

# CLÁSSICA

**Revista Brasileira de Estudos Clássicos**

Publicação anual

N.º 4

1 9 9 1

## Sumário

<i>EDITORIAL</i>		13
<i>NORMAS EDITORIAIS</i>		15
<b>ADIVINHAÇÃO NO MUNDO ANTIGO</b>		
JEAN BOTTÉRO	Adivinhação e espírito científico na Mesopotâmia (Trad. de Filomena Hirata Garcia)	25
EMANUEL BOUZON	O uso do transe extático no processo da adivinhação babilônica	35
CIRO FLAMARION S. CARDOSO	A adivinhação no Egito faraônico	53
RICARDO MÁRIO GONÇALVES	A adivinhação e as origens do pensamento científico na China	67
CARLOS ALBERTO DA FONSECA MÁRIO FERREIRA	“Adivinhação” na Índia antiga: algumas notas	81
JACYNTHO LINS BRANDÃO	A adivinhação no mundo helenizado do segundo século	103
NORBERTO LUIZ GUARINELLO	Religião e artes divinatórias na Etrúria antiga	123

PEDRO PAULO ABREU FUNARI	Razão, possessão, derrisão: três faces das práticas divinatórias entre os romanos	135
MARIA DA GLORIA NOVAK	Adivinhação, superstição e religião no último século da República (Cícero e Lucrecio)	145
ZÉLIA DE ALMEIDA CARDOSO	Propércio e a leitura dos sinais divinatórios	163

### CLASSICISMO E MODERNIDADE

JUAN DIEGO VILA	Dido y Eneas en el <i>Quijote</i> de 1615	185
ELINA MIRANDA	Electra en Piñera	203
FRANÇOIS JOUAN	Trois pièces à sujets antiques de Marguerite Yourcenar	215

### INSTRUMENTOS DE PESQUISA

FRANÇOIS PASCHOUD	Banco de dados informatizados no domínio das ciências da Antiguidade. <i>Gnomon</i> , München, 62(2):190, 1990 (Trad. de Álvaro H. Allegrette)	225
THE BEAZLEY ARCHIVE	O banco de dados do Beazley Archive. <i>Antike Kunst</i> , Basel, 35(1): 76, 1992 (Trad. de Álvaro H. Allegrette).	225

### ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

JOSÉ ANTONIO DABDAB TRABULSI	Os indo-europeus antes e depois de Colin Renfrew	229
------------------------------	--	-----

## RESENHAS CRÍTICAS

- ROSELI FELLONE *LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE. IV: EROS-HERACLES.* 2 vols. Vol. 1 (texto): XXIX-951 p., vol. 2 pranchas: 716p. Zürich — München: Artemis Verlag, 1988 235
- ÁLVARO HASHIZUME ALLEGRETTE SNODGRASS, A. M. *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline.* Berkeley — Los Angeles: University of California Press, 1987, 218 p. (Sather Classical Lectures, 53) 237
- JACYNTHO LINS BRANDÃO MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa.* Trad. de Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, 158 p. 241
- PEDRO PAULO ABREU FUNARI JONGMAN, W. *The Economy and Society of Pompeii.* Amsterdam: Gieben, 1991, 415 p., 21 fig., 32 fotos 245
- ANTONIO DE PAIVA MOURA FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Cultura popular na Antiguidade clássica.* São Paulo: Contexto, 1989, 80 p. 248
- LAURA GRAZIELA F. F. GOMES DANFORTH, L. M., TISIARAS, A. *The Death Rituals of Rural Greece.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982, 229 p., fotografias. 250

## Contents

<i>EDITORIAL</i>		13
<i>EDITORIAL POLICY</i>		19
<b>DIVINATION IN THE ANCIENT WORLD</b>		
JEAN BOTTÉRO	Divination and scientific thought (Transl. by Filomena Hirata Garcia)	25
EMANUEL BOUZON	The utilization of ecstasy in the Babylonian divinatory process	35
CIRO FLAMARION S. CARDOSO	Divination in pharaonic Egypt	53
RICARDO MÁRIO GONÇALVES	Divination and the origins of the scientific thought in China	67
CARLOS ALBERTO DA FONSECA MÁRIO FERREIRA	“Divination” in India: some notes	81
JACYNTHO LINS BRANDÃO	Divination in the helenized world of the second century	103
NORBERTO LUIZ GUARINELLO	Religion and divinatory arts in ancient Etruria	123
PEDRO PAULO ABREU FUNARI	Reason, possession, derision: three expressions of the divinatory practices among the Romans	135

MARIA DA GLORIA NOVAK	Divination, superstition and religion in the late century of the Republic (Cicero and Lucretius)	145
ZÉLIA DE ALMEIDA CARDOSO	Propertius and the lecture of divinatory signs	163

### CLASSICISM AND MODERNITY

JUAN DIEGO VILA	Dido and Aeneas in <i>Don Quijote</i> of 1615	185
ELINA MIRANDA	Electra in Piñera	203
FRANÇOIS JOUAN	Three pieces on ancient subjects of Marguerite Yourcenar	215

