien en cour : les temps étaient changés, et il avait trop loué jadis Domitien et Regulus”.

Marcial escrevia sobre inúmeros temas. Registrava várias categorias, tipos humanos e seus comportamentos: bebedores, gulosos, avarentos, hipócritas, homossexuais, delatores, mulheres de todos os tipos, adúlteros, entre outros. Falava de tudo e de todos (BIAZZOTO, 1993, p. 117).

Segundo Izaac, não há obra em que a sociedade contemporânea se reflita tanto quanto a obra de Marcial. O autor afirma: “[...] ele seguramente não estava errado quando declarava que Roma inteira poderia se reconhecer e se contemplar em seu livro [...]”⁵⁸ (IZAAC, 1930, p.XVII).

O epigramatista comenta como afirma Biazoto (1993, p.47-48), “[...] situações aparentemente incômodas, mas que revelam o conhecimento da intimidade e da personalidade das pessoas retratadas, o que as tornava acessíveis ao público e, por conseguinte, conhecidas”.

Assim Dezotti (1990, p.32) define a escrita de Marcial:

Atento observador da vida cotidiana, extraordinário cronista dos acontecimentos miúdos, Marcial faz desfilar, quer nas invectivas, quer nas descrições de cenas pitorescas, os tipos humanos, os sucessos, os vícios e as virtudes que compunham a vida social na Roma de seu tempo. A vida e o homem: eis o tema que sua poesia promete.

Em seus poemas critica os vícios e não as pessoas (CESILA, 2002, p.32). Alguns exemplos de temas tratados por Marcial em seus epigramas encontram-se a seguir. Primeiramente, um tema bastante recorrente em Marcial é o próprio epigrama, suas funções metalinguísticas, e as possíveis críticas que eles poderiam vir a sofrer (MARCIAL, 2000-01, p.56):

Há bons, alguns medíocres, na sua maior parte são maus
os versos que aqui lê: não é de outro modo, Avito, que se faz um livro.

Outro assunto presente em Marcial são os poderosos. Marcial geralmente adula os poderosos dos quais depende, devido à sua condição de *cliens*. No epigrama

⁵⁸ “[...] Il n’avait assurément pas tort, quand il déclarait que Rome pouvait tout entière se reconnaître et se contempler dans son livre [...]”.

que segue Marcial adula o imperador (MARCIAL, 2000-01, p.56):

Prazeres, César, e diversões e brincadeiras de leões
Foi o que nós vimos – até isso a arena te oferece-,
Sempre que, apanhada, aos brandos dentes escapava
E, errante, corria pelas fauces escancaradas, uma lebre.
Como pode um leão voraz poupar a sua presa?
Mas diz-se que o leão é teu: portanto pode.

Discorre sobre as condutas das pessoas. No poema seguinte fala da homossexualidade passiva de Letiliano, causa de suas hemorróidas (MARCIAL, 2000-01, p.76):

Quando eu disse ‘fícus’, tu riste como se fosse uma barbaridade,
E mandas-me dizer, Letiliano, ‘fícos’.
Chamarei ‘fícus’ aos que sabemos que nascem na árvore,
Chamarei ‘fícos’, Letiliano, aos que tens no traseiro.

Já em outro epigrama critica Lésbia por ser uma matrona exibicionista e desavergonhada (MARCIAL, 2000-01, p.62-63):

Sem guardas, Lésbia, e sempre de portas abertas,
Tu fornica e não ocultas as tuas escapadelas
E deleita-te mais o observador do que o amante;
Não te dão gozo os prazeres se alguma coisa escondem.
Uma prostituta afasta os curiosos com a cortina e a chave,
E poucas fendas se vêem no bordel de Submémio.
Ao menos aprende com o pudor de Quíone ou de Ias:
Até essas putas reles se ocultam nos túmulos.
Acaso dura demais te parece esta censura?
Proíbo-te de seres surpreendida, Lésbia, não de seres fodida.

No epigrama abaixo Marcial critica Fescênia, acusando-a de bêbada (MARCIAL, 2000-01, p.84). Os romanos que abusam da bebida tornam-se tema recorrente nos epigramas.

Para não tresandares, Fescênia, ao vinho de ontem,
Fartas-te de mastigar pastilhas de Cosmo.
Este pequeno almoço limpa os dentes, mas em nada obsta,
quando o arroto brota do fundo do sorvedouro.
E então? Não é mais forte a mistura de fedor e perfume
e, redobrada, não vai mais longe a exalação do hálito?
Já são de sobra conhecidos os truques, e os ardis desmascarados:
deixa-te disso e sê simplesmente bêbada.

Em alguns epigramas, Marcial critica a mesquinhez das pessoas

(MARCIAL, 2000-01, p.88-89):

Ainda não tinhas sequer dois milhões,
Mas tão pródigo e generoso
E tão opulento eras Caleno, que todos
Os maigos te desejavam dez milhões.
Ouviu um deus os votos e as nossas súplicas;
E no espaço, julgo eu, de sete calendas,
Quatro mortes te deram aquela soma,
E tu, como se te não fossem deixados,
Mas roubados dez milhões, tornaste-te,
Infeliz, num tal unhas-de-fome,
Que os banquetes mais faustosos,
Que ofereces, uma vez em todo o ano,
Os preparas com a mesquinhez de uma moeda negra
E nós, os teus sete velhos amigos,
Te custamos meia libra de chumbo.
Que havemos de augurar digno de tal proceder?
Desejamos-te cem milhões, Caleno.
Se esta sorte te tocar, tu à fome hás-de morrer.

Os nomes usados por Marcial em seus epigramas são bastante significativos. Há a utilização de nomes reais que correspondiam a pessoas que realmente existiram. Porém, como defende Izaac (1930, p.XVIII), os nomes fictícios prevalecem.

Segundo Izaac (1930, p.XVIII), os nomes fictícios representam um tipo determinado, como por exemplo, *Fidentius* representa um plagiário e *Selius* um tipo ‘parasita’. O epigramatista utiliza ainda nomes do passado histórico que certamente eram representativos, que simbolicamente expressavam categorias vivas. Nesse caso, pode-se citar como exemplo três deles: César, Augusto e Nero, todos empregados segundo Izaac (1930, p.XIX) “[...] para significar grandes personagens que subordinam sempre a justiça aos seus caprichos”⁵⁹.

Há outros nomes que representam ainda certos meio sociais que ele mostra. Por exemplo, Thais, Lésbia e Lálage são nomes destinados à mulheres cortesãs (IZAAC, 1930, p.XIX).

Há também vários poemas nos quais Marcial tece comentários acerca da religião romana e dos cultos estrangeiros e são exatamente esses que serão usados como

⁵⁹ “ [...] employés pour signifier ces grands personnages qui subordonnent toujours la justice à leurs caprices”.

fonte neste estudo. Por meio do discurso desse *cliens*, objetiva-se encontrar novos elementos para o estudo das religiões orientais em Roma e suas influências sobre a sociedade e cultura.

2.3 Sobre o gênero epigramático

Inicialmente pode-se dizer que “epigrama” significa inscrição. E era essa sua função inicial, servia de inscrição em túmulos para que os passantes parassem para lê-los e observá-los. Nessas inscrições descrevia-se como o indivíduo havia morrido, entre outras informações, e a principal característica dessas inscrições era a brevidade.

Posteriormente transformado em um gênero da poesia o epigrama adquiriu outras características e seus temas se ampliaram.

Segundo Martin e Gaillard (1995, p.404), o metro utilizado nesses poemas era frequentemente o dístico elegíaco, talvez em razão de suas origens funerárias. A segunda característica era evidentemente a brevidade. A terceira característica é o “público do epigrama”, que é a interpelação do passante, do viajante cuja atenção é atraída.

Em Roma, há dois escritores que se destacaram no gênero. O primeiro deles é Catulo no primeiro século a.C.; o segundo, Marcial, autor do primeiro e início do segundo século d.C.

Porém, Martin e Gaillard afirmam que Marcial é o epigramatista por excelência, o mestre do gênero. Resumem a doutrina de Marcial do gênero em cinco pontos (1995, p.407).

O primeiro ponto seria a brevidade, segundo Martin e Gaillard (Idem, p.407), as obras grandes desencorajam o leitor. O epigrama seria também um poema

alegre em contraste com a austeridade da epopeia. Outro ponto destacado pelos autores é o fato de o epigrama ser um tipo de “saturnais literárias”, ou seja, no período da festa das Saturnais, em dezembro, havia um certo abandono das convenções sociais e isso favorecia a leitura dos epigramas. O quarto ponto é que o epigrama fazia pouco caso de coisas como decência e respeitabilidade, particularmente no que se refere à vida sexual. O último ponto trata de uma perspectiva quase jornalística do epigrama, aproximando-se da sátira, porém mantendo uma diferença fundamental entre ambos: o epigrama não tem nenhuma ambição filosófica ou moralizante.

Não há nos epigramas a *indignatio* -intenção moralizante- que há por exemplo nas sátiras de Juvenal. Segundo Izaac (1930, p.XXI), os vícios da sociedade de seu tempo não o inspiram nenhuma indignação.

Uma característica de destaque dos epigramas de Marcial é ser a crítica não mais dirigida contra pessoas específicas, mas contra tipos. Segundo Dezotti:

[...] velhas que se esforçam por dissimular a idade com banhos, cabelos postiços, com tinturas, com dentes comprados; ricos extremamente avarentos, oradores e gramáticos analfabetos, que cometem todos os barbarismos e solecismos; poetas e pintores que 'assassinam' com suas obras; médicos que, em vez de curar, matam; oculistas que cegam até as estátuas; maridos enganados ou complacentes (DEZOTTI, 1990, p. 65).

A maioria dos epigramas de Marcial é satírico; nesses epigramas há uma particularidade destacada por Dezotti, um traço fundamental e inovador de Marcial. Explica Dezotti: “em vez de diluir a graça ou agudeza por toda a peça, Marcial a reserva caprichosamente para o último verso ou até para a última palavra”(1990, p.34).

As características citadas são apenas alguns comentários acerca do gênero utilizado por Marcial, pois o estudo do gênero epigramático é bem mais amplo e complexo; elencaram-se apenas alguns pontos que se julgaram necessários para a análise da fonte.

2.4 Traduções

No estudo que aqui se apresenta, utilizou-se duas traduções. A primeira delas é de H.J. Izaac dividida em dois tomos. O primeiro contempla dos livros I ao VII. E o segundo tomo tem dois volumes, sendo que o primeiro é constituído dos livros de VIII ao XII e o segundo os livros XIII e XIV. Essa tradução francesa traz também o texto em latim correspondente a cada epigrama.

A outra tradução é portuguesa e os epigramas citados referem-se a essa edição. A tradução é de três docentes da Universidade de Coimbra, são eles Delfim Ferreira Leão (Livro dos Espetáculos, livro IV, VII, XI e XIII), José Luís Brandão (livros I, II, VI, IX e XII) e Paulo Sérgio Ferreira (livros III, V, VIII, X e XIV). As introduções e notas são de Cristina de Souza Pimentel.

É válido observar que por se tratarem de poemas a tradução se torna algo ainda mais complicado. Manter o sentido original e os jogos de palavras usados pelo autor no original em latim é um desafio muito grande para os tradutores. Como este não é um trabalho de tradução, escolheu-se apresentar a tradução existente em português e quando necessário mostrar o termo correspondente em latim.

CAPÍTULO III- As práticas religiosas representadas por Petrônio e Marcial

Este capítulo apresenta as discussões dos problemas na fonte. Serão tratados os cultos de Priapo, Cibele e Átis e Ísis e Osíris nas fontes, e os grupos que possivelmente participavam desses cultos na cidade de Roma no primeiro e início do segundo século.

Por fim, é preciso pensar esses cultos representados nas fontes no contexto das mudanças culturais e sociais apresentadas no capítulo I, ou seja, inseridos naquela realidade de pluralidade e diversidade já descrita.

É possível que a visão de Petrônio não se resuma exclusivamente a *urbs* ainda que seja esse o espaço determinado para a análise. Petrônio pode ter representado em sua narrativa outros lugares do Império naquele período, não se restringindo à cidade de Roma, mas também pode ser entendido como fonte para explicar o microcosmo que significou a cidade de Roma.

As fontes escolhidas, pensadas em conjunto, trarão aos estudos um panorama que se inicia em meados do primeiro século, mais especificamente sob o governo de Nero, época em que Petrônio provavelmente escreveu. Em seguida, Marcial e seus epigramas nos dão uma visão da cidade nas décadas posteriores. Morando desde a década de 60 na cidade de Roma, o poeta começa a escrever na década de 80, e termina sua produção nos primeiros anos do segundo século.

Diante disso, o estudo concluirá qual o estatuto desses cultos orientais da metade do primeiro século até início do segundo a partir das fontes escolhidas. Em seguida, a proposta é trazer à tona quais grupos sociais estavam envolvidos com essas novas formas de religiosidade presentes em Roma.

1. O culto priápico em Roma no século I: uma leitura a partir do episódio de Quartila e Enotéia em Petrônio

No romance de Petrônio há dois episódios nos quais aparecem rituais e honras ao deus Priapo. No entanto, não é apenas uma citação isolada a esse deus. Sabe-se que o deus fálico foi descrito em várias outras fontes e que há inclusive coleções de poemas chamados Priapeia - Grega e Latina - que tem como assunto central o deus.

Priapo foi descrito não apenas na literatura, muitas imagens do deus foram produzidas no Império Romano. Derivadas não apenas na crença do deus do Helesponto, mas também, de todas aquelas divindades antigas de Roma (*Tutunus Mutunus, fascinus*, etc) que tinham caráter fálico.

Petrônio, por sua vez, descreve em duas cenas do romance os rituais ao deus Priapo.

Neste momento, trata-se especificamente de um dos episódios centrais das discussões desta pesquisa: o episódio de Quartila. Seguindo a divisão de capítulos da tradução de Ernout (1950), no capítulo XVI iniciam-se as aventuras do trio com a sacerdotisa do culto priápico. Uma mulher que se dizia escrava de Quartila, chamada Psique, entra no quarto onde estava o trio e afirma que eles atralharam um sacrifício.

Logo em seguida, entra Quartila, a sacerdotisa. Ela afirma que o trio cometeu um crime terrível, mas que ela não está lá para se vingar.

No início de sua fala, a sacerdotisa, entre outras frases, diz o seguinte: “Além disso, a nossa terra está tão atulhada com a abundância de divindades que é mais fácil encontrar um deus do que um homem” (PETRÔNIO, 2008, p.30). Diz aos personagens que buscava ali o remédio para sua febre terçã e que tinha medo que os segredos de Priapo fossem revelados por eles.

O narrador relata o seguinte:

Meio confuso pela piedade e pelo medo ao mesmo tempo, mandei-a ficar tranquila e que tivesse segura de tudo quanto pedia. Eu não divulgaria os seus segredos sagrados. Além disso, se o deus lhe revelasse algum remédio para a terçã, nós ajudaríamos a divina providência mesmo correndo riscos (PETRÔNIO, 2008, p.31)

Encólpio, o narrador, descreve que nesse momento Quartila mudou totalmente de ânimo e os jovens ficaram assustados com o riso dela.

Contrariando as informações que se tem sobre as práticas da religião romana, no capítulo XX parece iniciar-se uma espécie de “ritual”. A escrava Psique e uma moça começaram a excitar os jovens. Havia uma espécie de “poção” – *medicamentum* (doses de “segurelha” ou “satírio”) que foi dada a Encolpio.

De acordo com Aquati (2008, p.34), há uma mudança de local: sai-se do albergue e os rituais continuam em outro lugar. Em seguida, uma “bicha enfeitada com um manto cor púrpura” entrou e logo depois, Quartila, “segurando uma verga de baleia e, também com as roupas erguidas até a cintura, mandou libertar os desgraçados” (PETRÔNIO, 2008, p.35).

Alguns atletas entraram e massagearam os jovens com um óleo. Depois os protagonistas foram conduzidos a um quarto próximo onde havia camas e foram servidos com vários pratos e beberam muito vinho, numa espécie de banquete. Em seguida todos dormiram, mas foram interrompidos por Quartila a qual advertiu que o culto em honra a Priapo deveria ser feito.

Quando todos já estavam acordados, entra uma “bicha”⁶⁰ (*cinaedus*) e começa a molestar Encólpio. Este pede a Quartila a “taça especial”⁶¹ que lhe fora prometida. Então, a sacerdotisa afirma que a taça é a própria “bicha” (*cinaedus*).

⁶⁰ De acordo com a tradução de Cláudio Aquati (2008).

⁶¹ Seguindo a indicação de Aquati, o termo usado nesse caso é “*embasicoetam*”, palavra grega que quer dizer taça e pederasta ao mesmo tempo (2008, p.37).

No capítulo XXV, Quartila resolve que aquela era uma bela ocasião para Paníquis, uma menina de sete anos, perder sua virgindade. Encólpio ficou assustado em razão da idade da menina. Quartila discordou com a seguinte frase:

-Ora!- disse Quartila- Ela é menor do que eu era quando recebi um homem pela primeira vez? Que Juno me castigue, se eu me lembro de ter sido virgem um dia. Pois eu nem tinha aprendido a falar, fui corrompida por garotos da minha idade e, a seguir, com o passar os anos, entreguei-me a rapazes mais velhos, até esta idade a que cheguei. Acho mesmo que nasceu daí aquele provérbio, como se diz, pode aguentar um touro quem tiver aguentado um bezerro (PETRÔNIO, 2008, p.39).

Depois de preparado o leito nupcial, a menina foi para o quarto com Gitão. Quartila beijou Encólpio e eles passam juntos o restante da noite.

O outro episódio traz a sacerdotisa priápica chamada Enotéia. Antes do início desse episódio, o narrador tem um longo diálogo com o seu membro, já que sua virilidade o tinha abandonado quando ele pretendia relacionar-se com Circe.

Já no capítulo CXXXIII, Encólpio suplica à divindade, no caso Priapo, que devolva sua virilidade e promete-lhe prestar algumas homenagens depois que isso acontecesse, promete à divindade algumas práticas votivas. Diz o narrador:

Ó companheiro das Ninfas e de Baco,/ tu que a bela Dione fez deus das ricas florestas,/ a quem se submetem a ilustre Lesbos e a verde Tassos,/ tu que Lídia dos sete rios adora/ -ela que ergue um templo na tua Hipepa querida:/ tu vens aqui, ó tutor de Baco e volúpia das Driades,/ acolhe minhas tímidas preces./ Não venho banhado em triste sangue,/ não ergui, inimigo ímpio, a destra contra os templos,/ mas um crime eu cometi, pobre e sem recursos, arruinado;/ não com o corpo todo, porém./ Réu menor é aquele que erra desprovido de recursos./ Por esta súplica, eu te imploro, tira a culpa de minha consciência/ e perdoa um erro menor;/ e ao sorrir para mim a hora da fortuna, não sem honradez,/ baluarte serei de tua dignidade./ Ó, Sagrado, irá aos teus altares um bode, maioral do rebanho,/ irão aos altares um animal de chifres e, vítima aleitada ainda,/ a cria de uma porca estridente./ Nas páteras espumará o vinho da safra e,/ embriagada, a juventude dará três voltas triunfantes em torno do templo (PETRÔNIO, 2008, p.198).