### RESEARCH AIDS

FRANÇOIS PASCHOUD	Database on Classical Studies, <i>Gnomon</i> , München, 62(2): 190, 1910 (Transl. by Álvaro H. Allegrette)	225
THE BEAZLEY ARCHIVE DATABASE	<i>Antike Kunst</i> , Basel, 35(1):76, 1992 (Transl. by Álvaro H. Allegrette)	225

### BIBLIOGRAPHICAL ESSAY

JOSÉ ANTONIO DABDAB TRABULSI	The Indo-Europeans before and after. Colin Renfrew	229
------------------------------	--	-----

## CRITICAL REVIEWS

- ROSELI FELLONE *LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE. IV: EROS-HERACLES.* 2 vols. Vol.1 (texts): XXIX-951 p., vol.2 (plates): 716 p. Zürich — München: Artemis Verlag, 1988 235
- ÁLVARO HASHIZUME ALLEGRETTE SNODGRASS, A. M. *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline.* Berkeley — Los Angeles: University of California Press, 1987, 218 p. (Sather Classical Lectures, 53) 237
- JACYNTHO LINS BRANDÃO MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa.* Transl. by Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, 158 p. 241
- PEDRO PAULO ABREU FUNARI JONGMAN, W. *The Economy and Society of Pompeii.* Amsterdam: Gieben, 1991, 415 p., 21 figs., 32 photographs. 245
- ANTONIO DE PAIVA MOURA FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Cultura popular na Antiguidade clássica.* São Paulo: Contexto, 1989, 80 p. 248
- LAURA GRAZIELA F.F. GOMES DANFORTH, L.M., TISIARAS, A. *The Death Rituals of Rural Greece.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982, 229 p., photographs. 250

## Editorial

Com o intuito de regularizar a publicação de *Clássica*, a SBEC associa-se, a partir deste número, à Editora Paz e Terra, cujo apoio inestimável acrescenta-se ao do CNPq/FINEP.

O presente volume obedece ao plano editorial anunciado em *Clássica* 3, desta vez contendo um eixo temático voltado para a *Adivinhação no mundo antigo*, com relevantes estudos de especialistas do Brasil e do exterior.

A segunda seção, caracterizada por artigos que tratam da projeção da cultura clássica em tempos mais recentes, enriquece-se sobremaneira com três contribuições literárias de autores estrangeiros, marcando um espaço que pretendemos estender a outras áreas do saber no âmbito das ciências da Antiguidade.

Particularmente valiosas são as seções no final do volume relativas a instrumentos de pesquisa e a estudos bibliográficos, que resultam materiais indispensáveis para a pesquisa científica, colocando os especialistas de nosso país e outros interessados nas culturas antigas no circuito internacional de produção e divulgação do conhecimento.

*Clássica* é uma revista de ciência e cultura, que, com a experiência até agora adquirida e a ambição própria dos que almejam a excelência, preenche uma grande lacuna nos meios editoriais do Brasil. Não só como veículo de comunicação entre os especialistas e apreciadores dos estudos clássicos, mas ainda, e sobretudo, como elo entre estudiosos do nosso país e do exterior. Neste sentido continuaremos respeitando tanto quanto possível a estrutura e a orientação da revista e ampliando o leque de contribuições.

# CLÁSSICA

## Revista Brasileira de Estudos Clássicos

### Normas Editoriais

#### Objetivos

*Clássica* é uma publicação anual de caráter cultural e científico da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, destinada à divulgação de trabalhos originais concernentes a todos os aspectos das culturas da Antiguidade clássica e de outras culturas a elas relacionadas. A critério do Conselho Editorial, poderão excepcionalmente, em vista de sua reconhecida relevância, ser publicados em *Clássica* trabalhos já anteriormente divulgados através de outros veículos de informação.

#### Constituição

*Clássica* publica trabalhos nas seguintes modalidades:

I - *artigos de pesquisa*, compreendendo resultados novos e consolidados de pesquisas sobre aspectos da Antiguidade apresentados de modo abrangente e discutidos nas suas implicações, com o máximo de 30 laudas.

II - *comunicações e notas*, compreendendo apresentação de resultados parciais de pesquisas em estudos clássicos, sua discussão e análise, com o máximo de 10 laudas.

III - *instrumentos de pesquisa*, compreendendo a apresentação e discussão dos instrumentos de trabalho disponíveis na área de estudos clássicos, como repertórios de documentação bibliográfica, textual e material, utilização de novos processos de registro de dados e informações, problemas de estabelecimento crítico da documentação, com o máximo de 25 laudas.

IV - *crônica*, compreendendo apresentação crítica e analítica de fatos ou eventos relevantes no campo dos estudos clássicos, com o máximo de 5 laudas.

V - *ensaios bibliográficos*, compreendendo análise de conjunto de obras de um mesmo autor ou versando sobre um mesmo tema, com o máximo de 20 laudas.

VI - *resenhas críticas*, compreendendo análise de obras recentes, publicadas há menos de cinco anos, com o máximo de 5 laudas.

VII - *notícias bibliográficas*, compreendendo análise crítica sucinta de obras recém-publicadas, com o máximo de 2 laudas.

### **Instruções aos autores**

*Clássica* publica trabalhos em português, espanhol, francês, italiano e inglês.

A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres do Conselho Editorial, aos quais os autores terão conhecimento.

Os originais a serem submetidos ao Conselho Editorial devem ser apresentados em três vias, na sua forma definitiva, revistos, sem rasuras ou correções, obedecendo às seguintes normas da ABNT:

I - O *cabeçalho* deve ser colocado no alto da primeira página, compreendendo o título do trabalho e o subtítulo, se necessário, grafados em maiúscula; seguidos do nome(s) do(s) autor(es), em letras maiúsculas e da instituição a que pertence(m) em minúscula (ABNT-NB-61).

II - *Dois resumos*, de até 200 palavras (aproximadamente 10 linhas), um em português e outro em inglês ou francês. O resumo em português deve preceder o texto, e o resumo em língua estrangeira deve vir após o texto (ABNT-NB-88). Após o resumo devem seguir as *palavras-chave*.

III - O *corpo do trabalho* deve ser disposto em forma seqüencial, sem espaços ociosos, deixando ampla margem à direita e à esquerda.

IV - As *citações*, no corpo do texto, seguem as regras gerais da ABNT-NB-896, devendo ser indicadas pelo sistema autor-data, onde a indicação da fonte é feita pelo sobrenome do autor ou pela instituição responsável, ou ainda, pelo título de entrada, seguido da data de publicação, e, quando for o caso, da página da referida citação. As indicações devem vir entre parênteses, separadas por vírgulas e a página citada deve ser precedida pelo designativo que a caracteriza.

#### *Exemplos:*

Ora, segundo Leo Strauss (Strauss, 1959, p.56) é com o advento da filosofia política moderna...

...na épica, diz E.A. Havelock (Havelock, 1978, p.192), "a ação prevalece sobre a idéia".

V - As *notas* devem ser reservadas exclusivamente para comentários sobre aspectos particulares do texto ou da bibliografia, devendo ser colocadas após o texto (ABNT-NB-61), numeradas em algarismos arábicos e ordenadas na seqüência de seu aparecimento; a remissão às mesmas, no corpo do texto, deve ser feita através de algarismos arábicos, grafados em espaço acima do lineamento normal. As citações e indicações bibliográficas contidas nas notas obedecem aos mesmos critérios indicados na alínea anterior, datilografadas em espaço dois.

VI - As *referências bibliográficas* devem ser colocadas no final do texto, após as notas, ordenadas alfabeticamente, observando-se a NBR-6023 da ABNT.

#### *Exemplos:*

## 1. Livros considerados no todo

REEVE, C.D.C. *Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

1.1. Livros com até três autores:

KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz. *Saturn and melancholy*. London, New York: Thomas Nelson & Sons Ltd, 1964.

1.2. Livros traduzidos

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Tradução por Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

1.3. Obras de responsabilidade de entidades coletivas têm geralmente entrada pelo título, com exceção de anais de congressos e de trabalhos de cunho administrativo, legal etc..

*THE CAMBRIDGE ANCIENT HISTORY*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954. 3v.

SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS, 7, 1982, Buenos Aires. *Actas...* Buenos Aires: Asociación Argentina de Estudios Clásicos, 1982. 484 p.2.

## 2. Publicações consideradas em parte

2.1. Partes de publicações avulsas, *sem título*.

THIRD INTERNATIONAL PHILOSOPHY SYMPOSIUM: PLATO'S AND ARISTOTLE'S CONCEPTION OF JUSTICE IN RELATION TO MODERN AND CONTEMPORARY THEORIES OF JUSTICE. Atenas, Philosophical Society, 1987. p.55-59.

ESDAILE, Arundell. *A student manual of bibliography*. 2.ed. London: Allen & Unwin and Library Association, 1932. cap. 6A, p.178-92.

2.2. Partes de publicações avulsas, *com título*.

VLASTOS, Gregory. Elenchus and mathematics. In: —. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991. cap. 4, p.107-31.

GUTHRIE, W.K.C. Plato's 'unwritten' metaphysics. In: —. *A history of greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. v.5, cap.7, p.418-48.

KAHN, Charles H. Did Plato write Socratic dialogues? In: BENSON, H. Hugh. *Essays on the philosophy of Socrates*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1992. p.35-52.

## 3. Publicações periódicas e seriadas

3.1. Consideradas no *todo*.

*PHRONESIS*; a journal for ancient philosophy. Assen, van Gorcum, 1984.

3.2. Consideradas *em parte* (suplementos, fascículos, números especiais etc.).

*REVUE DE PHILOSOPHIE ANCIENNE*, Bruxelles, v.2, n.2, 1984.

*LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES*. Pensée juive et philosophie. Bordeaux, v.2, n.2, abr.-jun., 1984.