Seguindo a ordem do episódio, no momento em que Encólpio suplica ao deus, a velha Proselenos chega e conduz o rapaz ao encontro da sacerdotisa de Priapo,

Enotéia.

Os capítulos a seguir se concretizam num ambiente – o templo da sacerdotisa- descrito por Encólpio como sujo, nojento e velho. Nesse lugar, a sacerdotisa utiliza muitos produtos para a prometida cura de Encólpio que iria efetuar.

Depois de beijar Encólpio, Enotéia parece começar uma espécie de ritual:

Enotéia colocou uma velha mesa no meio do altar, cobriu-a de brasas vivas e consertou com resina quente uma vasilha já gasta pelo tempo. Então tornou a fincar na parede marcada pelo fumo um prego em que estivera pendurada a vasilha de madeira, e que viera junto quando ela a puxara. Em seguida, envolta num avental quadrado, pôs um enorme caldeirão no fogo e, ao mesmo tempo, com um gancho, tirou do armário que usava para guardar carne um saco no qual ficava a fava para o consumo, e uma velhíssima cabeça de porco, cortada por mil talhos. Então soltou o laço do saco, espalhou parte dos feijões sobre a mesa e mandou-me escolher com esmero (PETRÔNIO, 2008, p.201).

O sacrifício é interrompido e a velha sacerdotisa sai em busca de fogo pela vizinhança. Enquanto Enotéia procura o fogo, Encólpio comete um “crime terrível”: mata um ganso que estava na porta desse templo. Ao descobrir tal ato, a sacerdotisa fica furiosa com Encólpio, pois aqueles, segundo ela, eram gansos de Priapo.

Mas, uma das partes mais surpreendentes do episódio é quando Encólpio oferece moedas de ouro pela perda dos gansos e a velha mostra-se bastante satisfeita:

[...] Eis aí duas peças de ouro: com ela vocês poderiam comprar não só gansos, mas também deuses.

Assim que viu as moedas, Enotéia disse:

-Esquece, rapaz, estou preocupada por tua causa: isso é uma prova de amor, não de maldade. Assim, daremos um jeito de ninguém saber. Você apenas peça aos deuses que eles perdoem o que você fez (PETRÔNIO, 2008,

p.205).

A seguir tem-se um poema no qual há a ideia de que o dinheiro pode inúmeras coisas ou quase tudo. E o ritual continua: a sacerdotisa faz uma previsão do futuro de Encólpio. Enotéia e Proselenos bebem muito vinho puro e as torturas sexuais são iniciadas.

Levando-se em consideração a fonte acima citada há muitos pontos que se referem à imagem que Petrônio cria das sacerdotisas priápicas, das suas fraquezas e exageros. Há partes também que apresentam elementos para o estudo dos rituais descritos como atos em honra ao deus fálico e também sobre as ordens sociais que estavam ligadas a essa divindade.

1.1 As sacerdotisas

Em primeiro lugar, Petrônio representa as sacerdotisas de forma intrigante para o leitor dos dias atuais. Sabe-se que o sacerdócio em Roma era predominantemente masculino. As mulheres tinham papéis religiosos muito específicos. Pode-se dizer que eram indispensáveis, como no caso das vestais, com regras rígidas a serem cumpridas e virtudes próprias do seu estatuto. E as outras mulheres que exerciam papéis religiosos eram preferencialmente matronas (SCHEID,1990, p.493) .

O estatuto das mulheres em Roma era um tanto quanto rígido. Siqueira (1999), analisando a mulher a partir da visão cristã paulina no século I, sugere que as mulheres viviam sob regras rígidas e que ficavam restritas ao universo da casa. Afirma que o século I, assim como os outros antes dele, foi marcado por uma visão predominantemente centrada na figura masculina.

Basílio (1997) que também escreveu sobre as mulheres a partir das cartas privadas, cartas públicas e do panegírico de Trajano e de Plínio o Jovem, no Alto Império Romano, apresenta o cotidiano das mulheres. A autora acredita que a mulher não se esconde atrás do marido; se essa imagem é passada, é porque, do ponto de vista político-jurídico, a sociedade romana é uma sociedade de homens. E que, da passagem do século I para o II, existiram mudanças nas práticas sociais que se podem perceber na

forma direta e indireta dos comportamentos individuais e coletivos.

As sacerdotisas priápicas representadas por Petrônio apresentam-se basicamente destituídas de virtudes, desregradas. Quartila, por exemplo, mostra, por meio de um discurso direto, seu descontrole. Sobre essa personagem Aquati (1997, p.173) afirma: “o comportamento de Quartila denuncia que ela pretende mostrar-se desequilibrada, ou antes, estudadamente desequilibrada [...]”. Ela tem, por exemplo, inúmeras alterações de humor. Aquati identifica vários tipos de riso na personagem (1997, p.173-174).

Considerando-se a perspectiva do autor acima citado, Quartila é uma personagem grotesca. Os garotos são objetos de seus desígnios e a sacerdotisa teria caráter violento e autoritário (AQUATI, 1997, p.172).

Essa forma de caracterização feita pelo autor da sacerdotisa em questão contraria totalmente a ideia de sacerdotisa que participava dos cultos públicos, da religião baseada no *mos maiorum*.

No episódio de Quartila os jovens sofrem castigos sexuais de todas as formas, o autor representa uma sacerdotisa com características de uma mulher promíscua para a cultura romana.

A sacerdotisa priápica, na descrição de Petrônio, é uma pervertida sexualmente. Ela afirma aos jovens que precisa de seus favores, pois tem febre terçã e, mais adiante, excita-se com uma verga de baleia observando relações alheias.

Considerando-se a análise de Panayotakis, o elemento teatral é um traço fundamental no *Satyricon* que tem de ser levado em conta na análise das personagens. Segundo esse autor, há grandes similaridades entre a composição literária de Petrônio e uma peça teatral burlesca obscena. Sobre Quartila o autor diz:

[...] Eu irei concentrar principalmente no talento artístico de Quartilla, como ele é expressado através de gestos e expressões faciais e além das técnicas

teatrais convencionais as quais ela empregava a fim de atingir uma impressão mais forte em suas vítimas e forçá-las a tolerar os seus desejos⁶² (PANAYOTAKIS, 1994, p.321).

A segunda sacerdotisa descrita, Enotéia, é também uma figura bastante complexa. Sobre o episódio que tem como personagem essa sacerdotisa, Aquati afirma (1997, p.356):

parece claro que, para Petrônio, esse cenário nada sofisticado merece também uma longa descrição. Seus elementos – poder-se-ia dizer desqualificados [...] – em profusão, figuram desordenadamente, com claros índices de imundice, e contrastam, por um lado, com os objetivos primeiros da presença de Encolpio naquele antro, isto é, recompor suas faculdades amorosas, [...] e, por outro lado, os próprios poderes de que se dizia possuidora Enotéia.

Nesse sentido, pode-se afirmar que esses elementos, desqualificados por Encólpio, não têm nenhuma relação com as cerimônias públicas de matança ritual, em que se fazia uso de uma faca sacrificial, entre outros materiais específicos e valorizados. Portanto, esse cenário criado por Petrônio, opõe-se radicalmente aos sacrifícios públicos feitos à porta dos templos pelos sacerdotes oficiais.

O sacrifício é atrapalhado e a velha sacerdotisa sai em busca de fogo pela vizinhança. É importante dizer que na religião oficial era permitida a execução de sacrifícios por algumas mulheres, porém, não sacrifícios sangrentos.

Enotéia passa uma imagem que chega a ser patética. Há, como afirma Aquati (1997, p.357), uma espécie de rebaixamento da sacerdotisa. No início dos capítulos nos quais Enotéia é apresentada ela se considera extremamente poderosa, e, no entanto, no meio de seus procedimentos religiosos ela tropeça, o que é cômico.

Talvez o mais revelador acerca da imagem que Petrônio cria de Enotéia está no capítulo sobre a morte dos gansos, no qual ela facilmente aceita as moedas em troca

62 “I will concentrate mainly on the visual aspect of Quartilla's histrionic talent, as it is expressed through gestures and facial expressions, and on further conventional theatrical techniques which she employed in order to strike a stronger impression on her victims and force them to indulge her wishes”.

da morte do ganso sagrado de Priapo, ou seja, foi facilmente corrompida, demonstrando não possuir várias virtudes necessárias ao cargo que ocupa. Esse episódio, assim como o de Quartila, parece demonstrar certa desqualificação das pessoas às quais a religião, ou melhor, o culto de Priapo está submetido.

Sobre a idade de Quartila, nada foi dito, no entanto, Enotéia é descrita como uma velha. Como afirma Scheid (1990, p.489), mulheres de baixa condição econômica, entre elas as viúvas, idosas, divorciadas, não tinham papel religioso valorizado. O autor afirma que quanto mais uma mulher era marginalizada e não estava sob autoridade de um pai ou marido, mais ela buscava outras expressões religiosas, o que pode ser o caso da sacerdotisa descrita. Isso inverte as concepções de autores mais tradicionais que escrevem sobre a total submissão das mulheres aos homens.

Um ponto que distingue Quartila da segunda sacerdotisa é o seguinte: observa-se que ao contrário da reação que Encolpio tem ao se encontrar com Enotéia, quando se vê sob o jugo de Quartila, Encolpio fica assustado e demonstra uma certa ‘inferioridade’ em relação à mulher no decorrer do episódio.

Quartila mostra ser uma mulher com mais poderes do que Enotéia. Durante o episódio, os jovens não riem dela como chega a fazer Encolpio no episódio de Enotéia, pelo contrário, eles demonstram certo medo das atitudes que se mostravam cada vez mais ‘descontroladas’.

A sacerdotisa Quartila tem outro ponto de diferenciação em relação à Enotéia; ela tem uma escrava, chamada Psique, que executa todos os seus caprichos. Isso demonstra uma diferenciação social que Quartila tem em relação à Enotéia, ou seja, pode ser de uma ordem social mais abastada do que Enotéia.

A leitura de seu episódio traz a impressão de que Quartila domina, enquanto Enotéia, é o alvo do riso por vários motivos, principalmente pela ausência de poderes

que dizia carregar consigo.

Para se entender o lugar social ocupado por essas mulheres, é importante citar outras fontes que possam trazer algum outro elemento a respeito das sacerdotisas priápicas.

Algumas fontes afirmam que Priapo era venerado por várias mulheres sem informar especificamente que tipo de mulheres. Oliva Neto examina algumas destas fontes.

Há uma referência que diz que Priapo era venerado por prostitutas e proxenetas. Trata-se de um texto anônimo que está em *Historia de Apolônio*. O texto está citado integralmente abaixo:

Entrementes, os piratas que raptaram Társia chegaram à cidade de Mitilene; Társia é desembarcada e com outras escravas é posta à venda. Ao vê-la, um proxeneta, chamado Leonino, muitíssimo ávido e opulento, começou a disputa para comprá-la, dizendo não querer ‘nem outro homem, nem outra mulher’. E um nobre daquela cidade, chamado Atenágoras, percebendo que a jovem era de estirpe, instruída e belíssima, ofereceu dez sestércios de ouro. O proxeneta diz: ‘eu darei 20’. Atenágoras ofereceu 30, o proxeneta dá 40, Atenágoras ofereceu 50, o proxeneta dá 60, Atenágoras ofereceu 70, o proxeneta dá 80, Atenágoras ofereceu 90, o proxeneta dá 100 no ato, dizendo: ‘se alguém der mais, cobrirei com dez sestércios de ouro’. Atenágoras diz [consigo]: ‘se eu quiser competir com esse proxeneta, para comprar uma, terei que vender várias, mas deixarei que a compre e, assim que ele a instalar no prostíbulo, entrarei primeiro e tirarei a virgindade dela a baixo preço, e será como se a tivesse comprado’. A jovem é entregue ao proxeneta, o dinheiro é contado, ele a leva ao prostíbulo, a introduz no saguão, onde havia um Priapo de ouro, engastado de pedras preciosas, e lhe diz: ‘Társia, venera um deus potentíssimo’. A jovem pergunta: ‘senhor, então és de Lâmpsaco?’. O proxeneta diz: ‘por quê?’. A jovem responde: ‘porque os cidadãos de Lâmpsaco cultuam Priapo’. Ao que o proxeneta replica: ‘ignoras, infeliz, que vieste parar na casa de um proxenetæ, ainda por cima, avarento?’. A jovem, ouvindo isto, tremeu com todo o corpo e, prostrada a seus pés, disse: ‘tem piedade senhor, preserva minha virgindade! E, peço, não queiras prostituir este corpo a título tão torpe’. Responde-lhe o proxeneta: ‘levanta-te, infeliz, não sabes que para torturadores e cafetões nada valem pedidos e lágrimas?’ E chamando seu auxiliar, disse-lhe: ‘Amianto, prepara com esmero o quarto onde está Briseida e escreve o seguinte aviso: QUEM QUISE DEFLORAR TÁRSIA PAGARÁ MEIA LIBRA DE OURO. DEPOIS, POR UMA MOEDA DE OURO ESTARÁ ABERTA AO POVO. E o auxiliar fez como mandara o proxeneta (OLIVA NETO, 2006, p.72-73).

É necessário levar em consideração que essa fonte não é latina e também não corresponde exatamente ao período estudado. Porém, vários poemas da Priapeia Latina

- conjunto de poemas, a maioria deles de gênero epigramático que tem como tema o deus Priapo - referem que mulheres, tais como as dançarinas, cultuavam esse deus com rituais de características votivas. Em alguns poemas, nos quais Priapo “fala”, ele pede que se afastem as matronas, pois aqueles epigramas não eram dedicados a elas.

Os poemas transcritos a seguir fazem parte da Priapeia Latina, ou seja, o conjunto de poemas que têm como matéria o deus Priapo e seus poderes. Oliva Neto conclui o seguinte a respeito da datação destes poemas depois de descrever hipóteses de vários autores: “Tudo somado e muito subtraído, conclui-se seja mais provável a Priapeia Latina ter sido composta por vários autores entre o fim do século I a.C e o fim do século I d.C” (OLIVA NETO, 2006, p.96).

Trata-se de poemas que tem uma grande proximidade temporal com as obras de Petrônio e Marcial, portanto, pretende-se usá-los pra discutir alguns pontos a respeito dos cultos priápicos.

A maioria dos poemas da Priapeia que trata de alguma prática votiva, ou ainda, do culto propriamente dito, tem como personagens mulheres de ordens menos favorecidas da sociedade, principalmente prostitutas. O primeiro deles é um poema de caráter votivo no qual Lálage, nome que, segundo Oliva Neto, na poesia latina, geralmente designa mulher de virtude considerada duvidosa, dedica ao deus desenhos obscenos, com várias posições de atos sexuais:

Lálage ao duro deus desenhos dá
obscenos, retirados aos livrinhos
de Elefântida e pede que tu tentes
dar movimentos às cenas lá pintadas (OLIVA NETO, 2006, p.211).

No poema a seguir, mais uma vez, as votantes são prostitutas:

Ao culto ao deus lascivo uma menina
que não custava muito foi levada,
pr'a toda ser de todos em comum.
Quantos homens pegou numa só noite,
tantas picas de vime te dedica (OLIVA NETO, 2006, p. 225)

Há ainda outros dois poemas que fazem referência aos seguidores do deus

Priapo:

Primeira entre as meninas de Subura, creio,
Teletusa deixou aquela vida.
Pura, envolve em teu pênis coroas douradas:
as putas o reputam deus supremo (OLIVA NETO, 2006, p.227)

Do poema acima talvez seja importante mencionar dois esclarecimentos do tradutor: um deles é que Subura era um bairro de Roma frequentado por prostitutas e clientes e ainda que Teletusa era um nome geralmente usado na poesia latina para prostitutas.

Por que me dais, putinhas, torto olhar? Meu pau
não se ergue duro nas virilhas! Morto
agora jaz, inútil lenho; vai, porém,
ser útil, se lhe derdes vossos templos (OLIVA NETO, 2006, p.245)

No poema acima há uma inversão, pois é Priapo que pede às prostitutas uma oferenda.

Por fim, o poema abaixo também trata de oferendas votivas oferecidas por prostitutas ao deus fálico.

Quíntia, no Grande Circo, é as delícias do povo.
Douta em mexer as nádegas que ondulam,
a Priapo dá címbalos, crótalos – arma
do prazer – mais os tímpanos que agita.
Em troca – pede – agrade sempre e mais ao público
e sejam duros quais do deus seus paus (OLIVA NETO, 2006, p.221)

Percebe-se, portanto, que se outros grupos sociais cultuavam o deus Priapo, não se conseguirá saber; sabe-se apenas que as repetidas personagens que aparecem fazendo votos ao deus são de ordens mais baixas da sociedade.

Quartila, a sacerdotisa retratada por Petrônio, não fala explicitamente a respeito do lugar social que ocupa, porém, as práticas que Petrônio delega a ela propositalmente, evidenciam um caráter promíscuo, que não faria jus a uma mulher dos

grupos sociais mais altos. Petrónio, com muito cuidado, quis representá-la como uma mulher que não teria as virtudes necessárias de uma posição social de destaque.

Talvez algumas das mulheres que seguiam Priapo fossem da aristocracia, porém o que o autor pode ter querido demonstrar é que realmente o culto em questão não era ‘digno’ de uma mulher das posições mais altas. Petrónio deixa explícito, em sua linguagem e descrição, a posição do grupo do qual faz parte, ou seja, a aristocracia. De alguma forma, tal culto era reprovado pelas mais altas ordens, ou ainda, não necessariamente o culto, mas as pessoas responsáveis por ele na cidade. Nesse caso, o autor representa simbolicamente um grupo ou uma posição, ele define o culto priápico como distante da realidade vivida nos cultos públicos do *mos maiorum* e como algo destinado aos grupos mais baixos da sociedade e, por sua vez, desvalorizante. Porém, é importante destacar que o autor utiliza um recurso de escrita já citado que seria o *reductio ad absurdum*, ou seja, ele exagera os componentes da realidade, elementos que existiam na prática e na obra de Petrónio, ganham uma pintura especial e exagerada.

Há uma identidade social defendida pelo discurso de Petrónio. Trata-se de um escritor que demonstra pertencer aos grupos mais altos, à aristocracia romana, e exagera características e comportamentos rituais que podem ter existido na realidade, que os leva ao extremo. Escreve Aquati (1997, p.170):

Penso que o objeto de Petrónio não seja mostrar-se a favor ou contra a religiosidade propriamente dita, mas apontar aqueles que se apropriam dela arrogando-se o direito de intermediários entre o ser humano e a divindade. Não se mostra moralista, mas pragmático, exibindo uma mistura de aspectos que a religiosidade não é capaz de conter.