3.2.1. Artigos de periódicos

HOURANI, Georges F. Thrasymachu's definitions of justice in Plato's Republic. *Phronesis*. Assen, v.7, p.110-20, 1962.

VII - As *ilustrações* (tabelas, gráficos, lâminas, fotografias etc.) devem ser numeradas com algarismos arábicos na ordem em que serão inseridas no texto, apresentadas e acompanhadas das respectivas legendas; as fotografias devem ser em preto e branco, com bom contraste; outras ilustrações devem ser feitas em papel vegetal, com nanquim preto, na sua forma definitiva, sem emendas ou rasuras, a fim de permitir sua reprodução direta; no corpo do texto serão indicados, entre parênteses, os locais em que serão inseridas as ilustrações. Exemplos: (fotografia nº 1), (gráfico nº 1) etc. (ABNT-NB-61).

VIII - Os *trabalhos aceitos* pelo Conselho Editorial serão remetidos aos autores com os respectivos pareceres, devendo ser devolvidos em disquetes de formato MS-DOS ou Word for Windows, digitados através de processador de textos MS-Word, versão 5.0 ou mais recente. Uma cópia do trabalho deverá acompanhar o disquete.

IX - As *citações em grego*, não constando do disquete, deverão vir na cópia do trabalho, com *letras legíveis* próximas de caracteres impressos.

X - Agradecimentos, menções a agências de fomento e outros informes (tradutor do trabalho, ocasião em que o mesmo foi apresentado etc.) devem ser relacionados brevemente após as referências bibliográficas.

# CLÁSSICA

## Brazilian Classical Studies Journal

### Editorial Policy

#### **Aims**

*Clássica* is a cultural journal, published yearly by the Brazilian Society for Classical Studies, aiming at publishing original papers relating to all classical antiquity subjects, including also other ancient cultures. Under special circumstances, the Editorial Committee may accept published papers of outstanding character.

#### **Constitution**

*Clássica* publishes papers under the following categorization:

I - *research articles*, including new and accepted research results relating to the Ancient World. These results should be broad in scope and discussing in character, no more than 30 pages long.

II - *reports and notes*, including partial research results, with discussion and analysis, no more than 10 pages long.

III - *research aids*, including the publication and discussion of research aids, such as bibliographic collections, written or archaeological, the use of new data treatments, the critical study of documents, no more than 25 pages long.

IV - *classical events*, including the critical and analytical report of events relating to the classical studies, no more than 5 pages long.

V - *bibliographical essays*, including the review of some books by a single author or the review of different books on the same subject, no more than 20 pages long.

VI - *critical reviews*, including the analysis of recent books, published in the last five years, no more than 5 pages long.

VII - *bibliographical news*, including the critical but brief analysis of recently published books, no more than 2 pages long.

### **Information for authors**

*Clássica* publishes papers written in Portuguese, Spanish, French, Italian or English languages.

The manuscripts are submitted to the Editorial Committee and the authors are entitled to a copy of the referees evaluations.

The manuscripts to be submitted to the Editorial Committee must be sent in three copies, ready to be published and thus with no manual changes. They must follow the ABNT rules:

I - *Title page*, at the top of the first page, including the title in Capital letters, followed by the name(s) of the author(s), also in Capital letters, and the Institution (ABNT-NB-61).

II - *Two abstracts*, not exceeding 200 words in length (some 10 lines) each, in Portuguese and English or French. The Portuguese abstract must be put before the main text and the foreign language abstract must be put at the end of it (ABNT-NB-88). Following each abstract there must be some *key words*.

III - *The main text* must be presented with no interruption, with large margins.

IV - In-text reference *citations* for articles, reports, etc. must follow the ABNT-NB-896 rules, that is name of the author and publication date. In-text year citations always follow the name of the author in parentheses like in the following.

Examples:

Ora, segundo Leo Strauss (Strauss, 1959, p.56) é com o advento da filosofia política moderna...

...na épica, diz E.A. Havelock (Havelock, 1978, p.192), a ação prevalece sobre a idéia.

V - The *notes* should deal only with very specific remarks on the texts or on the bibliography, always after the text (ABNT-NB-61), in numerical order. They must appear in the main text above the line. The notes must follow the same rules as in the main text, double spaced.

VI - The *bibliographical references* must be at the end, after the notes, in alphabetical order, following the ABNT NBR-6023 rules. *Examples:*

#### **1. Books, single author:**

REEVE, C.D.C. *Philosopher-kings; the argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

1.1 Books by up to three authors:

KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz. *Saturn and melancholy*. London, New York: Thomas Nelson & Son Ltd, 1964.

1.2 Translated books:

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Tradução por Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

1.3 Collective works are generally quoted by their titles, with the exception of Conference Proceedings and legal or administrative documents:

*THE CAMBRIDGE ANCIENT HISTORY*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954, 3 v.

SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS, 7, 1982, Buenos Aires, *Actas...* Buenos Aires: Asociación Argentina de Estudios Clásicos, 1982, 484 p.

## 2. Papers published in journal or books

### 2.1. Papers in *untitled* publications:

THIRD INTERNATIONAL PHILOSOPHY SYMPOSIUM: PLATO'S AND ARISTOTLE'S CONCEPTION OF JUSTICE IN RELATION TO MODERN AND CONTEMPORARY THEORIES OF JUSTICE. Atenas, Greek Philosophical Society, 1987, p.55-59.

ESDAILE, Arundell. *A student manual of bibliography*. 2.ed. London: Allen & Unwin and Library Association, 1932, cap.6A, p. 178-92.

### 2.2. Papers in *titled* publications:

VLASTOS, Gregory. Elenchus and mathematics. In: —. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991, cap. 4, p.107-31.

GUTHRIE, W.K.C. Plato's "unwritten" metaphysics. In: — A history of Greek philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, v.5, cap.7, p. 418-48.

KAHN, Charles H. Did Plato write Socratic dialogues?. In: BENSON, H. Hugh. *Essays on the philosophy of Socrates*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1992, p.35-52.

## 3. Journals and other periodicals:

### 3.1. As a *whole*

*PHRONESIS*; a journal for ancient philosophy. Assen, van Gorcum, 1984.

### 3.2. As a *part* (issues, special issues, etc.)

*REVUE DE PHILOSOPHIE ANCIENNE*, Bruxelles, v.2, n.2, 1984.

*LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES*. Pensée juive et philosophie. Bordeaux, v.2, n.2, abr-jun. 1984.

### 3.2.1. Articles in periodicals

HOURANI, Georges F. Thrasymachu's definitions of justice in Plato's Republic. *Phronesis*, Assen, v.7, n.2, p.110-20, 1962.

VII - The drawings (tables, graphs, photographs etc.) must be numbered as they appear in the text, with their captions; photographs must be black and white; other figures must be professionally done with waterproof, black drawing ink; in the main text there must be the indication in parentheses of the drawings: (photograph no. 1), (graph no.1) etc. (ABNT-NB-61).

VIII - The *accepted papers* will be sent to the authors by the Editorial Committee with

their referee comments, and they must be sent back in disks (MS-DOS or Word for Windows, MS-Word 5.0 or later). A print must be also provided.

IX - *Greek citations*, if they are not in the disk text, must be provided in the print, with *readable letters*.

X - Acknowledgements and other data, like translator's name, must be put at the end of the references.

# ADIVINHAÇÃO NO MUNDO ANTIGO

# Adivinhação e espírito científico na Mesopotâmia\*

JEAN BOTTÉRO

École Pratique des Hautes Études, Paris

---

**RESUMO:** Ler o futuro no fígado dos animais pode favorecer o raciocínio empírico, a dedução e o espírito de sistema. Os antigos habitantes da Mesopotâmia provaram-no ao inventar assim o espírito científico mais de 1000 anos antes de Cristo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mesopotâmia, adivinhação, ciência antiga, espírito científico.

---

No plano da história do pensamento científico, mais de uma vez se adiantou que uma ciência grega como a astronomia tem suas origens em uma prática divinatória mesopotâmica: a astrologia. Mas nunca se provou isso e talvez seja impossível fazê-lo, tal o número de diferenças essenciais que há entre as duas. Pergunto-me se a questão assim formulada não foi mal colocada e se não se pode retomá-la de outra forma que dessa maneira retilínea e simplista. Eu gostaria de mostrá-lo discutindo — muito por alto, é evidente — as relações entre adivinhação e ciência na Mesopotâmia. Em outras palavras, sustentando que se comete um erro ao reservar a adivinhação à Mesopotâmia e a ciência à Grécia, mas que na Mesopotâmia mesmo, muito cedo e bem antes dos gregos, a adivinhação tornou-se um conhecimento de tipo científico e já, no essencial, uma ciência: o que pôde ser passado aos gregos foi de início e sobretudo essa visão científica, esse tratamento científico, esse espírito científico, de sorte que eles não construíram a partir de nada sua concepção da ciência, que nós herdamos, mas que nesse ponto capital, como em outros, eles são tributários dos velhos mesopotâmios.

## A adivinhação na Mesopotâmia

Nesse país são atestados dois tipos de adivinhação. Um, pela revelação dos deuses, a “adivinhação inspirada”; outro por uma atividade de um tipo de dedução: “a adivinhação dedutiva”.

---

\* Tradução de Filomena Yoshie Hirata Garcia, do original em francês “Divination et esprit scientifique”, publicado em *Sciences et Avenir* 313, 1973, p. 284-9; republicado em BOTTÉRO, J. *Mésopotamie. L'Écriture, la Raison et les Dieux*. Paris: Gallimard, 1987, p. 157-69.

A adivinhação inspirada é bem pouco conhecida e em áreas cronológica e localmente bem definidas. Ela não é típica da civilização mesopotâmica e não falaremos muito dela.