1.2 Os rituais

Sobre as ações ocorridas durante o episódio pode-se analisar ainda alguns outros aspectos. Dentre eles: a questão da sexualidade, ou seja, das ‘orgias’

apresentadas, das drogas presentes, das formas de adivinhação e ainda do casamento da jovem Paníquis.

1.2.1 A questão da sexualidade e da violência no culto priápico

Sobre a sexualidade nos cultos de mistério Burkert afirma: “não há dúvida que a sexualidade desempenhava um papel proeminente nos mistérios” (1991, p. 114). Acredita-se ser válido pensar, portanto na sexualidade como “um meio de se chegar a alguma experiência extraordinária, e não um fim em si mesma” (BURKERT, 1991, p.117).

Nos dois episódios estudados do *Satyricon*, a sexualidade aparece de forma insistente. Os rituais priápicos, na representação de Petrônio, são constituídos de ações sexuais. Nesse sentido, para a análise desses rituais é interessante ter em vista, como explica Burkert (1991, p.115), que “é o simbolismo, e não as orgias ‘reais’ que dá molde às formas rituais mais duradouras”. Assim, entende-se que os rituais que envolviam práticas sexuais não eram tão comuns, já o simbolismo que envolve essas práticas era constante nos rituais priápicos. Petrônio teria então parodiado rituais que existiam simbolicamente envolvendo o falo, a representação do deus, e os transformado em episódios de literatura para divertir a ordem que fazia parte, a aristocracia.

Há algumas partes que isso ocorre. No episódio de Quartila, Encólpio e seus amigos são submetidos a alguns “castigos” sexuais depois que ela inicia o que chama de “o culto noturno em honra a Priapo”. De início tem-se a “bicha” (*cinaedus*) que entra na cena, no capítulo XXIII, e após recitar alguns versos começa a se esfregar em Encolpio e depois em Ascilto. Segundo Encolpio: “Logo que recitou seus versos, ela me babou com um beijo que era a maior imundície. Depois veio para cima de meu leito e despiu-

me com toda a força, apesar de minha relutância. Ela ficou durante muito tempo sobre as minhas partes, parecia um moinho. Foi totalmente em vão.” (PETRÔNIO, 2008, p.37) A seguir a “bicha” mudou de alvo, foi em direção a Ascilto: “[...] depois de passar para o meu companheiro, esfolou-o com a bunda e com seus beijos”.

O outro episódio estudado, o da sacerdotisa Enotéia, é constituído também de rituais priápicos claramente desqualificados pelo autor e possui ainda em sua composição algumas cenas sexuais, ou mais que isso, algo que poderíamos chamar de violência sexual.

Antes mesmo do encontro de Encolpio com a segunda sacerdotisa, a velha Proselenos, já na casa da sacerdotisa, no capítulo CXXXIV, empurra o narrador em cima da cama e inicia-se um castigo:

Arrancou uma vara da porta e, sem qualquer reação da minha parte, maltratou-me de novo. E se ao primeiro golpe, por ter se quebrado, a vara não fizesse com que a mulher diminuísse o ímpeto do castigo, talvez até os meus braços e a minha cabeça ela quebrasse. Mas eu gemi principalmente por causa de uma masturbação e, com lágrimas brotando abundantemente, deitei sobre o travesseiro com a cabeça protegida pelo braço direito. (PETRÔNIO, 2008, p.200)

Da mesma forma, no fim do episódio, capítulo CXXXVIII, depois feitos vários rituais, a sacerdotisa Enotéia faz alguns que estão transcritos abaixo:

Enotéia sacou um falo de couro que untou com óleo e pimenta moída com semente de urtiga triturada. Devagar, começou a introduzir em meu ânus. Com esse molho, a cruelíssima velha depois espargiu minhas coxas. Misturou suco de mastruço com abrótnano e, com meu sexo todo borrifado, apanhou um maço de urtigas verdes e começou à lentamente a fustigar com a mão tudo aquilo que ficava abaixo do umbigo. (PETRÔNIO, 2008, p.206-207)

Dessa forma, é pertinente pensar no fator “violência” que parece estar presente nesses cultos. A esse respeito Burkert cita vários exemplos de utilização de violência em cultos de acordo com representações da literatura ou da arte, porém, esse autor afirma que as intenções dessas representações permanecem desconhecidas. Segundo ele: “[...] o simbolismo não exclui a prática ritual [...]. Uma vez mais, a arte

conseguiu se manter intencionalmente ambígua quanto ao que de fato ocorria nos mistérios” (BURKERT, 1991, p.114). Assim, não se consegue saber ao certo até que ponto Petrônio descreve possíveis rituais de purificação ou cria rituais que eram apenas simbólicos, não existiam na prática, e nem tinham o grau de violência demonstrado por Petrônio.

Outro ponto a ser destacado é que os cultos mistéricos eram constituídos de rituais de iniciação voluntários, o que não condiz com as representações que se tem no *Satyricon*, nas quais os jovens são forçados à iniciação.

1.2.2 A questão do uso de drogas nos rituais

A interpretação dos rituais do romance de Petrônio é bastante complexa, o distanciamento temporal e de costumes cria, a princípio, a sensação de incapacidade de conhecimento. Como afirma Burkert: “O fosso entre a pura observação e a experiência dos envolvidos nos trabalhos efetivos permanece intransponível. Quem poderá dizer em que consiste essa experiência, sem ter passado por dias e dias de jejuns, purificações, esgotamento, apreensão e agitação?” (1991, p.100). Os pesquisadores estão como bisbilhoteiros, ou ainda, estranhos no portão (BURKERT, 1991, p.100).

Outro ponto de discussão quando se trata dos cultos priápicos no *Satyricon* é a utilização de uma espécie de *medicamentum* também chamado *satyrii*. Entende-se, pelo transcorrer da cena, que se trata de uma bebida que é uma espécie de droga, antídoto ou remédio utilizado na cena. O trecho está transcrito a seguir (PETRÔNIO, 2008, p. 33-34):

Ascilto, vendo que a conversa já ia terminando, disse:
-O quê? E eu, não mereço beber?
A escrava, traída pelo meu sorriso, bateu palmas:
- Eu já te servi, moço; será que você tomou todo o remédio sozinho?

- Ah, é assim? – disse Quartila. – Encólpio bebeu o que havia de satírio?

É possível que se utilizasse substâncias para obter algum tipo de revelação nos cultos mistéricos, tal possibilidade não pode ser descartada, mesmo porque Burkert mostra o uso de várias substâncias em alguns outros cultos.

O caso dos ritos em honra à Baco é um exemplo, seus celebrantes tomavam o vinho, no caso de Deméter havia uma possível utilização de papoula. Nesse caso não se descarta a possibilidade do uso de algum antídoto no culto de Priapo.

1.2.3 Formas de adivinhação presentes no Satyricon

Os cultos vindos do oriente, tais como os que estão presentes nesse estudo, trouxeram a Roma novas práticas religiosas como a adivinhação. Dentre as várias formas de se praticar a adivinhação na *Urbs* no período imperial duas delas aparecem no *Satyricon*.

A primeira é uma visão onírica de Quartila durante o sono, e a segunda é uma prática denominada antropomancia feita por Enotéia, a segunda sacerdotisa priápica a aparecer no romance.

Segundo Montero (1988, p.159) “Tanto as transformações religiosas que se produziram durante o Império como a lenta abertura de Roma para as novas formas de adivinhação explicam que durante este período as adivinhas se propagaram com maior intensidade do que no passado pela península itálica”.

Um dado relevante nesse caso é sublinhado por Montero. O autor afirma que no período Imperial “[...] a figura da adivinha de origem latina ou itálica continuou sendo muito excepcional: as práticas adivinhatórias estiveram, fundamentalmente, em mãos das magas de origem estrangeira, geralmente gregas ou tessalinas” (Idem, p.160).

A partir daí, pode-se pensar o estatuto das mulheres retratadas por Petrónio como sacerdotisas.

A visão onírica tida por Quartila ocorre no capítulo XVII. A personagem afirma (PETRÔNIO, 2008, 30): “Eu mesma, naquela noite em que fui ultrajada, tive uns calafrios tão maléficos que temi até um acesso de febre terçã. Por isso, procurei o remédio no sono: recebi a recomendação de procurar vocês e aliviar o acesso da doença por meio de um pequeno cuidado que me foi revelado.”

Fugindo à adivinhação “romana” por excelência, baseada nos oráculos e nos arúspices, a adivinhação feminina, nesse caso a visão onírica feminina, ganhava alguma popularidade durante o Império.

Como afirma Montero (1988, p.228), “[...] os testemunhos literários e epigráficos sugerem que foram, sobretudo, divindades de caráter salutar – inclusive de origem grega a oriental – as que com maior frequência apareciam nas visões noturnas das mulheres e que prescreviam o remédio a seus males.”

Neste caso, Quartila poderia ser uma mulher de origem não-romana, com atributos adivinhatórios.

Na segunda sacerdotisa presente no romance, há também a cuidadosa representação de Petrónio de uma mulher que executava práticas mágicas⁶³. Dessa vez a sacerdotisa é responsável por uma prática chamada antropomancia.

Para discutir essa prática, Montero utiliza-se de vários exemplos literários, inclusive o da sacerdotisa Enotéia do *Satyricon*.

Trata-se de uma prática na qual se observava as entranhas de um cadáver, principalmente o fígado, para prever o futuro. A raiz dessa prática pode ser atribuída a

⁶³ É importante diferenciar aqui seguindo as explicações de Montero, a diferença entre uma prática adivinhatória e uma prática mágica. Apesar da linha entre as duas ser tênue, o autor destaca principalmente que a prática mágica é feita a fim de se obter algum resultado (MONTERO, 1988, p.183).

influências da aruspicina etrusco-romana e era muito arraigada principalmente em províncias orientais tais como Egito e Síria (MONTERO, 1988, p.183).

O narrador Encólpio, no capítulo CXXXVII descreve a prática mágica da sacerdotisa priápica: “Tendo aberto o peito do ganso, extraiu um fígado colossal, e por ele me predisse o futuro. Mais ainda, para que não sobrasse vestígio do meu crime, ela picou o ganso todo e o enfiou em espetos.” (PETRÔNIO, 2008, p.206)

1.2.4 O caso de Paníquis

No caso do ritual do qual fez parte a menina Paníquis, de sete anos, há algumas considerações a serem feitas. Sobre as iniciações infantis nos cultos de mistério da Antiguidade, Burkert afirma (1991, p.74-75):

É verdade que havia iniciações infantis; as crianças aparecem amiúde nos mistérios báquicos, e mesmo em Elêusis, a cada festa, iniciava-se uma “criança da casa”. Mas isso era uma honra ou uma providência especial tomada pelos pais interessados, e não um dever religioso ou moral. [...] A própria ideia de uma ‘educação infantil’ báquica, metróica ou mesmo isíaca se aproxima do ridículo. Mitra, por exemplo, sequer admitia mulheres; ele representava as associações masculinas, em oposição à vida familiar.

Pode-se concluir, portanto, que se trata de um certo exagero do autor presente na construção do episódio. Os cultos vindos de outras partes do Mediterrâneo algumas vezes tinham como parte de seus rituais a iniciação de crianças como destaca Burkert, porém, provavelmente não seria como foi retratado por Petrónio em seu romance.

O autor narra algo que pode ter sido comum em Roma, a iniciação de crianças, mas exagera na forma como retrata o ritual. Descreve um ritual de caráter sexual no qual a personagem principal é uma criança de sete anos.

Como propõe Veyne (1989, p.32):

Aos doze anos os destinos de meninos e meninas se separam, assim como os destinos dos ricos e dos pobres. [...] Cabe dizer que aos doze anos uma menina estava na idade núbil, que algumas eram dadas em casamento nessa tenra idade e que o casamento se consumava; em todo caso, aos catorze anos a menina era adulta.

Sobre o casamento de Paníquis ou a perda de sua virgindade, entende-se que a idade da menina é o “fator exagerado” de Petrônio. Assim como afirma Aquati (1997, p.184), para uma sociedade como a romana uma relação sexual aos sete anos não soa como “natural”. As meninas costumavam ser consideradas prontas para o casamento após a primeira menstruação.

Por outro lado, a cerimônia a que Paníquis foi submetida pode ter existido e era chamada *peruigilium*, segundo Aquati (1997, p.184). Tratava-se de uma cerimônia de defloração, em honra de Priapo, onde Gitão assume ritualmente o papel do deus.

Uma referência a esse ritual específico está também em Oliva Neto (2006, p.31), e é da autoria de Lactâncio, autor católico, que viveu entre os séculos III e IV d.C. Esse escritor diz o seguinte:

Cultua-se também [...] Tutino, sobre cujas partes pudendas as noivas se sentam, para que pareça que o deus seja o primeiro a colher a virgindade, e [ocorrem] mil outros portentos, de modo que a estes [os romanos], que julgaram tudo isso digno de culto, consideramos mais vãos do que os egípcios, que veneram algumas imagens monstruosas e ridículas.

Santo Agostinho, nos séculos IV e V, trata também do defloramento das virgens:

Nas festas de Líber, uma matrona honrada coroava as partes pudendas dos homens sob o olhar da multidão, em meio a qual coroando e suando, se há alguma vergonha na cara dos homens, talvez estivesse ali de pé também o marido. Nas festas de casamento ordenava-se que a recém-casada se sentasse sobre a haste de Priapo (OLIVA NETO, 2006, p.32).

Essas são algumas fontes que tratam desse ritual que parece estar presente em Petrônio. Mais uma vez o autor exagera os elementos da realidade a níveis máximos

para obter elementos como o riso, por exemplo. E talvez, mais que isso, gerando um certo estranhamento da aristocracia romana em relação ao culto priápico.

2. Os Epigramas de Marcial e as menções aos cultos orientais

No grande universo dos epigramas de Marcial, destacam-se apenas alguns deles nos quais o autor volta a sua atenção para as pessoas que, segundo ele, participavam dos cultos orientais.

A seguir tem-se os epigramas em que Marcial, de alguma forma, cita os deuses estudados. Há epigramas que contém pistas a partir das quais pode-se definir os celebrantes do culto e qual o estatuto dessas crenças em Roma no momento em que Marcial escreve.

2.1 Priapo

A seguir tem-se cada uma das menções de Marcial ao deus fálico e o comentário a respeito.

Livro III – epigrama 58 (2000, p.58) :

A quinta, Basso, do nosso amigo Faustino em Baías,
não se dispõe em murtais improditivos,
em plátanos viúvos e em buxais tosquiados;
não ocupa as vastas extensões de uma planura ingrata,
mas alegra-a o campo autêntico e selvoso.
Aqui se topa com a farta Ceres a cada canto
e muitas ânforas exalam o odor dos produtos outonais envelhecidos pelos
anos;
aqui, passados os novembros, já no limiar do inverno,
o podador hirsuto transporta as uvas tardias.
No fundo vale, muge os touros bravios
e o vitelo, de frente ainda inerte, anseia pela refrega.
Vagueia toda a turba da sórdida cortelha,
o ganso estrídulo e os variegados pavões
e a ave que deve o nome às penas vermelhas
e a perdiz pintalgada e as galinhas pedreses da Numídia
e os faisões dos ímpios Colcos;

soberbos galos cobrem as fêmeas de Rodes;
 ressoam os pombais com o bater de asas das pombas,
 arrulha de um lado o pombo-bravo, do outro, a rola cor de cera.
 Seguem o avental da caseira os porcos ávidos
 e o tenro cordeiro espera a mãe de gordas tetas.
 Os escravos da casa, de tez cor de leite, rodeiam uma agradável lareira
 e a frondosa ramagem flameja, nos dias de festa, diante dos Lares.
 O indolente despenseiro não empalidece em langoroso ócio,
 e nem o untado palestrita gasta o óleo,
 mas a rede matreira estende-se sobre os ávidos tordos,
 ou a linha trémula arrasta o peixe apanhado
 ou captura o gamo, enredado nas armadilhas.
 O horto produtivo exercita e alegra os escravos da cidade;
 e, sem pedagogo que lhas dê ordens, os jovens brincalhões,
 de cabelos compridos, alegam-se por obedecer ao quinteiro;
 e até o efeminado eunuco se compraz no trabalho.
 E o camponês não vem, de mãos vazias, saudar o patrão:
 um traz os claros méis com sua cera
 e um cone de queijo da boscosa Sásina;
 outro apresenta-te os arganazes sonolentos,
 este, o rebento a vagir da mãe peluda;
 o outro, capões obrigados a ignorar o amor.
 E os presentes das mães, em vime entrelaçado, te apresentam
 as alentadas moças, filhas de camponeses honrados.
 Findo o trabalho, convida-se o alegre vizinho;
 e nem uma mesa ávara guarda os alimentos para o dia seguinte,
 saciam-se todos até o escanção, de farto,
 não sabe o que é invejar o comensal já ébrio.
 Mas tu, nas abas da cidade, possuis ‘uma casa em que se passa’ uma fome
 elegante
 e de alta torre avista apenas os loureiros,
 em segurança, pois teu Priapo não teme o ladrão;
 e nutres o vinhateiro com o trigo da cidade
 e, no jeito dos ociosos, levas para a tua quinta, coberta de pinturas,
 legumes, ovos, frangos, frutos, queijo e vinho.
 Casa de campo é o que deve chamar-se a esta ou casa afastada da cidade?.

No epigrama transcrito acima temos dois nomes, Basso e Faustino. Basso, ao que tudo indica é um nome fictício e aparece em outros epigramas. Pelo que se pode compreender a partir da leitura dos outros epigramas, Basso seria um senhor, dono de terras. Porém, como referido no epigrama 47 do livro III⁶⁴, não aproveitava suas terras

⁶⁴Livro III, epigrama 47:

“Na porta da Capena, por onde chove em grossas gotas
 e onde o Almão lava o cutelo da Mãe frigia,
 onde viceja o recinto sagrado dos Horácios
 e onde o sol abrasa o templo de Hércules criança,
 Basso passava, Faustino, numa carroça cheia,
 a arrastar todos os produtos de um campo fecundo.
 Lá poderias ver as couves de flexíveis rebentos
 e duas espécies de alhos-porros e alfaces de grandes folhas,
 e acelgas, não inúteis a um intestino preguiçoso;
 lá poderias ver a argola pesada com gordos tordos

para o cultivo e nem para criar animais, trazia tudo o que precisava da cidade, atitude que Marcial de alguma forma censura.

Já no epigrama 76 também do livro III⁶⁵, o epigramatista trata novamente de Basso. Zomba dele afirmando que este homem só se interessa por mulheres velhas, não se excita com as moças.

No epigrama 23 do livro V⁶⁶, Marcial acusa Basso de ser efeminado pois vestia roupas cor de escarlata, comumente vestidas pelos efeminados, e tentava disfarçar seus costumes. O assunto se repete no epigrama 10 do livro VIII⁶⁷, porém com um agravante, acusa Basso de ter comprado lacernas de cor púrpura mas não as ter pago. No epigrama 100 do livro IX⁶⁸, Marcial define-se como *cliens* de Basso e ainda o acusa

e a lebre ferida pelo dente de um cão gaulês
e um porquinho de leite, ainda incapaz de comer favas.
E não caminhava ocioso à frente da carroça
o escravo bateador, antes transportava ovos na segurança do feno.
E Basso ia a caminho da cidade? Não, ia, isso sim, para o campo” (MARCIAL, 2000, p.145)

⁶⁵ Livro III, epigrama 76:
“Exitas-te com velhas; desprezas, Basso, as moças,
e não é beldade que te agrada, mas a moribunda.
Isto- pergunto eu- não é loucura, este não é um membro dementado?
Podes com Hécuba, não podes com Andrômaca!” (MARCIAL, 2000, p.157)

⁶⁶ Livro V, epigrama 23:
“Usaste, Basso, roupas da cor da erva,
enquanto andaram mudas as regras dos lugares nos teatros.
Depois que a diligência do complacente censor ordenou
que elas vigerassem de novo e que um autêntico cavaleiro escuta a Oceano,
não te exhibes senão com a veste embebida de escarlata
ou tingida de púrpura e assim julgas que levas os outros na cantiga.
Lacernas algumas valem, Basso, quatrocentos mil sestércios,
ou o meu caro Cordo, antes de qualquer um, obteria um cavalo” (MARCIAL, 2000, p.72)

⁶⁷ Livro VIII, epigrama 10:
“Basso comprou por dez mil sestércios lacernas tírias
das mais belas cores. um lucro de mão-cheia.
‘Tão barato as comprou?’ perguntarás. Longe disso: é que não as pagou” (MARCIAL, 2001, p.62)

⁶⁸ Livro IX, epigrama 100:
“Por três denários me convidas e de toga pela manhã,
a honrar o teu átrio, tu, Basso, me obrigas;
depois a colar-me ao teu lado, a ir à frente da liteira,
a visitar contigo mais ou menos dez viúvas.
Já está reles e velha do uso a minha togazeca:
mas não a compro, Basso, só com três denários” (MARCIAL, 2001, p.140)

de visitar viúvas a fim de caçar heranças. E, por fim, no epigrama 97 do livro XII⁶⁹, o autor afirma que Basso era casado e tinha uma esposa jovem, rica, sábia e casta mas que continuava a comprar rapazes com o dote da esposa.

Sobre o outro nome que aparece no epigrama, Faustino, parece ser um amigo de Marcial, escritor, abastado e culto, como mostra o epigrama 25 do livro I⁷⁰. Esse nome aparece ainda em vários epigramas, como se fosse um interlocutor de Marcial, tal como se pode perceber, por exemplo, no epigrama 32 do livro V⁷¹.

No epigrama da análise, Marcial, ao contrário, conversa com Basso, e tem como assunto as terras de Faustino. O epigramatista descreve tudo que Faustino cultivava ou cria em suas terras, diz ainda que todos trabalham com satisfação naquelas terras, até mesmo um ‘efeminado eunuco’. Elogia ainda, pois na casa de Faustino todos se fartam, não existe avareza, ao passo que, na casa de Basso se passa uma ‘fome elegante’.

Marcial critica Basso por não plantar nada em suas terras, trazer tudo da cidade. Isso se confirma quando se lê o epigrama 47 do livro III, que traz o mesmo

⁶⁹ Livro XII- epigrama 97

“Embora tenhas por esposa uma jovem tal
que um marido exigente a custo sonharia,
pela riqueza, nobreza, sabedoria, castidade,
estafas os rins, Basso, mas com jovens comados
que para ti compraste com o dote da esposa.
E, de regresso à dona, está tão decaído
esse teu vergalho por muitos milhares comprando,
que nem estimulando com palavras meigas
nem aos rogos da mão terna se digna levantar.
Ganha então vergonha ou vamos para justiça:
ele já não te pertence, Basso: tu vendeste-o” (MARCIAL, 2004, p.141)

⁷⁰ Livro I, epigrama 25

“Mostra enfim ao povo, Faustino, os teus escritos
e publica uma obra ornada de sapiente engenho,
que não a condene a cidadela cecrópia de Pandión,
nem calem ou desprezem os nossos anciãos.
Hesitas em acolher a fama que espera à tua porta
e envergonhas-te de receber o prémio dos teus trabalhos?
As páginas destinadas a viver depois ti, por mieo de ti a viver
comecem. Às cinzas a glória chega tarde” (MARCIAL, 2000, p.59)

⁷¹ Livro V, epigrama 32

“Um quadrante, ó Faustino, não deixou Crispo
em testamento à esposa. ‘A quem o deixou então?’ A si próprio” (MARCIAL, 2000, p.77)

assunto, só que no caso desse último o interlocutor é Faustino.

A análise deve ser feita considerando esses aspectos e especificamente analisando-se as citações aos deuses orientais em Roma no momento da escrita de Marcial.

Quando o epigramatista afirma: “teu Priapo não teme o ladrão”, Marcial refere-se a um aspecto de proteção do deus do Helesponto, a proteção aos jardins e plantações. Oliva Neto afirma:

Numa outra variante da fábula, evidencia-se que Priapo, presente, por meio de sua imagem, num ambiente agrário, detentor ali de função religiosa, era modelo para as plantas que lá deveriam crescer. Do benefício, de cunho mágico, que exerce sobre o crescimento vegetal desenvolve-se, em sentido inverso, outro atributo característico do deus, que é o poder apotropaico, ou seja, o poder de afastar qualquer malefício que prejudicasse as colheitas, fosse ele religioso ou profano (2006, p.20).

Neste caso, portanto, Marcial utiliza-se de um significado que deveria ser comum à sociedade em que vivia: pedir proteção do deus para as plantações e jardins, e por vezes, até mesmo ter uma figura do deus nesses ambientes, para propor que Basso nada plantava, suas terras eram improdutivas.

Não haveria ladrão em terras que nada tinham de atrativas. Esse poder do deus parece ser bastante difundido entre várias ordens sociais já que Marcial era lido publicamente e o sentido do riso se dá também por esse verso.

A seguir tem-se o epigrama 72 do livro VI:

Ladrão de rapinango assaz notório,
um cilício queria pilhar um jardim:
só que, Fabulo, no enorme jardim,
nada mais havia que o Priapo marmóreo.
Como não queria de mãos vazias voltar,
o cilício deitou a mão ao próprio Priapo. (MARCIAL, 2000, p. 127)

Nesse epigrama há Fabulo como interlocutor e o poema fala de um jardim no qual não havia nada para se roubar. No caso, o cilício teria roubado o próprio Priapo de mármore do jardim.

É preciso discutir o que significava ser um ‘cilício’. Esse dado tem sua importância para se gerar o sentido no epigrama a medida que se sabe que os cilícios eram habitantes da zona costeira meridional da península Anatólica e que, como alerta Izaac (1930, p.199), em Roma os cilícios eram famosos como ladrões e jardineiros.

Nesse caso, o deus protetor dos jardins ajuda a remeter ao ambiente em que trabalhava o cilício e ambiente no qual também possivelmente cometia seus furtos. Marcial se utiliza da ‘fama’ que os cilícios detinham em Roma para dar sentido no epigrama e, mais uma vez, deve ter se utilizado de símbolos recorrentes para ser facilmente entendido, ou seja, a fama dos cilícios e a rotineira existência de imagens de Priapo protegendo os jardins.

O epigrama seguinte é do livro VI, epigrama 73:

Não me fez a tosca foice de inculto camponês,
mas é do intendente a obra ilustre que aqui vês.
Do campo de Cere o mais rico agricultor
possui estas colinas, Hílaro, e, alegres, as encostas.
Vê que nem de pau pareço, com o meu rosto bem traçado;
nem é votada ao fogo a arma genital que empunho,
mas de cipreste eterno que morrerás jamais,
tenho um caralho duro, da mão de Fídias digno.
Vizinhos, vos aviso, venerai a São Priapo
e tratai de respeitar as duas vezes sete jeiras.(MARCIAL, 2000, p.127)

Esse epigrama traz alguns dados importantes. O eu poético é o próprio deus que fala sobre seu feitio, afirma ter sido produzido não por um inculto camponês mas por um *dispensatoris nobile*, ou seja, um superintendente ou administrador ilustre, esse seria Hílaro, que segundo Oliva Neto, é o proprietário cujo nome significa “alegre”, “feliz”. O nome, nesse caso, seria justificado pela riqueza do personagem (2006, p.308).

Marcial mostra por meio desse epigrama portanto que o deus estaria presente nas propriedades de terra dos mais abastados de Roma.

O epigrama que se segue é o 40 do livro VIII:

Priapo, guardião – não de um jardim
nem de videira fecunda, mas de um bosque ralo,
do qual nasceste e podes voltar a nascer –

afasta, eu te aconselho, as mãos rapaces
e a madeira para a lareira do senhor reserva:
se ela faltar... até tu próprio és lenha. (MARCIAL, 2000-01, p.74)

Nesse caso, há uma ameaça ao deus para que mantenha as plantações protegidas. Se isso não ocorresse o próprio deus serviria de lenha quando esta faltasse. Segundo Oliva Neto, a fala é provavelmente do capataz que transmite a ameaça do patrão (2006, p.309).

O epigrama abaixo é o 16 do livro VI:

Tu que cõa foice os machões amedrontas e co membro os maricas,
protege as poucas jeiras de um campo afastado.
Assim em teu vergel não entrem ladrões muito velhos,
só um moço ou bela moça de compridos cabelos. (MARCIAL, 2000-01, p. 107)

Esse epigrama tem um tom um pouco diferente. É uma espécie de ‘prece’ ao deus, com dimensão votiva, como alerta Oliva Neto (2006, p.308). Apesar de que nada é oferecido no voto, pede-se apenas que os invasores dos domínios do deus sejam jovens de cabelos compridos, para agradar o deus, e isso já seria o ‘pagamento’ recebido pelo deus.

Mais uma vez pede-se proteção do deus. Trata-se do epigrama 92 do livro X:

Márrio, cultor e companheiro de uma tranquila vida,
cidadão que enche de orgulho a antiga Atina,
a ti recomendo estes pinheiros gêmeos, honra
de um inculto bosque sagrado, e estas azinheiras dos Faunos
e, erguidos pela mão meio hábil de meu caseiro,
os altares de Tonante e do hirsuto Silvano,
que o sangue de um cordeiro ou de um cabrito muitas vezes tingiu,
e a deusa virgem, senhora de um sagrado templo
e Marte, que vês como hóspede de sua casta
irmã, senhor das minhas calendas,
e o bosque de loureiros da delicada Flora,
onde se refugiou quando Priapo a perseguia.
A todas estas divindades de meu pequeno campo
aplarás ora com sangue ora com incenso,
e dirás: 'Onde quer que o vosso Marcial esteja,
é pela minha mão, vejam, que juntamente comigo vos honra
o ausente sacerdote. Vós cuidai que eu estou presente
e concedei aos dois o que qualquer um pedir' .(MARCIAL, 2004, p.61-2)

Márrio só aparece nesse epigrama. Marcial parece sair de viagem, como

indica Oliva Neto (2006, p.327-328), e recomenda a Márrio que cumpra os rituais religiosos de sua propriedade. O culto a Priapo seria um deles, protetor de sua propriedade junto com outras divindades do campo.

Abaixo tem-se o epigrama 49 do livro VI:

Não sou de brando olmo aparelhado;
está teso, em pé, com o veio direito,
e não é de qualquer pau o meu pilar,
mas de vivo cipreste criado,
que não teme contar as gerações às centenas,
nem o caruncho da avançada idade.
Mas debes temê-lo, sejas tu quem fores, ó má rês:
pois se, por pequenos que sejam, com mão rapace
desta videira alguns cachos tirares,
há-de nascer-te, embora o queiras negar,
um figo, pelo cipreste em ti bem enfiado (MARCIAL, 2000-01, p.118-119)

Nesse poema quem fala é também o deus Priapo e sua fala é cercada de ameaças. O deus ameaça quem não o tema afirmando, segundo Oliva Neto, que empalaria o cipreste em quem não o temesse e isso causaria assaduras no ânus da vítima (2006, p.308). Esse, assim como os dois primeiros epigramas apresentados, teriam tom de ameaça do deus.

Em seguida tem-se o epigrama 91 do livro VII:

De minha quintita, fecundo Juvenal,
te envio, pelas Saturnais, estas nozes. Ei-las.
A restante fruta deu-a a lascivas donzelas
a luxuriosa verga do deus guardião.(MARCIAL, 2001, p.49-50)

No epigrama acima, Marcial fala ao poeta Juvenal que está lhe enviando um presente devido as Saturnais, festa ocorrida nos finais de ano, em dezembro, na qual trocava-se presentes. No entanto, no terceiro e quarto verso o deus teria dado às mulheres lascivas outra fruta, em latim *poma*, que segundo Oliva Neto, remetem a ‘testículos’. Esse seria então o presente do deus para as mulheres lascivas.

O epigrama transcrito guarda semelhanças com outras fontes⁷² que ligam o

⁷² tratadas no capítulo I, na análise do *Satyricon*. Trata-se da Priapeia Latina.

nome do deus ao de mulheres com atitudes incompatíveis com o ideal de ‘mulher romana’.

Abaixo o epigrama 51 do livro XI:

Tamanha é a coluna que de Tício pende
quanto a que as moças de Lâmpsaco veneram.
Sem companhia alguma nem chatices,
em termas grandes e privadas, toma ele banho.
Apertado, ainda assim, é como Tício toma banho (MARCIAL, 2004, p.88-89).

No caso do epigrama acima o autor menciona indiretamente Priapo, comparando o atributo do deus com o de Tício. A referência é rapidamente percebida já que Marcial admite que as lampsacenas o veneram e Lâmpsaco é a cidade de onde veio o deus. Mais uma vez adicionando mulheres à dimensão misteriosa do deus, relacionando-as às iniciações do deus.

A seguir há o epigrama 18 do livro XI:

Deste-me, Lupo, um campo à beira da cidade,
mas é maior o campo que tenho à janela.
Podes em campo falar, um campo chamar-lhe?
Se um pé de arruda faz dele o bosque de Diana,
se a asa de uma estrídula cigarra o encobre,
se formiga o devora num só dia,
se a pétala do botão de rosa lhe tece uma coroa;
se nele mais erva não se encontra
que numa folha de Cosmo ou na pimenta verde;
se nele não cabe um pepino ao comprido,
nem uma serpente lá consegue inteira morar!
O jardim mal dá para nutrir uma lagarta,
o mosquito morre sobre o salgueiro que devorou
e uma toupeira se encarrega de o cavar e lavar.
Nem o cogumelo pode bocejar, nem os figos
fender-se num sorriso, nem as violetas abrir.
Um rato lhe devasta as fronteiras e teme-o
o colono como se fora o javali de Cálidon;
levada pelas unhas de uma Procne voadora,
a minha seara guarnece um ninho de andorinha,
e, ainda que lhe faltasse o podão e a verga,
não tem espaço nem para meio Priapo.
Feita a safra, a custo se enche a casa de um caracol
e o vinho novo o guardamos numa noz com pez.
Erraste, Lupo, e por uma sílaba apenas:
pois na altura em que um pasto me deste,
um repasto preferia que me tivesses dado!(MARCIAL, 2004, p.77)

‘Lupo’ citado por Marcial nesse epigrama faz parte também de outros epigramas. Trata-se de um nome fictício o qual o poeta desdenha na maioria dos escritos. No epigrama 55 do livro XI⁷³ por exemplo, ele coloca Lupo como um caçador de heranças e em outro epigrama, livro IX e epigrama 2⁷⁴, que será tratado na parte que tratará da deusa Cibele o autor coloca esse mesmo personagem como desregrado nos ‘assuntos do amor’ e isto teria inclusive prejudicado sua vida pública.

No epigrama acima transcrito o autor reclama pela porção de terra dada por Lupo, o que transmite tal descontentamento são as comparações que Marcial faz do espaço e o último verso tem no latim um jogo de palavras que é intraduzível, Marcial afirma que ao invés de ter lhe dado terras (*praedium*) o homem deveria ter lhe dado um jantar (*prandium*).

Priapo nesse caso é uma das artimanhas usadas por Marcial para que o leitor entenda o tamanho do espaço, já que não cabia nem mesmo ‘meio Priapo’.

Há também a referência ao deus no epigrama 72 do livro XI:

⁷³ Livro XI, epigrama 55

“Quando Lupo te exorta, Úrbico, a seres pai,
não o creias; nada há que ele menos queira.
É a arte dos caça-heranças parecer querer o que não quer:
espera que não faças o que te anima a fazer.
Bastará que a tua Coscónia diga que está grávida
e mais pálido que uma parturiente Lupo ficará.
Mas para parecer que usaste o seu conselho de amigo,
morre de forma a que ele pense que foste pai” (MARCIAL, 2004, p.90)

⁷⁴ Livro IX- epigrama 2

“Pobre embora para os amigos, Lupo, não o és para a amante,
e só o teu vergalho de ti se não queixa.
Engorda essa pega com pães pachachóides,
negra farinha come o teu convidado;
para a dama se filtram sécias de inflamar a neve,
bebemos nós turvos copos de corso veneno;
compraste uma noite, e não toda, com a fazenda paterna,
um camarada desvalio ara um campo que não é seu;
refulge a rameira, reluzentes de eritreias gemas,
é preso por dívidas, enquanto fodes, um cliente;
uma liteira, levada por oito sírios, à cachopa é dada,
um amigo numa padiola será um peso nu.
Anda agora, Cibele, e mutila os maricas desgraçados,
este sim, este vergalho é que merecia as tuas facas”. (MARCIAL, 2001, p.100-1)

Nata devora a pilipinha do seu marmanjo,
à beira da qual Priapo é um capão.(MARCIAL, 2004, p.96)

Neste epigrama, Marcial fala sobre a intimidade de Nata com seu marido e, para gerar riso, compara o órgão sexual do parceiro de Nata à Priapo, afirmando que perto de seu amante, Priapo seria um *gallo*, ou seja, um eunuco.

O epigrama transcrito abaixo faz parte do livro XIV, aquele que trata dos presentes dados durante as Saturnais. A maioria dos poemas deste livro são curtos e contam os presentes dados e recebidos por todos durante a festa.

Livro XIV – epigrama 69:

Priapo de farinha-flor
Se queres ficar saciado, podes comer o meu Priapo;
mesmo que lhe roas o sexo, continuarás puro. (MARCIAL, 2004, p.181)

Nesse caso mostra-se um presente chamado ‘priapo de farinha-flor’ ou no latim ‘priapus siligineus’ que, segundo os tradutores, é um presente caro e delicado. Mas Marcial utiliza-se do sentido sexual do presente para criar o efeito risível do epigrama.

Os dois epigramas abaixo são metalingüísticos. O autor utiliza-se das citações ao deus para que o leitor entenda que a ‘obscenidade’ é a matéria principal dos epigramas. Ao invés de invocar as musas inspiradoras da poesia, o autor coloca Priapo para demonstrar o ‘espírito’ de seus epigramas.