A adivinhação dedutiva, por outro lado, atestada sem interrupção desde os inícios do segundo milênio até a época selêucida, pouco antes de nossa era, deve ter sido o assunto de uma enorme massa de trabalhos e de documentos, se se julgar a quantidade considerável que nos restou dela: sem contar as peças inumeráveis da prática, nós encontramos mais de trinta mil oráculos, divididos em uma centena de “tratados” no mínimo. É sem dúvida a atividade mental, ao mesmo tempo, melhor conhecida e mais característica da cultura mesopotâmica.

Essa mina gigantesca não parece ter sido explorada na sua medida pelos assiriólogos. Há entre eles, hoje, poucos especialistas de textos divinatórios e a maior parte parecem ser talmudistas. Uma das razões desse desfavor é talvez de início a extraordinária monotomia aparente dos tratados de adivinhação que constituem as principais peças do dossiê. Mas eu me pergunto se a principal não é que, conscientemente ou não, se considera a mântica em tudo e por tudo uma simples superstição: frívola, antiquada e que não merece verdadeiramente tantos esforços.

Uma tal maneira de ver implica uma atitude digamos “egocêntrica”, particularmente perniciosa em História. A própria vocação do historiador não é somente, através dos testemunhos que nos restam, encontrar o passado, mas encontrá-lo tal qual ele era, nele mesmo, isto é, vendo-o, sentindo-o, julgando-o, não do nosso ponto de vista, mas como o viam, o julgavam e o viviam seus atores. Se um historiador tem verdadeiramente o sentido de seu ofício, deve então sempre esforçar-se para sair de si mesmo e de seu tempo para colocar-se no lugar e no tempo das personagens cujos fatos e obras ele estuda. Considerar, mesmo subconscientemente, a adivinhação mesopotâmica uma superstição, é julgá-la em relação a nós: é portanto se proibir de algum dia entendê-la, é faltar a uma das regras essenciais de nossa disciplina. Tentemos pois contemplar e julgar essa mântica, colocando-nos, tanto quanto possível, na ótica de seus velhos usuários e familiares. Reter-nos-á aqui, naturalmente, a adivinhação dedutiva como atividade intelectual, como tipo de conhecimento.

## **Como se apresentam os textos divinatórios**

Os documentos essenciais, os mais originais e os mais típicos são os que podem ser chamados “tratados”. Eles se apresentam como coleções mais ou menos amplas (às vezes muitos milhares) de oráculos que são todos tirados, no mesmo tratado, do mesmo objeto material considerado nas suas apresentações particulares ou anormais: por exemplo, tais ou tais posições de tal astro, ou ainda, tais aspectos mais ou menos monstruosos de um recém-nascido.

Se se faz a conta desses objetos cujas figuras eram reputadas ominosas — para

utilizar esse sinônimo latinizante de “divinatório” — e enumeradas nos “tratados”, percebe-se que eles recobrem o universo material quase inteiro: os astros e os meteoros; o tempo e o calendário; a configuração das terras, dos cursos d’água, das aglomerações; a apresentação dos elementos inanimados e dos vegetais; o nascimento e a conformação dos animais; e seu comportamento; e sobretudo o próprio homem: seu aspecto físico, sua conduta, sua maneira de viver, sua vida consciente e onírica... Além desses fenômenos que se apresentavam naturalmente à observação, outros estavam latentes, e era preciso revelar: como a anatomia interna dos animais sacrificados; ou virtuais, que se devia provocar: como a forma tomada pelo óleo ou pela farinha lançados na água. Certamente, não se poderia dizer que esses múltiplos objetos ominosos tenham tido em toda parte e sempre o mesmo interesse aos olhos dos praticantes da adivinhação: mas o que conta, aqui, é que todos tenham podido ser considerados como objetos possíveis do exame e da dedução divinatórios, que o universo material inteiro, em suma, tenha sido tomado por uma matéria cujo estudo atento podia, de alguma forma, extrair o futuro. Havia aí e é o primeiro traço a observar, uma curiosidade enciclopédica já muito marcante.

Os elementos irreduzíveis desses “tratados”, do ponto de vista estilístico e lógico, são os “oráculos”, dos quais cada um detalha e explica uma apresentação ominosa do objeto do tratado e disso deduz o que ela deixa prever do futuro. Todo, do primeiro ao último, são exatamente construídos sobre o mesmo esquema gramatical e lógico: um primeiro membro da frase, uma “prótase” como dizem os gramáticos, seguido de um segundo: uma “apódose”. A prótase, introduzida (ao menos virtualmente) pela marca da hipótese: “Se”, “Suposto que” (em acádio, *shoumma*), fornece o detalhe da apresentação do objeto: é o presságio. A apódose expõe a parte de futuro que se deduz do presságio: é o prognóstico. Por exemplo: “Se um homem tem o pêlo do tórax enrolado para cima: ele cairá na escravidão”; “Se um homem, com o rosto congestionado, tem seu olho direito proeminente: longe de sua casa, cães o devorarão”; “Se a vesícula biliar [do carneiro sacrificado] é desprovida de canal colédoco: o exército do rei, durante uma expedição militar, sofrerá de sede”; “Se o Vento do Norte varre a face do céu até o aparecimento da Lua Nova: a colheita será abundante”.

## Sentido e gênese da adivinhação dedutiva

Para quem procura compreender essa adivinhação como atividade intelectual, como modo de conhecimento, o que há de mais importante é bem menos a prótase ou a apódose que a passagem da primeira à segunda: como se explica que do fato de um homem ter o pêlo do tórax em cachos voltados para o alto, se possa sentir-se fundamentado para concluir que ele cairá na escravidão?

Para responder a essa questão fundamental, seria preciso compreender como nasceu a adivinhação dedutiva na Mesopotâmia. Não sabemos o bastante senão para fazer

conjecturas, ao menos, com essa alta probabilidade feita de dados convergentes, com a qual é preciso freqüentemente que nos contentemos, quando fazemos a história de um mundo tão antigo e extinto.

A adivinhação parece bem ter sido de início puramente empírica; isto é, fundada sobre a simples constatação e *a posteriori*. O que nos permite pensá-lo e, ao mesmo instante, nos esclarece sobre esse estádio original, é um certo número de oráculos disseminados na enorme coleção que nos resta e que se chamaram “históricos” porque seu prognóstico, em lugar de ser no futuro, é no passado e se refere a um acontecimento antigo da história do país reputado dever se reproduzir. Por exemplo: “Se, na parte direita do fígado [do cordeiro sacrificado] se encontram duas excrescências-digitiformes [provavelmente o que os anatomistas chamam *processus pyramidalis*]: é o presságio do tempo de anarquia [em outros termos, o período entre 2198 e 2195 mais ou menos, que precedeu de uns trinta anos a queda da Dinastia de Accad]”. E ainda: “Se, no fígado, a parte dita ‘Porta do Palácio’ [a ‘incisão umbilical’ dos anatomistas, parece] é dupla, que há três rins e que à direita da vesícula biliar estão furadas [em acádio: *palshou*] três perfurações [em acádio: *pilshou*] bem marcadas: é o presságio do povo de Apishal [uma cidade do extremo norte ou noroeste do país], que o rei Narâm-Sin [quarto da dinastia Accad; cerca de 2260 — 2223] fez prisioneiro recorrendo a sapas [em acádio: *pilshou*]”. Uma outra formulação que se encontra entre os mais antigos documentos formalmente ligados à adivinhação dedutiva, as célebres “maquetas de fígados” encontradas em Mari, é talvez ainda mais eloqüente: “Quando meu país se levantou contra Ibbî-Sîn [último rei da 3ª Dinastia de Ur; cerca de 2027 — 2023]: é assim que o fígado se encontrava disposto”. (Notar-se-á que as maquetas em questão não datam de mais de cerca de meio século após essa revolta.) Isso sublinha o elo estreito observado entre a disposição particular do fígado de uma vítima sacrificada um belo dia e a revolta contra o último rei de Ur III. É preciso de resto levar em conta que quase todos os episódios registrados nos oráculos históricos são do meio milênio, entre a época de Accad e os primeiros tempos do 2º milênio, e nós temos boas razões para conjecturar que foi esse justamente o período em que se desenvolveu, amadureceu e se fixou a adivinhação dedutiva no país.

Esses acontecimentos assim registrados pelos oráculos históricos, por mais que nós os conheçamos por outras vias, têm grande chance de ser autênticos: visto sua data muito aproximada, o último exemplo citado acima, o da maquete de Mari, é particularmente impressionante nesse ponto. De um outro lado, como não há, com toda evidência, o menor elo intrínseco ou necessário entre cada um deles e o aspecto do presságio com o qual ele é posto assim em relação, é preciso que esses oráculos tenham sido fundados sobre a constatação da coincidência dos dois fenômenos.

Nesse país que, nós sabemos, há muito tempo se interessou pelo que os romanos chamavam *portenta* — acontecimentos fora do comum que deixam pressagiar alguma coisa, sacrificadores, dissecando uma de suas vítimas, terão observado que seu fígado se apresentava de forma inusitada e, pouco tempo após, ter-se-á produzido um aconte-

cimento notável, uma “virada” na história do rei ou do país. A coincidência terá sido de início percebida, depois sublinhada, depois, talvez, graças a outras da mesma espécie, multiplicadas aos olhos de pessoas que “nelas acreditavam” e que a esperavam ela terá sido julgada outra coisa que um encontro de acaso — *post hoc, ergo propter hoc* — o primeiro fenômeno terá sido tomado para o anúncio do segundo e os dois juntos registrados como um oráculo de valor universal, de sorte que se pudesse, cada vez que se encontrasse em seguida a mesma anomalia, esperar ver se reproduzir um acidente análogo no destino do país ou do soberano.