Livro XI epigrama 16:

Tu que és assim tão austero, leitor, já podes abalar daqui
para onde quiseres: até agora, escrevi para a toga urbana.
Agora já a minha página goza com versos à maneira de Lâmpsaco
e faz estalar castanholas com mão de Tartesso.
Ah, quantas vezes de verga em riste golpearás o manto,
nem que sejas mais austero que Cúrio e Fabrício!
E também tu, donzela, as malícias e jogos do meu livrinho
hás-de ler, toda húmida, ainda que de Pádua venhas!
Enrubesceu Lucrecia e o meu livro pôs de lado,
pois Bruto estava ali; vai-te, Bruto, que ela já volta a ler (MARCIAL,
2004, p.76).

Livro I – epigrama 35:

Que eu escreva versos pouco sérios,
e que o professor, na escola, os não possa explicar,
é o teu queixume, Cornélio: mas estes epigramas,
tal como às esposas os seus maridos,
não podem sem o membro dar prazer.
Então se me mandas falar da alcova,
não hei-de usar linguagem de alcova?
Quem se lembra de vestir as florais e autoriza
às prostitutas o pudor da estola?
Foi esta a lei dada aos versos brejeiros:
que, se não excitarem, não possam agradar.
Por isso, pondo de lado a severidade,
te pedimos que perdoes as brincadeiras e os gracejos
e que não queiras castrar os meus epigramas.
Nada mais detestável que um Priapo capado (MARCIAL, 2000, p.63).

Sobre as menções que Marcial faz ao deus Priapo, podem-se destacar alguns pontos. Um dos significados da citação do deus está relacionado com a proteção dada por Priapo aos jardins e plantações, à ameaça que o deus representa nesses espaços.

A representação do deus nos espaços como jardins e plantações parece ser bastante comum, tanto em grandes e ricas propriedades como nas pequenas.

Quanto a dimensão mistérica de seu culto, aparece no epigrama constantemente a figura feminina, a mulher como aquela que venera o deus.

Pode-se afirmar também que Marcial utiliza o sentido mais corrente do deus na poesia: o caráter “ridículo” está presente nos epigramas, o deus e sua deformidade são vistos como “ridículos”.

2.2 Cibele e Átis

Marcial faz menções também do culto de Cibele e Átis, das práticas e dos participantes. Busca-se, portanto, as ordens sociais presentes nesse culto, as práticas e o estatuto dessa crença em Roma no primeiro século.

2.2.1 Cibele

No epigrama 70 do Livro I, Marcial manda um livro seu para a apreciação de seu amigo Próculo. O epigrama trata justamente do caminho que aquele que entregaria teria de fazer e, no meio do caminho, uma das indicações do poeta é uma cúpula de Cibele. Nesse caso, Marcial atesta a existência de um *tholus* de Cibele no Palatino.

Vai, ó livro, saudar em vez de mim: ordeno-te que vás,
serviçal, até a resplandescente morada de Próculo.
Queres saber o caminho; vou indicar-to. O templo de Castor, vizinho
da antiga Vesta, tu atravessarás e a casa das virgens;
daí dirigir-te-ás ao venerando Palatino pela ladeira sagrada,
ao longo da qual brilham muitas imagens do supremo príncipe.
E não te detenham os raios do admirável colosso,
que se compraz em vencer no volume a obra de Rodes.
Muda de direção onde está o monumento do ébrio Lieu
e onde está a cúpula de Cibele com um coribante pintado.
Logo à esquerda te fica a fachada dos ilustres Penates,
e deves aproximar-te do átrio da sublime mansão.
Dirige-te para ela. Não temas o luxo ou um limiar arrogante:
não há porta mais aberta do que todo este umbral,
e nenhuma que Febo e as suas doudas irmãs amem mais de perto.
Se ele disser: 'Mas porque não veio ele próprio?'
assim me deves desculpar: 'Porque, seja qual for a apreciação
destes versos, quem vem saudar não os teria podido escrever' (MARCIAL,
2000, p.78).

No livro VII, epigrama 73 o autor utiliza a deusa para outra referência espacial:

Nas Esquílias tens uma casa, uma casa tens na colina de Diana
e a rua dos Patrícios um telhado teu alberga;
dum lado os templos da viúva Cibele, doutro os de Vesta
contemplas, de lá o novo e de lá também o Júpiter antigo.
Diz-me onde poderei encontrar-te, diz-me onde te hei-de buscar:
quem por toda parte habita, Máximo, em parte alguma habita (MARCIAL,
2001,p.44).

Nesse epigrama Marcial utiliza vários pontos perto do fórum como referência na cidade e insinua que Máximo não tem um endereço fixo.

O epigrama 81 do livro III trata dos celebrantes dos rituais à deusa. Marcial zomba dos possíveis participantes desse culto, homens eunucos.

Que tens que ver, ó galo Bético, com sorveidoiros de mulher?
Esta língua deve lambe-la, a meio, os homens.
Por que razão te foi cortado, como um caco de Samos, o membro,
Se tão agradável te era, Bético, a rata?
O que se te deve castrar é a cabeça: embora, pelo membro, sejas galo,
frustras, no entanto, os ritos de Cibele: és homem pela boca (MARCIAL,
2000, p. 159).

Marcial critica certas atitudes de pessoas - nesse epigrama especificamente as atitudes de Bético - que participavam do culto em honra a Cibele. Sugere que Bético não estaria seguindo com rigor as propostas determinadas aos participantes do culto da deusa, pois, apesar da castração, estaria “sendo homem pela boca”.

Abaixo há o epigrama 91 do livro III:

Quando certo soldado licenciado demandava os campos da pátria Ravena,
a viagem juntou-o com um grupo de sacerdotes efeminados de Cibele.
O soldado trazia por companheiro Aquilas, escravo fugitivo do seu senhor,
rapaz que se distinguia pela beleza e pela matreirice.
Os homens impotentes deram conta do facto: em que parte do leito se
deitariam, perguntam eles. Mas o rapaz pressente a cilada perpetrada em segredo:
mente, eles acreditam. Sob os efeitos do vinho, entregam-se ao sono:
imediatamente a turba criminosa toma o ferro
e castra veterano que dormia naquela parte do leito;
pois o rapaz, atrás do espaldar do leito, estava em segurança.
Diz-se que, outrora, a cerva foi posta no lugar da virgem,
mas, desta vez, o cervo foi substituído por um membro viril (MARCIAL,
2000, p.162).

Nesse caso, como esclarecem os tradutores utilizados, o epigramatista faz uma brincadeira com um outro mito. Seria o “mito de Ifigênia, filha de Agamêmnon e de Clitemnestra, que Ártemis substituíra por uma corça, quando o adivinho Calcas se preparava para a sacrificar à deusa. O sacrifício destinava-se a conseguir ventos favoráveis à viagem dos Gregos para Tróia” (2000, p.162-3).

A partir disso, no epigrama acima transcrito, Marcial conta a mesma história mas para efeito cômico inclui os celebrantes do culto a Cibele.

Abaixo tem-se o epigrama 46 do livro VIII:

Tanto é o mérito da tua beleza, quanta a tua perfeição,
menino Cesto, mais Casto que o inocente Hipólito.

Contigo queria Diana nadar e ensinar-te a nadar;
Cibeles preferiria ter-te, íntegro como estás, do que ao seu efeminado frígio.
Tu podias suceder a Ganimedes no leito,
mas, com frieza, ao teu senhor só beijos darias.
Feliz a noiva que atormentar tão tenro marido
e a primeira moça que fizer de ti um homem! (MARCIAL, 2001, p.76-77).

O personagem do epigrama é Cesto, escravo de Rufo, neste caso Marcial utiliza várias passagens mitológicas que deviam ser conhecidas pela maioria dos romanos para atestar a pureza e as qualidades do jovem Cesto.

Abaixo há o epigrama 53 do livro VIII:

Ensurdecedor como os rugidos que, pelas selvas dos Massilos, se ouvem,
sempre que inúmeros leões entram em fúria na floresta,
quando o lívido pastor, aos púnicos povoados, reconduz
os touros apavorados e o gado sem tino:
assim foi o pavor que há pouco ressoou na ausónia da arena.
Quem não esperaria um bando? Era apenas um,
mas diante de cujo poder tremeriam até os próprios leões,
ao qual teria dado um diadema a Numídia de policromos mármore.
Oh quanta nobreza, que imponência derramava pelo seu pescoço,
a dourada sombra de uma juba arqueada, quando estava de pé!
Como o seu largo peito se ajustava aos enormes venábulo
e quanta alegria sentiu da morte tão honrosa?
Donde veio, Líbia, uma glória tão ilustre para as tuas florestas?
Acaso viera ele do jugo de Cibeles?
Ou antes não foram o teu irmão ou o teu pai, Germânico, que te
mandaram, da constelação de Hércules, esta fera?(MARCIAL, 2001,
p.80-81).

O epigrama traz como tema um leão que, segundo Marcial, era muito superior a muitos leões. Num dos versos indaga se aquele não seria um leão de Cibeles, pois, nas festividades em honra a deusa o leão era um elemento simbólico importante.

Os leões eram representados puxando o carro da deusa. Essa passagem pode nos remeter mais uma vez o quanto Cibeles era popular em Roma no período e os elementos de seus rituais eram conhecidos por todos.

A seguir tem-se o epigrama 2 do livro IX:

Pobre embora para os amigos, Lupo, não o és para a amante,
e só o teu vergalho de ti se não queixa.
Engorda essa pega com pães pachachóides,
negra farinha come o teu convidado;
para a dama se filtram sécias de inflamar a neve,
bebemos nós turvos copos de corso veneno;

compraste uma noite, e não toda, com a fazenda paterna,
um camarada desvalido ara um campo que não é seu;
refulge a rameira, reluzentes de eritreias gemas,
é preso por dívidas, enquanto fodes, um cliente;
uma liteira, levada por oito sírios, à cachopa é dada,
um amigo numa padiola será um peso nu.
Anda agora, Cíbele, e mutila os maricas desgraçados,
este sim, este vergalho é que merecia as tuas facas⁷⁵ (MARCIAL, 2001,
p.100-101).

O epigrama acima traz algumas dificuldades de compreensão, por isso, traz-se também em latim, já que alguns conceitos no latim podem facilitar a análise. O personagem que aparece nesse epigrama já é conhecido nesse estudo, está também no epigrama 18 do livro XI, no qual Marcial reclama da porção de terra dada por Lupo a ele.

No epigrama acima o poeta coloca Lupo na seguinte situação: um desregrado nos assuntos referentes ao amor, ou seja, para sua amante Lupo proporcionava uma vida muito abastada. No entanto, no que se refere às suas obrigações na vida pública, Lupo teria deixado a desejar em vários aspectos: nas comidas e bebidas que servia a seus convidados e nas suas obrigações em relação aos seus *cliens*.

Marcial deseja no fim do epigrama que Cíbele castrasse em seus ritos esse homem. Seria viável, por exemplo, afirmar então que Marcial define aí os emasculados dos ritos de Cíbele como pessoas que não tivessem tanto prestígio na vida pública, pessoas desregradadas, que não soubessem cumprir suas obrigações no âmbito público e

⁷⁵ “Pauper amicitiae cum sis, Lupe, non es amicae
et querittur de te mentula sola nihil.
Illa siligineis pinguescit adultera cunnis,
couuiam pascit nigra farina tuum;
incensura niues dominae Setina liquantur,
nos bibimus Corsi pulla uenena cadi;
empta tibi nox est fundis non tota paternis,
non sua desertus rura sodalis arat;
splendet Erythraeis perlucida moecha lapillis,
ducitur addictus, te futuente, cliens;
octo Syris suffulta datur lectica puellae,
nudum sandapilae pondus amicus erit.
I nunc et miseros, Cybele, praecide cinaedos:
haec erat, haec cultris mentula digna tuis” (MARCIAL, 1973, p.35)

agissem com muitos sentimentos em relação ao amor.

A deusa estaria condenada por Marcial então a atender pessoas que não se encaixassem nos parâmetros da sociedade romana.

O epigrama abaixo está no livro IX, trata-se do epigrama 11:

O nome, com violetas e rosas nascido,
com que se nomeia do ano a melhor parte,
que tem o sabor do Hibla e de áticas flores,
que tem o odor do ninho da ave soberana;
nome mais doce que o néctar divino,
apelido que mais quiereria o efebo de Cíbele
e o que faz a mistura nas taças do Tonante,
ao qual, se entoadado no átrio parrásio,
respondem as Vénus e os Cupidos;
nome nobre, terno, delicado,
com versos não rudes eu o queria cantar;
mas tu, teimosa sílaba, rebelde te mostras.
Pronunciam Eiarino, todavia, poetas,
mas só os gregos, a quem nada se proíbe
e se permitem cantar Ἄρεξ Ἄρεξ
não nos é lícito tamanho atrevimento,
pois cultivamos Musas muito rigorosas (MARCIAL, 2001, p.103-104).

No caso do epigrama acima, Marcial louva Eárino, que era o escanção e o *puer delicatus* de Domiciano, conforme nos mostra a nota da tradução portuguesa utilizada. O garoto era *spado*, ou seja, foi castrado, era um eunuco. Nesse epigrama Marcial o louva mas sem dizer seu nome já que era um nome grego que não se encaixava na métrica do poeta.

O nome da deusa Mãe aparece aí como uma menção poética, lembrando a mitologia, afirma que o nome do garoto era tão belo que até mesmo Átis o quiereria ter. Há ainda mais cinco epigramas de Marcial dedicado a Eárino.

O epigrama 39 do livro IX, mostra a maneira como Marcial louva o imperador:

Este é o dia primeiro que raiou para o Tonante do Palatino,
em que Cíbele desejaria ter dado à luz Júpiter;
e aniversário da virtuosa Césonia do meu amigo Rufo:
filha não existe que mais deva a sua mãe.
Alegra-se o marido a dobrar pela sorte dos seus votos:
para este dia amar dois motivos ele tem (MARCIAL, 2001,p.115).

Esse é um epigrama no qual Marcial louva Domiciano. O dia a que o epigramatista se refere no primeiro verso é o dia do aniversário de Domiciano. Utiliza a deusa Cibele como referência mitológica apenas. O autor não assimila a imagem do imperador a um dos celebrantes do culto da deusa, só faz isso quando deseja ‘denegrir’ a imagem do personagem do epigrama.

A seguir tem-se um epigrama pertencente ao livro XIII que conta sobre os presentes das Saturnais, trata-se do epigrama 25:

Pinhões
Somos a fruta de Cíbele: põe-te ao largo, viajante,
não vamos nós, ao cair, acertar-se na pobre cabeça (MARCIAL, 2004, p.149).

Nesse caso, Marcial indica um dos elementos presentes no culto à deusa.

Ainda do livro XIII, os epigramas 63 e 64:

Capões (63)
Para não emagrecer com excessivas canseiras de amor, o galo
perdeu os testículos. Agora terei em casa um Galo.
Mesmo tema (64)
Em vão se aninha a galinha debaixo do estéril marido:
esta ave deveria consagrar-se à mãe Cibele (MARCIAL, 2004, p.154).

Nos dois epigramas acima, Marcial faz um trocadilho com a palavra galo, animal e *gallo* celebrante do culto de Cibele. Para evitar as ‘canseiras do amor’ ele teria se castrado, assim como faziam os sacerdotes de Cibele, a autocastração.

A seguir há o epigrama 81 do livro VIII:

Nem pelos místicos rituais de Dindimene
nem pelo boi da nilíaca novilha,
enfim, por deuses e deusas alguns
Gélia é capaz de jurar, mas pelas suas pérolas.
Afaga-as, cobre-as de beijos,
chama-lhes irmãos, chama-lhes irmãs,
ama-as com mais ardor que aos seus dois filhos.
Se delas, por um acidente, viesse a carecer a pobrezinha
diz que não haveria de viver nem uma hora.
Ai, ai! Que boa caçada agora, Papiriano,

faria a mão de Aneu Sereno! (MARCIAL, 2001, p.94).

Esse epigrama é muito significativo para o estudo aqui realizado. Ele guarda algumas pistas importantes sobre o assunto tratado. Inicialmente é preciso esclarecer que ‘Dindimene’ citada no primeiro verso é outro nome de Cibele. Díndimo é o nome da montanha na qual havia um santuário dedicado à deusa na Frigia.

A personagem do epigrama foi citada em outros livros, na maioria das vezes com o mesmo caráter pejorativo, como no livro I epigrama 33⁷⁶, também no livro III epigrama 54⁷⁷ no qual Marcial comenta que por onde ela passava sentia-se cheiro muito forte de perfume. E mais uma vez, no epigrama 20 do livro IV⁷⁸, Marcial utiliza o nome Gélia afirmando também que ela era velha e no epigrama 29 do livro V⁷⁹, chama-a de feia. E por fim para o epigramatista a personagem é bígama, como se lê no epigrama 90 do livro VI⁸⁰.

No epigrama em questão, Marcial trata do apego de Gélia às suas pérolas. Nesse caso, nem pelos rituais de Cibele, nem pelos do casal Ísis e Osíris, Gélia não se desapegava. Marcial demonstra nesse epigrama a ideia corrente de que essas divindades em sua dimensão mística estavam ligadas às mulheres.

Este é o único epigrama no qual Marcial chama Cibele por este nome que a

⁷⁶ “A perda do seu pai não a chora Gélia quando está só;
se alguém está presente jorram lágrimas de encomenda.
Não sente o luto, Gélia, quem procura ser louvado.
Sente dor verdadeira quem, sem audiência, sente dor”(MARCIAL, 2000, p.62).

⁷⁷ “À tua passagem, fica-se com a sensação de que Cosmos anda em mudanças
e de que o vidro entornado derrama canela por toda parte.
Não quero, Gélia, que te comprazas nessas frioleiras exóticas.
Sabes, cuido eu, que desse jeito até meu cão pode cheirar bem” (MARCIAL, 2000, p.147).

⁷⁸ “Diz-se uma velha Cerélia, quando é uma bonequinha;
uma bonequinha se diz Gélia, quando uma velha é.
Não poderias suportar esta, Colino, nem aquela suportarias:
uma é ridícula, a outra uma presumida” (MARCIAL, 2000, p.28)

⁷⁹ “Sempre que me envias lebre, Gélia, dizes:
‘Formoso por sete dias, Marco, tu serás.’
Se não estás a troças, se a verdade, luz da minha alma, é como contas,
lebre jamais comeste, Gélia, em tua vida” (MARCIAL, 2000, p.76)

⁸⁰ “Quanto a amante, Gélia só tem um.
O que é mais repugnante: é esposa dos dois” (MARCIAL, 2000, p.133)

liga diretamente ao oriente e à sua terra de origem e adjetiva como ‘místicos’ seus rituais. No primeiro verso o epigramatista escreve: “*Non per mystica sacra Dindymenes*”, o que não havia sido feito em outro epigrama. O autor liga, portanto a imagem das mulheres em geral como seguidoras desse culto ‘místico’(dimensão que pode ter sido adquirida na Grécia) e por outro lado, Gélia que não se rendia nem mesmo a essas divindades.

2.2.2 Galos de Cibele

Marcial escreveu epigramas nos quais cita os *galli* de Cibele, ou seja, seus sacerdotes. O emprego desses ‘personagens’ gera sentidos específicos no epigrama, cada um deles traz empregos interessantes dessa categoria de pessoas presentes no Império.

Começa-se com o epigrama 41 do livro V:

Embora sejas mais efeminado que um eunuco frouxo,
e mais mole que o amante de Celenas,
por quem uiva o Galo castrado que a grande Mãe inspira,
– falas de teatros, de platéias, de edictos,
de mantos dos cavaleiros, de idos, de fíbulas e do rol dos bens,
e apontas os pobres com a mão polida a pedra-pomes.
Se tens licença para te sentares nos bancos dos cavaleiros,
hei de ver, Dídimos: não a tens para os dos maridos (MARCIAL, 2000, p.81).

Certamente, nesse epigrama Marcial denigre a imagem de um homem chamado Dídimos, utilizando-se de um nome fictício. Nesse caso, afirma que Dídimos era mais efeminado ou castrado (no latim, *euratiōr*) do que um celebrante do culto de Cibele e adjetiva este como ‘frouxo’ ou ‘fraco’ (no latim, *fluxo*).

Acusa o homem ainda de ser ‘mais mole que o amante de Celenas’, nesse ponto Marcial se refere à Átis, esclarecendo que Celenas é a cidade frígia onde se iniciou o culto. Átis, o amante de Cibele, seria aquele então que faz o galo castrado ‘uivar’, ou ainda gritar, gemer, (no latim, *ululat*). Um importante rito do culto de Cibele

é resumido por Marcial como ‘uivos’.

Vê-se aí um grande descrédito de Marcial em relação aos sacerdotes do culto: efeminados, frouxos e ainda desregrados. Dídimos, um cavaleiro (*equitum*), não seria digno de se sentar, nos espetáculos públicos, nos lugares reservados aos maridos, apesar de ter licença para ocupar o banco dos cavaleiros, dos eqüestres.

A seguir tem-se o epigrama 24 do livro III:

Culpado de ter roído uma vide, permanecia junto do altar, destinado a
morrer,
certo bode, ó Baco, vítima agradável aos teus sacrifícios.
Um arúspice etrusco, como ao deus a desejasse imolar,
tinha dito a um camponês, homem forte e rude,
que rapidamente cortasse, com a foicinha afiada, os testículos do animal,
para que o repugnante odor se afastasse daquela parte imunda.
Enquanto o fulano, curvado sobre o altar verdejante,
apertava <contra o solo>, com uma mão, o pescoço renitente <do bode> e
retalhava <a parte> com [uma faca,
eis que surge uma hérnia enorme, que indignou a divindade.
O rústico, munido do ferro, agarra-a e corta-a,
convencido de que isto prescreviam os antigos rituais de sacrifícios
e de que com tais oferendas carnis se honravam os cultos ancestrais.
Assim, tu, que há pouco eras um arúspice etrusco, és agora um arúspice
galo,
já que, ao degolares um bode, te tornaste tu próprio um bode castrado
(MARCIAL, 2000, p.138).

O epigrama acima tem vários pontos a serem esclarecidos. Em primeiro lugar, a cena criada por Marcial descreve um sacrifício ao deus Baco, porém, vários elementos descritos fazem com que o sacrifício ‘falhe’.

O primeiro elemento sublinhado pelo epigramatista é o fato de quem ‘preside’ o sacrifício é um arúspice etrusco (no latim, *Tusculus aruspex*). A prática apresentada aqui pode ser a mesma descrita nas considerações que se fez da sacerdotisa priápica Enotéia, trata-se da antropomancia, prática principalmente arraigada nas províncias orientais (Egito e Síria), na qual se observava as entranhas do cadáver para, mediante o exame, conhecer o porvir (MONTERO, 1988, p.183).

Essa prática é produto de antigas influências da aruspicina etrusco-romana. O arúspice é identificado por Marcial como um *Turcus*, etrusco, e faz alusão às pessoas

que viviam no bairro etrusco de Roma, ou seja, não se tratava de um sacerdote tradicional, cidadão romano por excelência.

O arúspice então, diz a um homem forte e rude (*agresti forte rudique uiro*) para que cortasse os testículos do animal, então, outro ponto deve ser observado. Não era competência de um ‘camponês forte e rude’ auxiliar nos rituais, utilizar uma faca sacrificial, enfim, havia várias coisas incomuns aos rituais romanos.

O que surge então é uma ‘hérnia enorme’, ou seja, uma deformidade no animal objeto do sacrifício. Nenhum animal com defeitos era feito como sacrifício, isso poderia irritar a divindade. A seguir, o camponês corta a deformidade acreditando que era isso que ‘prescreviam os antigos rituais’. Nesse momento Marcial sublinha o quanto o camponês era despreparado para a função que exercia, pois ele desconhecia as regras rituais, como poderia então estar participando de tal ato?

No fechamento do epigrama, vem uma espécie de ‘maldição’: como o arúspice etrusco em nada acertou no sacrifício, principalmente quando escolhe um ‘desqualificado’ para auxiliar nos gestos, recebe uma maldição que é a de se tornar um arúspice galo (*Gallus aruspex*). Mais uma vez o autor desqualifica os celebrantes dos rituais à deusa Cibele colocando o fato de ser um sacerdote de seus ritos quase como um castigo.

No livro XI, há outro epigrama que interessa à análise, é o 74:

Bácará da Récia deu a verga para tratar
A um médico rival. Bácará um Galo ficará (MARCIAL, 2004, p.96).

O personagem desse epigrama aparece em mais dois epigramas mas não consegue-se mais informações acerca de sua ordem social ou quaisquer outro dado.

Bacará foi a um médico, rival seu no amor, tratar seu órgão sexual, porém saiu de lá castrado como um galo de Cibele. Dessa forma, perde todas as suas

qualidades de amante.

Do livro escrito durante as Saturnais (XIV) há o epigrama 204:

Címbalos

Estes bronzes que choram o jovem de Celenas amado da Grande Mãe,
Muitas vezes costuma vendê-los o Galo esfomeado (MARCIAL, 2004,
p.208).

No epigrama acima descrito, mais uma vez Marcial desmerece os sacerdotes do culto de Cibele, lembrando novamente que aqui ele chama Átis de ‘jovem de Celenas’, lembrando sua origem frigia, oriental.

O poeta acusa os sacerdotes do culto de vender os instrumentos musicais, os címbalos, do culto. Atribui aos *galli*, algo como um ‘falta de caráter’.

2.2.3 Átis

Em apenas dois epigramas Marcial cita o nome ‘Attis’, como já foi demonstrado, há outros em que ele fala também do deus porém isso ocorre de forma ‘indireta’, citando por exemplo, o efebo de Cibele, ou ainda, o jovem de Celenas.

Os epigramas são os seguintes:

Livro II- epigrama 86:

Porque me não gabo de poemas para ler os dois sentidos,
nem leio da frente para trás o amaricado Sótades,
nunca uso a futilidade grega que o eco repete,
nem o elegante Átis me dita
o galiambo de débil delicadeza,
nem por isso, Clássico, sou um mau poeta.
O que seria se, pelas estreitas vias do trampolim,
obrigasse Ladas a subir contra a vontade?
É indecente tornar as bagatelas complicadas
e é tolo o esforço com frivolidades.
Que Palémon escreva poemas para os círculos literários:
a mim, dá-me gozo deleitar raros ouvidos (MARCIAL, 2000, p.124-125).

Livro X – epigrama 4

Tu, que lês Édipos ou um Tiestes tenebroso,
Cólquidas e Cilas, que lês tu senão desvarios?
Que lucrarás com o rapto de Hilas, com Partenoheu e Átis,
que lucrarás com o dorminhoco Endimião
ou com o menino despojado das asas que se soltam,
ou com o ódio de Hermafrodito por águas amorosas?
Que prazer tiras dos vãos fingimentos de um mísero papel?
Lê isto, de que a vida pode dizer: 'É meu.'
Nem Centauros, nem Górgonas e Harpias aqui
encontrarás: a minha página tem sabor a homem.
Mas tu não queres, Mamurra, conhecer os teus costumes
nem a ti próprio: pois lê então os *Aitia* de Calímaco (MARCIAL, 2004,
p.24-25).

Ambos os epigramas são metalingüísticos. No primeiro, afirma que alguns poemas gregos fazem um tipo de poesia, a seu ver, fútil, e que não é porque ele não usa o metro galiambo⁸¹ que seus poemas também não tenham sua importância. Nesse contexto, defende seu tipo de escrita e os assuntos que aborda.

O segundo epigrama guarda os mesmos aspectos do anterior. Marcial também assegura que os assuntos da mitologia não têm muita utilidade. Finalizando o epigrama, sugere a quem seus versos não agradarem que leia os *Aitia* de Calímaco, livro que explicava a origem das lendas da mitologia. Suas páginas, segundo ele, contam sobre os homens, sobre suas vidas, sobre o que é real e importante.

2.3 Ísis e Osíris

Há três epigramas nos quais Marcial cita Ísis. O primeiro deles é o número 14 do livro II:

Sélio nada deixa de tentar, nada deixa de ousar,
sempre que se vê obrigado a jantar em casa.
Corre ao pátio de Europa e a ti, Paulino, e aos teus
pés de Aquiles enche de louvores, e sem parar.
Se Europa nada ofereceu, dirige-se então aos Septa,
a ver se o filho de Fílira e de Éson lhe valem.
Daqui também desenganado, frequenta os templos de Mênfis
e senta-se nas tuas cadeiras, ó triste novilha;

⁸¹ Nesse ponto, é preciso tecer alguns comentários sobre o verso galiambo. O metro está associado ao culto de Cibele, seria por meio desse metro que se cantavam os hinos do culto e o nome serviu ainda para nomear os sacerdotes do culto, os *galli*. O método era empregado principalmente por poetas como Catulo, no século Ia.C. Os poetas que o empregava, incluindo Catulo, prezavam pelo ideal estético, por uma elaboração complexa do verso, por metros sofisticados.

daqui dirige-se ao tecto suspenso sobre cem colunas,
dali aos dons da generosidade de Pompeio e ao duplo bosque;
não despreza os banhos de Fortunato e de Fausto
nem o antro tenebroso de Grilo, nem o eólico de Lupo:
pois, nas termas, se lava e volta a lavar.
Quando tudo tentou, mas o deus foi desfavorável,
já lavado, volta de novo aos buxos da tépida Europa,
a ver se algum amigo aí toma um caminho tardio.
Por ti, lascivo raptor, e pela tua amada,
convida tu Sélío, peço-te, ó Touro, para o teu banquete”
(MARCIAL, 2000, p. 102-103).

Nesse epigrama, Sélío é um ‘fila-bóia’ que procura sempre um lugar no qual possa fazer suas refeições. Um dos lugares que Sélío vai em busca de refeição são os templos de Mênfis, ou seja, nos templos às deusas egípcias em Roma, mais especificamente no templo de Ísis, representada como uma vaca.

O segundo epigrama foi discutido no tópico intitulado Cibele por citar também essa última. No caso desse epigrama, o número 81 do livro VIII, que trata das atitudes gananciosas de Gélia e sua forte ligação com suas pedras preciosas, o culto de Ísis e Osíris é citado juntamente com o da Grande Mãe.

“Nem pelos místicos rituais de Dindimene
nem pelo boi da nilíaca novilha,
enfim, por deuses e deusas alguns
Gélia é capaz de jurar, mas pelas suas pérolas.
Afaga-as, cobre-as de beijos,
chama-lhes irmãos, chama-lhes irmãs,
ama-as com mais ardor que aos seus dois filhos.
Se delas, por um acidente, viesse a carecer a pobrezinha
diz que não haveria de viver nem uma hora.
Ai, ai! Que boa caçada agora, Papiriano,
faria a mão de Aneu Sereno!”(MARCIAL, 2001, p.94).

Marcial afirma: “nem pelo boi da nilíaca novilha”, o boi nesse sentido é Osíris. Como foi dito anteriormente, Marcial afirma que nem mesmo por essas divindades, que comumente as mulheres deveriam render votos e acreditar, a personagem do epigrama jurava.

O último epigrama, epigrama 48 do livro X, cita a divindade, tratando-a novamente pela sua representação, ‘novilha’:

Anunciam os seus sacerdotes a oitava hora à fária novilha,
e, de dardo em punho, uma coorte já regressa e outra lhe sucede.
Esta hora tempera os banhos quentes, a anterior exala demasiado
vapor, e a sexta aquece ao máximo nas termas de Nero.
Estela, Nepos, Cânio, Cereal, Flaco, vêm ou não?
O sigma leva sete, somos seis, ajunta Lupo.
A caseira trouxe-me umas malvas para purgar
o ventre e outros recursos do meu horto,
entre as quais a alface remansada e o aparado alho-porro,
e nem falta hortelã que faz arrotar nem a erva rinchoa.
Ovos cortados vão coroar cavalas a saber à arruda
e haverá tetas de porca em salmoura e atum.
Aqui estão as entradas. O meu jantarzinho constará de um único prato:
um cabrito roubado aos dentes de um lobo feroz,
e costeletas que dispensem o ferro do trinchador
e as favas de artesãos e brócolos temporãos.
A isto se ajuntarão o frango e o presunto que já substitui a três
jantares. Aos convivas, quando saciados, darei maduros frutos,
vinho sem borra em nomentana bilha,
que, no consulado de Frontino, tinha duas vezes três anos.
Seguir-se-ão jogos sem fel e uma desenvoltura que, de manhã,
não compromete e nada que desejasses não ter dito.
Que meu conviva fale dos verdes e de Escorpo
que meus copos não façam de ninguém um réu (MARCIAL, 2004, p.43-44).

O epigrama traz um situação que acontecia na época de Domiciano: qualquer conversa podia ser entendida como oposição ao Imperador, por isso preferia-se não falar de política.

A citação de Ísis, nesse caso, aponta para um horário do dia no qual os sacerdotes fechavam o templo como parte dos ritos diários à deusa.

3. Algumas considerações: a apresentação dos cultos nas fontes

Depois de apresentadas as passagens centrais para o estudo, serão apresentadas algumas considerações a respeito dos cultos e dos sujeitos que os praticam.

Primeiramente é possível levantar alguns pontos a respeito das trocas culturais que esses cultos representam. Sobre essas trocas envolvendo várias civilizações Burke (2003, p.77) questiona: “a troca é uma consequência dos encontros; mas quais são as consequências da troca?”. Essa poderia ser uma pergunta que nortearia

o início da análise. Segundo o autor há quatro possíveis respostas para ela: aceitação, rejeição, segregação e adaptação.

Nos casos das divindades estudadas pode-se afirmar que cada uma delas sofreu um processo diferente de adaptação. Isso significa, mais especificamente, que sofreram um duplo movimento de des-contextualização e re-contextualização. Isso ocorre “retirando um item de seu local original e modificando-o de forma a que se encaixe em seu novo ambiente” (Idem, p.91).

Essa re-contextualização ocorreu, na verdade, várias vezes até que os cultos aqui tratados fossem adaptados à sociedade romana. Isso se deu, pois, os cultos passaram primeiro pela Grécia, o que modificou várias características e só mais tarde foram levados a Roma.

O processo aqui descrito pode ser chamado, como propõe Burke, de hibridização cultural, ou seja, ideia que os encontros culturais levam a algum tipo de mistura cultural que resultam em culturas híbridas.

É assim, portanto, que se pode considerar a cultura romana, no primeiro e início do segundo século, principalmente sob o aspecto religioso: uma cultura híbrida.

Neste caso, é possível agora a análise, propriamente dita dos cultos de Priapo, Cibele e Átis e Ísis e Osíris em Roma no período referido e pensar ainda as possíveis ordens das quais faziam parte os que veneravam esses deuses a partir das fontes: Petrônio e Marcial.

Um aspecto que deve ser frisado é que ambos os textos, lidos na Antiguidade em banquetes, em praças ou em outros lugares⁸², deveriam ser constituídos de sentido que fosse partilhado por todos. Os epigramas de Marcial, de maneira mais marcante, que buscavam gerar o riso, deveriam ser prontamente entendidos; por isso, as ideias

82 Como atesta Funari a respeito dos textos de Marcial transformados em inscrições parietais na cidade de Pompéia (FUNARI, Pedro P. A. **A vida cotidiana na Roma Antiga**. São Paulo: Annablume, 2003)

expressas neles não deveria ser algo incomum ou desconhecido entre os romanos.

O riso, tanto em Petrônio quanto em Marcial tem papel importante, tem uma função social. Segundo Funari (2002, p.2): “Há tempos, Henri Bergson começava seu livro clássico sobre o riso, lembrando que ‘para compreender o riso, impõe-se situá-lo em seu meio natural, que é a sociedade; é, principalmente, necessário determinar sua função útil, que é uma função social’”.

Há uma relação entre o riso e à exageração e à crítica ao poder. Esse ponto foi pesquisado por Funari a partir dos grafites pompeianos (2002, p.2) e essas relações também podem ser apreendidas nas duas fontes aqui elencadas para o estudo.

3.1 Priapo: o deus fálico adaptado à sociedade romana

Sobre os aspectos a serem analisados no que diz respeito ao culto priápico pode-se dividir as considerações em observações sobre os rituais e, em uma outra análise, discutir também os tipos sociais que cultuavam o deus.

Sobre os rituais que foram descritos ao longo da pesquisa pode-se analisar a representação de Priapo na obra de Petrônio e, depois, nos epigramas de Marcial.

Na primeira fonte elencada para a discussão, os dois episódios que tratam dos rituais ao deus dizem muito sobre o culto priápico em Roma no primeiro século.

Como foi descrito no capítulo II, os rituais efetuados por Quartila e suas ‘ajudantes’, eram rituais totalmente distintos da religiosidade praticada nos cultos públicos de Roma no período. Petrônio mostra rituais sexuais violentos, não-voluntários.

O autor quis propositalmente diferenciar esses rituais da religião praticada à porta dos templos públicos. Isso se confirma quando se pensa na seguinte fala que

Petrônio cria para o narrador: “Pobres de nós! Queríamos gritar, mas não havia ninguém que nos ajudasse. Além disso, por seu lado, Psique me espetava o rosto com um alfinete de cabelo toda vez que eu tentava pedir pelo amparo dos Quirites [...]” (PETRÔNIO, 2008, p.34).

Quando Encolpio, o narrador, afirma que gostaria de pedir pelo amparo de Quirites, ou seja, implora a ajuda dos cidadãos romanos. Dessa forma, o autor diferencia aquilo que estava vivendo de qualquer outro rito comum, é algo estranho, algo perigoso que ele invoca os cidadãos para que o ajudem.

Petrônio cria, portanto uma atmosfera propositalmente diferente em termos de rituais. Não se acredita, no entanto, que os rituais priápicos realmente possuíssem a dimensão retratada por Petrônio, o autor exagera suas cores na pintura, como faz durante todo o romance.

Como membro da aristocracia, Petrônio retrata um ritual de forma muito exagerada. Acredita-se que os cultos em honra ao deus realmente aconteciam em Roma no período, e Petrônio vem justamente tentar criar a imagem de rituais ‘incompatíveis’ com a religiosidade romana.

O fato de ele tecer esses dois episódios dessa forma leva a pensar que os rituais de mistério priápicos estavam extremamente difundidos no Principado e ele, como um membro da aristocracia criticava-os, por certos “perigos” políticos que essas reuniões poderiam significar.

No episódio de Enotéia, ela é desqualificada em todos os termos. Enquanto Quartila ainda mantinha o controle das situações da cena e demonstrava sua autoridade, o episódio de Enotéia evidencia uma total falta de poderes por parte da sacerdotisa e na cena ela vira alvo da ‘gozação’ do autor.

Ao que parece, portanto, os cultos priápicos existiam em Roma nesse

momento, mas esta dimensão dos atributos do deus, ou seja, essa dimensão misteriosa a ele relacionada ainda não era bem aceita nos meios aristocratas, não se descartando a possibilidade das mulheres desses meios venerarem o deus.

Petrônio não é moralista, se comparado, por exemplo, aos satíricos tais como Juvenal, que tinham intenção moralizante explícita. Ele apenas tece uma crítica a essa dimensão misteriosa do culto priápico, exagera em uma cena de um ritual que provavelmente só teria ‘ouvido falar’ como seria na prática.

As práticas mágicas executadas pelas duas sacerdotisas, a antropomancia e a visão onírica remetem a ideia de ambas terem influências de práticas vindas do oriente.

Sobre as ordens de que faziam parte Quartila e Enotéia pode-se dizer o seguinte: Quartila dá ao leitor alguns indícios de não fazer parte das ordens mais baixas a sociedade romana quando apresenta, no episódio, possuir uma escrava.

No caso de Enotéia, o ambiente em que se passa seu episódio, ou seja, a descrição de sua casa remete à ideia de uma mulher claramente pertencente às ordens mais baixas. Sem muitas condições, num ambiente velho e sujo, a sacerdotisa executa seus rituais.

Nesse caso, o que se pode afirmar a respeito das ordens a que pertenciam as mulheres que cultuavam Priapo em Roma no primeiro século é que poderiam ser de vários tipos, os rituais de iniciação eram voluntários, não exigiam exclusividade e eram individuais.

É importante lembrar que o *Satyricon* uma fonte que traz um discurso masculino, de um membro da aristocracia, que possivelmente tinha alguma ideia de preservar a tradição do *mos maiorum*, o que naquele momento em Roma, deveria ser no máximo uma ilusão, pois segundo o que a própria personagem do romance denuncia: “[...] a nossa terra está tão atulhada com a abundância de divindades que é mais fácil

encontrar um deus do que um homem” (PETRÔNIO, 2008, p.30).

Já no que se refere aos epigramas de Marcial a análise muda um pouco devido aos elementos que a fonte apresenta.

Em vários epigramas há a presença de Priapo nos jardins ou plantações, é um tema recorrente na poesia. Na *Priapeia Latina*, traduzida por Oliva Neto, esse é um tema repetitivo: o deus tem sua imagem colocada nos jardins e plantações para proteção do espaço.

Em muitos desses poemas, Priapo faz a ameaça àquele que entra em seus domínios para roubar.

Em Marcial, há alguns epigramas nos quais Priapo está presente como guardião dos campos e jardins: o epigrama 58 do livro III tem essa tônica -ainda que quem fala no epigrama não é Priapo, ele é lembrado por proteger as plantações. Já nos epigramas 40 do livro VIII e 49 do livro VI tem-se o próprio deus ameaçando quem entrasse em seus domínios.

O epigrama 72 do livro VI afirma que não havia nada a ser roubado no jardim a não ser um Priapo. O epigrama seguinte 73 do livro VI, mostra a presença do deus em propriedades que tem como donos pessoas mais abastadas. Inclusive Marcial, no epigrama 92 do livro X, mostra ser dono de uma propriedade que também possuía uma imagem do deus.

No epigrama 18 do livro XI, o autor utiliza da fama do tamanho do deus para criar o sentido de riso do epigrama, afirmando que a porção de terra que Marcial havia ganhado não cabia nem mesmo um Priapo.

No epigrama 72 do livro XI, o autor compara o membro sexual do companheiro de Nata ao tamanho de Priapo.

Há ainda dois epigramas nos quais o deus está inserido em poemas

metalingüísticos. São eles: livro XI epigrama 16 e livro I epigrama 35. Em ambos o autor utiliza o nome do deus para mostrar que a matéria dos epigramas é a obscenidade.

Um único epigrama, o 16 do livro VI, em Marcial aparece com características votivas, ou seja, alguém fazendo votos ao deus, mas a oferenda seriam meninos jovens que viessem a entrar nos domínios de Priapo.

Encontrou-se ainda dois epigramas que tratam mais especificamente dos cultos ao deus. O epigrama 91 do livro VII no qual Marcial coloca ‘lascivas donzelas’ cultuando o deus e o 51 do livro XI no qual Marcial lembra as mulheres da cidade de Lâmpsaco que cultuavam o deus.

A partir desses indícios trazidos pela fonte, entende-se que há basicamente duas formas de se encontrar o deus na poesia de Marcial.

Em primeiro lugar há o deus como um amuleto. Isso se dá em todos aqueles epigramas em que Priapo aparece nos espaços que era responsável pela ‘segurança’, em espantar os ladrões. Nesses epigramas percebe-se o quão popular o deus era nesses espaços em Roma. Entende-se dessa forma que o deus se adaptou e ocupou o espaço de outras antigas divindades do campo que tinham esse papel de proteção. Pela quantidade de epigramas nos quais Marcial retrata essa situação, e também os vários epigramas que estão em consonância com essa ideia na *Priapeia Latina*, entende-se que o deus era popular nessa função, conhecido por muitos romanos como tendo essa papel. Tanto em propriedades pequenas quanto em grandes propriedades o deus estava presente como um amuleto, para trazer sorte e proteger de maus presságios aquelas terras. Nesse sentido, outro ponto deve ser exposto: nesta função de protetor dos jardins e plantações, como amuleto, o deus aparece sempre relacionado nos epigramas à homens. Em todos os epigramas que tem esta vertente, são homens que aparecem ‘acreditando’ nesse amuleto. Concluindo, a dimensão ‘protetora’, ‘amuleto’ do deus tinha como ‘crentes’ os

homens.

Por outro lado, quando se trata de falar a respeito dos rituais ao deus, algumas coisas se modificam. Aparecem em cena então, as mulheres como as ‘tradicionais’ seguidoras do deus. Ou seja, quando se trata da dimensão mistérica e iniciática dos rituais, a poesia traz apenas mulheres na função de seguidoras. Nos dois epigramas de Marcial nos quais há Priapo e mulheres, elas são de duas categorias: a primeira é composta por ‘lascivas donzelas’ e a segunda por ‘lampsacenas’. Portanto, quando não são as orientais, da cidade onde nasceu Priapo, em Lâmpsaco, são mulheres lascivas.

Conclui-se que o deus em questão era conhecido e popular na cidade de Roma no primeiro século. Foi adaptado à sociedade romana do período e isso ocorreu da seguinte forma: dos atributos do deus cada um foi ‘aproveitado’ de uma forma.

A proteção dos jardins e das plantações em que o deus servia de amuleto e sua imagem era colocada nos espaços de proteção era conhecida por todos e, provavelmente, utilizada por todos, independentemente da ordem social.

Isso ocorreu por vários motivos e um deles é que Priapo substituiu as funções de divindades como *Mutunus Tutunus*, por exemplo, que também era uma divindade em forma de falo que representava fecundidade.

Por outro lado, a dimensão mistérica relacionada ao deus da Ásia Menor e os cultos em honra à divindade estava relacionado, em grande medida, às mulheres. Esse argumento é válido se pensadas as duas fontes aqui analisadas.

Homens retratavam mulheres cultuando o deus e as definiam como ‘descontroladas, promíscuas, autoritárias ou lascivas’. Tanta ‘preocupação’ desses autores em denegrir a imagem das sacerdotisas desses cultos parece não mostrar um grupo definido que se entregava aos rituais do deus, ao contrário, diferentes tipos de

mulheres entregavam-se a essas práticas noturnas, em santuários suburbanos. Por isso, como afirma Finley (1991, p.160), as mulheres que antes não tinham espaço valorizado na religião e em outros aspectos da vida social teriam agora uma nova válvula de escape que seria, por exemplo, o culto a Priapo.

Nesse ponto surge então uma dúvida: porque tais cultos não eram proibidos pelo Estado? Acredita-se que eles não chegavam a incomodar politicamente. Era apenas um novo tipo de religiosidade, feita basicamente por mulheres, pelas quais os homens nutriam certo estranhamento ou desconfiança, por isso, os autores representaram com formas tão exageradas.

Esses cultos tinham com certeza novos elementos, porém já estavam ‘confundidos’, ou ‘misturados’ com a forma de religiosidade romana. Isso é verdadeiro quando se pensa na dimensão votiva presente nos ritos ao deus Priapo que eram tão comuns na religião pública romana.

3.2 Cibele e Átis: o casal frígio em Roma

O casal Cibele e Átis aparece com alguma frequência nos *Epigramas* de Marcial. A partir dos epigramas citados no capítulo II, pode-se concluir alguns aspectos relacionados ao culto do casal e quem eram seus celebrantes em Roma no primeiro século.

Há dois epigramas nos quais uma indicação de lugar de Marcial remete à ideia de que a deusa tinha seu templo junto com os outros deuses na *Urbs* e, isso a princípio, leva a pensar que Cibele foi totalmente incorporada a sociedade romana e seu tipo de religiosidade aceita. Os dois epigramas que apresentam essas indicações são o epigrama 70 do livro I e 73 do livro VII.

Em dois epigramas, 46 do livro VIII e 11 do livro IX, Marcial utiliza o casal para lembrar a passagem mitológica, atesta em cada um dos epigramas a beleza de dois jovens, Cesto e Eáрино, dizendo por exemplo que Átis gostaria de parecer com um deles ou ainda que Cibele não o quereria castrar como fez com Átis tamanha sua beleza. Nesse caso, pode-se imaginar o quanto o mito do casal era conhecido pois a estória foi evidenciada por Marcial em vários epigramas.

A popularidade do casal também pode ser evidenciada tendo em vista que os elementos do culto da deusa foram citados por Marcial em alguns epigramas, e como o poeta deveria ser rapidamente e facilmente entendido devido ao gênero que escreve, é possível pensar que os elementos fossem conhecidos por todos. São eles os pinhões, frutos da deusa, no epigrama 25 do livro III, e os leões representados puxando o carro da deusa nos cortejos, no epigrama 53 do livro VIII.

Já o epigrama 39 do livro IX é uma ‘louvação’ ao imperador Domiciano, envolvendo o dia de seu aniversário. Neste caso, a deusa é citada também apenas no sentido mitológico, das estórias mitológicas, não ligadas a Átis.

Tratando especificamente dos celebrantes do culto à deusa pode-se destacar vários epigramas que evidenciam elementos importantes que devem ser mostrados. O primeiro caso está no epigrama 63 e 64 do livro XIII. Nesse caso, o poeta joga com o sentido das palavras ‘galo’ animal e ‘*gallo*’ de Cibele. O importante é que o autor afirma que para se evitar canseiras de amor deveria-se tornar *gallo*. O outro é o epigrama 74 do livro XI no qual disputas de amor fazem com que um homem vire um ‘galo’. Nos dois casos, vê-se como uma espécie de castigo: quem não soubesse se comportar corretamente em relação ao ‘amor’, controlando a paixão poderia virar um sacerdote de Cibele. É a partir daí que se pode destacar os ‘celebrantes do culto de Cibele’ como um dos tipos sociais criticado por Marcial. Isso se explica nos próximos epigramas.

O epigrama 81 do livro III critica um celebrante do culto da deusa, um eunuco, que estaria ‘frustrando’ os rituais da deusa com suas atitudes sexuais não compatíveis para tal sacerdote.

O epigrama 204 do livro XIV critica também os *galli*. Nesse caso o autor os coloca como pessoas sem caráter, que vendiam os próprios objetos do culto que eram participantes, no caso os címbalos.

No epigrama 91 do livro III para parodiar um mito conhecido por todos, Marcial coloca os celebrantes do culto para criar o efeito risível, divertir o leitor.

Nos epigramas seguintes, a crítica continua direcionada aos participantes dos cultos, porém, os personagens não são mais os próprios celebrantes, são pessoas que não se adequam a certas normas sociais e que, por isso, segundo Marcial, deveriam ser um dos celebrantes da deusa, por se encaixarem no ‘perfil’ dos celebrantes.

É o que ocorre por exemplo no epigrama 2 do livro IX no qual o personagem não cumpria suas obrigações no âmbito público e se entregava aos caprichos do ‘amor’, por isso, deveria tornar-se um *gallo*.

Com a mesma ideia central há o epigrama 41 do livro V, no qual Dídimos não deveria ter licença para ocupar o banco dos maridos nas exposições públicas, por ser ‘mais mole do que um eunuco frouxo’. Nesse caso adjetiva pejorativamente os celebrantes e ainda afirma que os rituais de Cibele se constituíam com ‘uivos’, mostrando por isso certo descrédito aos rituais da deusa.

Há ainda o epigrama 24 do livro III no qual um arúspice etrusco, por não ter executado corretamente os rituais, é amaldiçoado a tornar-se um arúspice *gallo*, celebrante dos ritos de Cibele. Mais uma vez, o sacerdócio da deusa dá-se por uma inadequabilidade em algum âmbito, nesse caso na própria religião.

Sobre Átis, nos dois epigramas em que aparece citado, não diretamente, mas

com seus cognomes, é lembrado pelo mito, aparece juntamente com mitos gregos. Esses mitos são citados por Marcial para criticar aqueles poemas que só tratam de mitologia, não falam do homem e daquilo que segundo Marcial realmente interessa. Ambos são metalingüísticos, são eles: o epigrama 86 do livro II e o epigrama 4 do livro X.

Por último, há um epigrama no qual a deusa é retratada ao lado do casal Ísis e Osíris, trata-se do epigrama 81 do livro VIII. Nesse epigrama Marcial fala de uma mulher de nome Gélia que não se desapega de suas pérolas nem pelos rituais das duas deusas orientais, ou seja, entende-se que ambas eram muito populares entre as mulheres em Roma no período tratado.

Os epigramas que tratam de Cibele e Átis dão pistas que o culto da deusa estava inserido nas festividades e que a deusa tinha realmente sua imagem junto com os outros deuses da religião pública de Roma. Pode-se entender ainda que eram deuses muito populares, seu mito e os elementos do culto eram bastante conhecidos na cidade de Roma no primeiro século, levando-se em consideração as citações de Marcial.

A dimensão mais abordada por Marcial, no entanto, diz respeito aos celebrantes da deusa. Desqualificados pelo poeta de várias formas: desde pessoas que não se encaixavam nas regras sociais referentes ao amor, passando por patronos que não honravam suas obrigações com a clientela, chegando até mesmo a chamá-los de ladrões.

Nos epigramas em que Marcial desqualifica alguns personagens que, segundo ele, não se comportavam como se deveria no âmbito público, propõe-se que o autor estava imerso por alguns preceitos da filosofia estóica presentes em seu meio social. Como foi descrito no capítulo I, o estoicismo influenciou a moral romana do período e também o olhar de Marcial a respeito, principalmente, do culto à Cibele.

Sabe-se que os ritos da deusa não se pareciam com os ritos da religião pública, eram muito ‘passionais’ se comparados a cultos em que havia, por exemplo, a

autocastração dos *galli*.

Ocorre que os ritos da deusa não foram ‘relidos’ pela sociedade romana. A dimensão misteriosa do culto foi tolerada porém não se tornou algo comum, pelo menos até o período estudado. Era uma nova forma de viver a religiosidade que se instalava e modificava em Roma. Tratava-se de um ritual onde se revivia o mito, a dor e o sofrimento ritual de Átis. Por isso, concorda-se com Scheid (1993, p.56) quando este afirma que os ritos da deusa serviam mais para os romanos refletirem a sua relação com os deuses. Os gestos do culto eram condutas contrárias à norma e isso continuava ainda no primeiro e início do segundo século.

Sobre os celebrantes do culto da deusa acredita-se na presença de mulheres nos ritos, mulheres de várias ordens sociais, já que o templo e os ritos eram considerados inseridos no calendário romano.

A presença de homens também é reconhecida, porém, devido às críticas tecidas por Marcial, não se acredita que existissem homens da aristocracia envolvidos nesse culto pelo simples fato que Marcial dependia deles, era um *cliens*, por isso não poderia se arriscar a utilizar como mote de suas ‘brincadeiras’ celebrantes de um culto que fossem também seus patronos. O sacerdócio, nesse caso, deveria ficar a cargo de ordens sociais mais baixas ou de estrangeiros.

3.3 Ísis e Osíris: deuses egípcios na sociedade romana

Há poucos epigramas que tratam de Ísis e Osíris em Marcial. Mais especificamente três. A ausência de citações também tem sua importância.

No Egito, como afirma Fantacussi (2006, 37), “a deusa estava relacionada com as questões que giram em torno da maternidade e fertilidade da natureza. É o

simbolismo de vida, e ao mesmo tempo, de morte, ressurreição e salvação, conforme o mito”.

A passagem da deusa pela Grécia fez com que seus atributos fossem ampliados e foi associada à outras divindades tais como Deméter (fertilidade), Afrodite (amor), Ártemis (deusa dos animais) (Idem, p.19). O principal festival que havia em honra a deusa em Roma era o *Navigium isidis* que abria a temporada das navegações.

Um ponto importante a ser destacado é que o culto da deusa que adentra a cidade de Roma sob a República inicialmente não será bem aceito. Já no período tratado, período imperial a deusa é utilizada, até mesmo associada, à imagem dos imperadores, para fortalecer seus governos.

Os poemas de Marcial em que ele cita Ísis, e não denigre a imagem dos celebrantes como faz com Cibele, tem suas razões. Os três epigramas são escritos um no livro II, publicado em 86, um no livro VIII, publicado em 94 e outro no livro X publicado em 95.

Portanto, conclui-se que todos foram escritos sob o governo dos Flavianos, período em que o Império passava por dificuldades e os dirigentes cada vez mais associavam suas imagens à imagem de Ísis com “a intenção em manter semelhança com os faraós, com o poder divino” (FANTACUSSI, 2006, p.47). Nesse caso, a dimensão mistérica adquirida pelo culto provavelmente na Grécia não era foco.

Marcial em sua condição de *cliens* deveria tratar com respeito a imagem da deusa escolhida pelos imperadores para os representar.

O culto mistérico de Ísis possivelmente era executado na *urbs*, porém, como fugiram às críticas e zombarias de Marcial acredita-se que, ao contrário de Cibele, o culto foi modificado, adaptado à realidade romana, relido na nova sociedade.

Assim como os grupos mais abastados, principalmente os imperadores, estão

relacionados ao culto da deusa, as mulheres também estão. Como escreve Marcial, no epigrama 81 do livro VIII, entende-se que a natureza dos cultos da deusa em Roma estavam ligados também à presença feminina.

Considerações finais

As duas fontes utilizadas permitem perceber como os cultos orientais estavam sendo relidos pelos romanos ao longo do primeiro século. Por meio do riso os autores tecem uma caracterização e, ao mesmo tempo, uma desqualificação dos praticantes de alguns desses cultos. Petrônio em meados do primeiro século cria a imagem de um culto priápico com dimensões mistéricas, cheio de exageros.

Entende-se a partir da fonte que esse foi um período no qual a sociedade romana estava deixando de lado de forma mais sistemática a ideia surgida no I século a.C, ou pelo menos que foi difundida pelos escritores do período, de conservar a ‘antiga religião romana’. Tratava-se de um movimento maior, não exatamente um simples abandono do *mos maiorum*, mas uma ampliação na maneira de viver a religião na *Urbs*.

Durante o período em que Petrônio escreve, governo de Nero, a sociedade romana já conhecia o culto priápico, mas pode ser que pelo menos o grupo de Petrônio não havia aceitado o deus e sua dimensão mistérica.

A popularidade do deus aumenta em grande medida ao longo do século e seus atributos também na cidade de Roma. Nas décadas em que Marcial escreve o deus já se mostra mais popular, estava arraigado em toda a cidade.

Além dos atributos mistéricos que o deus trouxe como resultado das suas passagens inclusive pela Grécia, ao longo do primeiro século ficou conhecido na *Urbs* também como amuleto, representado em inúmeros espaços, principalmente em jardins e plantações.

Mesmo que não participante oficial daquela religião pública relacionada ao Estado, Priapo se apresenta como um deus bastante conhecido em seus atributos e provavelmente objeto de culto na cidade da metade do primeiro século em diante. A

utilização nas décadas de 80, 90 e início do segundo século do deus por Marcial para criar jocosidade em seus poemas atesta a popularidade do deus.

Dessa forma, acredita-se que a religião romana no período tratado corresponde a várias outras expressões religiosas e não apenas à religião pública oficial como os historiadores costumam associar, ao culto ao imperador e as festas oficiais.

No caso do casal frígio, Cibele e Átis, entende-se que a representação de Marcial a respeito mostra que os ritos de Cibele ocorriam com frequência na *Urbs*, mas mesmo incorporada ao calendário oficial do Império a deusa tinha ritos que chocavam alguns grupos sociais romanos.

Mesmo assim, os atributos dela foram incorporados tendo em vista as várias citações dos celebrantes do culto por Marcial. O culto de Cibele é entendido aqui também como parte integrante da religião romana no período tratado.

Vale ressaltar também que, como já foi descrito, Cibele foi trazida a Roma pela aristocracia, no entanto, no início do Principado, a deusa não estava restrita a essa ordem social. Ao contrário, havia certo receio por parte dessa ordem em relação à deusa.

O culto de Ísis está inteiramente relacionado no fim do primeiro século à religião pública. Tanto em Cibele quanto em Ísis, o culto, ao que parece, não funcionou muito bem se levando em conta o casal, mas sim apenas as deusas e seus atributos femininos.

Ísis, que foi inserida na sociedade romana pelos soldados, mercadores e escravos, aparece no primeiro século e início do segundo d.C adaptada e até mesmo símbolo de alguns imperadores.

A partir das fontes apresentadas, a religião romana de meados do primeiro século ao início do segundo século mostra-se bastante híbrida. Não há como afirmar, diante da popularidade de cultos como estes aqui estudados, que religião romana é o

mesmo que a religião oficial e o culto ao imperador. Ela engloba os vários cultos, advindos de outras partes, mas que depois de adaptados são aceitos, em maior ou menor grau, e vividos pela população.

Em relação aos grupos sociais que participavam desses cultos a princípio orientais, pouco se pode especificar. Entendida essa hibridização citada acima não se pode concluir que apenas um ou outro grupo estava para este ou aquele culto, as próprias fontes nos trazem várias ordens diferentes relacionadas aos deuses Priapo, Cibele e Ísis, desde escravos, como se viu em Petrônio, até pessoas abastadas como relaciona Marcial: vários grupos estão ligados a essas novas formas de religiosidade.

Mesmo quando as fontes citam um grupo determinado cultuando um deus específico isso não quer dizer que o culto se restrinja àquele grupo. Isso se dá, pois o autor tem uma posição social e é parte de um determinado grupo. No caso das mulheres que cultuavam Priapo, por exemplo, a maior parte das que aparecem nas fontes são das grupos menos abastados da sociedade. Porém isso não quer dizer que só elas cultuavam o deus, apenas que ele não era muito bem aceito nos meios aristocratas. É preciso pensar que quando se tratam de práticas religiosas, muitas vezes, ultrapassa-se a ideia de categorias sociais bem definidas.

No que se refere à participação das mulheres nos cultos orientais em Roma conclui-se que de alguma maneira essas novas formas de religiosidade contribuíram para uma maior participação da mulher no aspecto religioso. Elas conquistaram sacerdócios e um maior destaque nos papéis religiosos desempenhados. Nesse sentido, é possível afirmar que a posição da mulher na sociedade romana mudava aos poucos em vários aspectos, não apenas no religioso, este foi apenas uma das dimensões em que a emancipação da mulher se dava naquele momento.

É possível, portanto, entender os cultos aqui estudados como populares, não

no sentido elite versus popular, mas de conhecidos e vivenciados por muitos durante o primeiro século. Não constituíam mais um 'bloco' diferente, mas apenas uma opção religiosa, já que não eram exclusivistas e traziam aos fiéis outras perspectivas religiosas e outras formas rituais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Fontes:

ERNOUT, Alfred: Pétrone. **Le Satiricon**. 3ed. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

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.

MARTIALIS, Marcus Valerius. **Épigrammes**. Tome I (livres I-VII) Texte établi et traduit par H.J. Izaac. Paris, Belles Lettres, 1930.

_____. **Épigrammes**. Tome II(livres VIII-XII) Texte établi et traduit par H.J. Izaac. Paris, Belles Lettres, 1973.

_____. **Épigrammes**. Tome II(livres XIII-XIV) Texte établi et traduit par H.J. Izaac. Paris, Belles Lettres, 1973.

PETRÔNIO (Petronius Arbiter). **Satyricon** (bilíngüe), traduzido direto do latim por Sandra M. G. Braga Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

_____. **Satíricon**. Tradução e posfácio: Cláudio Aquati. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

TITO LÍVIO. **História de Roma**. Introdução, tradução e notas de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Editora Paumape, 1990.

Obras de Referência:

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Tradução Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.

REZENDE, Antonio Martinez de, e BIANCHET, Sandra Braga. **Dicionário do latim essencial**. Belo Horizonte, MG: Ed. Crisálida, 2005.

Bibliografia:

AGNOLON, Alexandre. **Uns Epigramas, certas mulheres: a misoginia nos Epigrammata de Marcial (40DC- 104DC)**. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). São Paulo: Universidade de São Paulo- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2007.

ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos de. **Distinções no campo de estudos da Religião e**

da História. In: GUERRIERO, Silas (org). O estudo das religiões: desafios contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2003 v.1.

ALVAR, Jaime. Escenografia para un recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma. In: **Dialogues d'histoire ancienne**, Année 1994, Volume 20, Numéro 1 p. 149 – 169 Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1994_num_20_1_2151. Acesso em 15 set. 2008.

ALVAR, Jaime. **Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso.** In: ALVAR, Jaime, BLÁNQUEZ, Carmen, WAGNER, Carlos G. (eds). Formas de difusión de las religiones antiguas. Madri: Ediciones Clásicas, 1993.

ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges. **História da vida privada. Do império romano ao ano mil.** Trad: Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

AQUATI, Cláudio. **Cena trimalchionis: Estudo e Tradução.** Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). São Paulo: Faculdade de São Paulo- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1991.

_____. Linguagem e caracterização na cena trimalchionis: hermerote. **Glotta**: São José do Rio Preto, 1994-95, 16, p47-63.

_____. **O grotesco no Satíricon.** Tese (Doutorado em Letras Clássicas). São Paulo: Faculdade de São Paulo- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1997.

_____. Uma história arrepiante no Satíricon. **Clássica**: Araraquara, 1993, p55-61.

BAKHTIN, Mikail. **Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance.** Trad. equipe de Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: Editora Hucitec, 1988.

BARBO, Daniel. **O triunfo do falo. Homoerotismo, dominação, ética e política na Atenas Clássica.** Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

BARBOSA, Renata Cerqueira. **Sedução e conquista: a amante na poesia de Ovídio.** Dissertação (Mestrado em História). Curitiba, PR: Universidade Federal do Paraná, 2002.

BASÍLIO, Valéria Cristina. **A mulher em Roma: a condição feminina na literatura pliniana.** Dissertação (Mestrado em História). Assis, SP: Universidade Estadual Paulista- Faculdade de Ciências e Letras, 1997.

BIAZOTTO, Renata Lopes. **O viver urbano em Roma: uma leitura de Plínio o Jovem e Marcial.** Dissertação (Mestrado em História). Assis, SP: Universidade Estadual Paulista- Faculdade de Ciências e Letras, 1993.

BENOIT, Hector e FUNARI, Pedro Paulo Abreu (org). **Ética e política no mundo antigo.** Campinas, SP: Editora Unicamp, 2001.

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.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício de historiador**. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2001.

BOATWRIGHT, Mary Taliaferro. **The Romans, from Village to Empire**. Mary T. Boatwright, Daniel J. Gargola and Richard J.A. Talbert. New York: Oxford University Press, 2004.

BOURDÉ, Guy e MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Trad. de Ana Rabaça. Lisboa: Editora Europa-América, 1986.

BOUTIER, Jean e JULIA, Dominique. **Passados recompostos. Campos e canteiros da história**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Editora FGV, 1998.

BURKE, Peter (org). **A escrita da história. Novas perspectivas**. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales. 1929-1989. A revolução francesa da historiografia**. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

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

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

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.

CALLEBAT, Louis. **Langages du roman latin**. New York, 1998.

CANCHI, Giani. **Religione Romana**. In: Enciclopédia Garzanti di Filosofia. Trad. Ivan Esperança Rocha. Milão: Garzanti Editori, 1981, p.805-806.

CARCOPINO, Jérôme. **Roma no apogeu do Império**. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CARDOSO, Zélia de Almeida. **A Literatura Latina**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CARDOSO JR., Hélio Rebello. Paradigma indiciário e história cultural. **Episteme**. Porto Alegre, 2007.

CESILA, Robson Tadeu. **Metapoesia nos epigramas de Marcial: tradução e análise**. Dissertação de mestrado. Campinas, SP: UNICAMP, 2004.

CHARTIER, Roger. **A história cultural. Entre práticas e representações.** Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.

_____. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, 1991, vol.5, n. 11.

_____. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, p.179-192.

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

COULANGES, Fustel de. **A cidade Antiga.** Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2007.

DE CERTEAU, Michel. **A cultura no plural.** Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1995.

_____. **Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique.** Paris : Gallimard, 2005.

DEZOTTI, José Dejalma. **O epigrama latino e sua expressão vernácula.** Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). São Paulo: Universidade de São Paulo- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1990.

DOSSE, François. **História e Ciências Sociais.** Trad. Fernanda Abreu. Bauru, SP: Edusc, 2004.

DUBY, Georges e PERROT, Michelle. **História das mulheres no Ocidente: a Antiguidade.** Tradução portuguesa com revisão científica de Maria Helena da Cruz Coelho. Porto: Editora Afrontamento, 1990.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELIADE, Mircea. **História das idéias e crenças religiosas.** V.II. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **O sagrado e o profano. A essência das religiões.** Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Ed Martins Fontes, 1992.

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.

FAVERSANI, Fábio. **Pobreza no Satyricon de Petrônio.** Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1995.

FEITOSA, Lourdes M. G. Conde. **Homens e mulheres romanos: o corpo, o amor e a moral segundo a literatura amorosa do primeiro século d.C** (Ovídio e Petrônio). Dissertação (Mestrado em História). Assis, SP: Universidade Estadual Paulista-Faculdade de Ciências e Letras, 1994.

_____. **Amor e sexualidade no popular pompeiano: uma análise de gênero em inscrições parietais**. Tese (Doutorado em História). Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2002.

FINLEY, M. I. **Aspectos da Antiguidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FUGIER, Huguette. Religion romaine et protestation. **Archives des Sciences Sociales des Religions**, Année 1967, vol 24, n. 21 p. 17-33 Disponível em : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1967_num_24_1_2631. Acesso em 16 abril de 2008.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu, FEITOSA, Lourdes Conde e SILVA, Gladysen José da. **Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo A. **Cultura popular na Antiguidade Clássica**. São Paulo: Contexto, 1989.

_____. **Política e riso em Pompéia: ensaio sobre a crítica social popular**. Hector Benoit & Pedro Paulo A. Funari (orgs), *Ética e Política no Mundo Antigo*, Campinas, IFCH-UNICAMP/FAPESP, 2002. Disponível em: http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia_antiga/polt_riso.html. Acesso em 10 de março de 2008.

_____. **Roma: vida pública e vida privada**. São Paulo: Atual, 1993.

_____. **Filologia, Literatura e Lingüística e os debates historiográficos sobre a Antiguidade Clássica**. In: Os debates historiográficos sobre a Antiguidade Clássica e as ciências humanas: Filologia, Literatura e Lingüística, *Anuari de Filologia, Studia Graeca et Latina*, 1999. 20, D, 8, 29-38.

_____. A Antiguidade, o manifesto e a historiografia crítica sobre o mundo antigo. Disponível em : http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia_antiga/marx.html. Acesso em 10 de março de 2008.

GIARDINA, Andrea (org). **O homem romano**. Trad. de Maria Jorge Vilar Figueiredo. Lisboa: Editora Presença, 1992.

GINZBURG, Carlo. **Sinais: Raízes de um paradigma indiciário**. In: Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e História. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

GODINHO, Vitorino Magalhães (org). **A história social: problemas, fontes e métodos**. Lisboa: Editora Cosmos, 1967.

GONÇALVES, Ana Teresa. As festas romanas. **Revista de Estudos do Norte Goiano**. Vol.1, nº1, ano 2008, p.26-68.

GONÇALVES, Claudiomar dos Reis. **A cultura dos libertos no Satyricon: uma leitura**. Dissertação (Mestrado em História). Assis, SP: Universidade Estadual Paulista-Faculdade de Ciências e Letras, 1996.

_____. **Classe e cultura no Alto Império Romano: os libertos de Paul Veyne**. *Boletim do CPA*, Campinas, nº 5/6, jan./dez. 1998.

GRIMAL, Pierre. **O amor em Roma**. Tradução: Hildegard Fernanda Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **O Império Romano e nós**. 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.

HERMANN, Jacqueline. **História das religiões e religiosidades**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

JACQUES, François e 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.

JULIA, Dominique. **A religião : História Religiosa**. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs). *História : novas abordagens*. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976.

LEITE, Leni Ribeiro. **O patronato em Marcial**. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro- Faculdade de Letras, 2003.

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

LINDER, M e 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.

MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. Organização da edição brasileira: Adone Agnolin. São Paulo: Hedras, 2005.

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.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **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.

_____. **De paganos, judíos y cristianos.** México: Fondo de Cultura económica, 1992.

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

PANAYOTAKIS, Costas. **Quartilla's histrionics in Petronius (Satyrica 16, 1-26-6).** Mnemosyne, V XLVII, 1994.

PARATORE, Ettore. **História da Literatura Latina.** Trad: Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

RINALDI, Daniel. Haciendo de Hipólito un Príapo: Ovidio, Marcial y los Priapeos. In: **Calíope: presença clássica.** UFRJ, v.1. n.1. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1984 .descrição baseada: vol 17 (2008).

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.

ROSSI, Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho. **Mitologia: abordagem metodológica para o Historiador da Antiguidade Clássica.** Revista História, São Paulo, v.26, n.1, p.36-52, 2007.

RUGGIERO, Isabella. **I Luoghi di culto.** Roma: Edizioni Quasar, 1997.

SALLES, Catherine. **Nos submundos da Antiguidade.** Trad: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: brasiliense, 1982.

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. A typically roman way of honoring the Gods. In: **Harvard Studies in Classical Philology**, v.97, Greece in Rome Influence, Integration, Resistance, 1995, p.15-31. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/311298>. Acesso em 11 de abril de 2008.

_____. **An introduction to Roman Religion.** USA: Indiana University,

2003.

_____. **La structure du calendrier religieux.** In: _____. La religion des Romains. Paris: Armand Colin, 1998. Quadros das páginas 45-49 (Collection Cursus, série “Histoire de l’Antiquité”, dir. François Hartog, Pauline Schmitt-Pantel e John Scheid) Tradução de Regina Bustamante.

_____. **‘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.

_____. **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 réflexions.** In: Encuentros en la Antigüedad: Religion, superstición y magia en el mundo romano. Cadiz, España: Universidad de Cadiz, 1985.

_____. **Sacerdotes publics de Rome sous la République ; Sacerdotes publics de Rome sous l'Empire.** In: _____. La religion des Romains. Paris: Armand Colin, 1998. quadros das páginas 113-115 (Collection Cursus, série ‘Histoire de l’Antiquité’, dir. François Hartog, Pauline Schmitt-Pantel e John Scheid) Tradução de Regina Bustamante.

SCHEID, John e DURAND, Jean-Louis. 'Rites' et 'religion'. Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains. In: **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Année 1994, Volume 85, Numéro , p. 23 – 43. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1994_num_85_1_1424. Acesso em 23 de junho de 2008.

SILVA, Gilvan Ventura da. **Humanismo e tolerância religiosa: é possível aprendermos com os romanos?** In: SILVA, Gilvan Ventura da (org). Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano. Vitória: GM Gráfica e Editora, 2008.

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

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, Glaydson José. **Aspectos de cultura e gênero na Arte de Amar, de Ovídio, e no Satyricon, de Petronio: representações e relações.** Dissertação (Mestrado em História). Campinas, SP: Universidade de Campinas- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001.

SILVA, Semíramis Corsi. **Relações de poder em um processo de magia no século II d.C. Uma análise do discurso Apologia de Apuleio.** Dissertação (Mestrado em

História). Franca, SP: Universidade Estadual Paulista- Faculdade de História, Direito e Serviço Social, 2006.

SIQUEIRA, Silvia Márcia Alves. **A mulher na visão cristã paulina do I século d.C.** Dissertação (Mestrado em História). Assis, SP: Universidade Estadual Paulista- Faculdade de Ciências e Letras, 1999.

_____. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séculos II- V d.C.** Tese (Doutorado em História). Assis, SP: Universidade Estadual Paulista- Faculdade de Ciências e Letras, 2004.

VEYNE, Paul. **O império romano.** In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges. História da vida privada: do Império romano ao ano mil. Org: Paul Veyne. Trad: Hildegard Feist. SP: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Humanitas: romanos e não romanos.** In: GIARDINA, Andrea. O homem romano. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. **A sociedade romana.** Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Sexo e poder em Roma.** Tradução: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2008.

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