Essas conclusões não devem certamente ser reservadas apenas aos oráculos históricos propriamente ditos. Muitos outros, quer digam respeito ao país, ao rei, ou a simples indivíduos, parecem ter devido sua origem a constatações análogas: a única diferença é que não se julgou necessário conservar aí menção dos nomes próprios ou das circunstâncias individualizadas preservadas nos oráculos históricos. Prognósticos como: “Presságio da neve que recobre o país (inteiro)” ou “Presságio da retirada, (a saber) quando o exército bate em retirada”, guardam na sua apresentação mesma a marca dos oráculos históricos. Mas muitos outros, que não a guardam, particularmente abundantes nos mais velhos tratados, mas que se encontram ainda, fossilizados aqui e lá nas épocas as mais recentes, conservaram muitos traços singulares, para que aí se pudesse discernir, facilmente, um acontecimento concreto determinado ou como uma anedota, um *fait divers*, tirados do dia-a-dia. Eis alguns exemplos, entre milhares: “Um leão, após ter matado alguém diante da Grande Porta da Cidade, será abatido, por sua vez”; “Um menino cairá de um teto”; “A cidade que tu terás ido saquear, quando tu te encontrares face a ela, sua guarnição cortará as barricadas endireitadas para investi-la e fará uma saída contra ti”; e enfim essa pérola: “A esposa desse homem, grávida das obras de um outro, não cessará de implorar à deusa Ishtar e de dizer olhando seu esposo: contanto que eu faça meu filho à semelhança de meu marido!”...

O mais velho conteúdo de oráculos tem, portanto, todas as chances de ter sido constituído dessa forma: por verificação de seqüências de acontecimentos que não tinham entre si nenhum elo aparente, mas, observou-se, tinham-se sucedido uma vez e estabeleceu-se de imediato que eles se sucederiam sempre. É o que nós chamamos empirismo.

Parece que, muito cedo talvez, tenha-se desejado ir mais longe procurando, além das aparências, um elo inteiro entre os dois acontecimentos que constituíam um oráculo. Retomemos, olhando-os de mais perto, os primeiros prognósticos relatados acima. Em um, as duas excrescências digitiformes evocam a rivalidade dos competidores ao trono, que preenche o “Tempo da anarquia”. No segundo, às perfurações (*pilshou*) furadas (*palshou*) no fígado respondem, nos prognósticos, não somente as sapas (*pilshou*) que servem para forçar a cidade saqueada, mas, com uma ligeira metátese (e nós temos, na literatura acádia, outros exemplos dessas aproximações fonéticas), o nome mesmo dessa cidade: Apishal. A nossos olhos, tais “elos” não são elos: são puras coincidências sem envergadura. É preciso crer (nós o sabemos de resto por outras vias) que não era assim para os velhos mesopotâmios, sobretudo com sua doutrina, bem

conhecida dos assiriólogos, do governo do mundo pelos deuses e, nesse objetivo, da fixação prévia dos destinos de todas as coisas por esses mesmos deuses. Nesse país, onde, desde os primeiros tempos do 3º milênio, foi inventada a escrita e onde ela gozou um papel capital na vida material e intelectual, imaginava-se que as sortes assim decididas estavam inscritas pelos deuses sobre o “Tablete dos destinos”. Os deuses podiam mesmo escrever essas decisões nas coisas, à medida que eles as criavam ou dirigiam seu movimento. Um certo número de textos falam nesse sentido, como esse: “Ó deus Shamash[...] tu que inscreves o oráculo e marcas a sentença divinatória nas entranhas do cordeiro!” — e mesmo se, no estado em que nós os encontramos, eles são do 1º milênio, deveriam testemunhar uma tradição bem mais arcaica. Por sua vez, a natureza mesma, original e inata, da escritura cuneiforme, queria que ela tivesse sido de início e que tivesse permanecido sempre mais ou menos uma escrita das coisas: pelos pictogramas que são em suma coisas para designar outras — o croquis do pé para o “andar”, ou o estar em pé; a figura do triângulo pubiano para a “mulher”, a “feminilidade”. Daí podia vir a idéia de que inscritas pelos deuses sobre o fígado das vítimas as duas excrescências digitiformes, em lugar de uma só esperada, marcavam sem dúvida a dualidade, a oposição, o conflito e assim representavam, nessa “escrita divina”, o papel de pictograma da rivalidade, da competição, como as “perfurações” traduziam as “sapas”.

Dessa maneira de ver saiu, portanto, como uma regra, não formulada, mas sempre aplicada, calcada sobre aquela que presidia à escrita: por toda parte em que no presságio figurava o mesmo signo, se “leria” o mesmo acontecimento futuro. De fato, por toda parte em que se encontra na descrição do objeto oracular uma dualidade (anormal, inesperada; pois isso que é corrente, habitual e segundo a regra não retém a atenção e não é portanto por si ominoso), tem-se no prognóstico uma idéia de oposição, de rivalidade, de desacordo, de luta...

Poder-se-iam acumular exemplos sem número para mostrar a que ponto a adivinhação, na Mesopotâmia, funcionava verdadeiramente como a escrita: por decifração dos “pictogramas”. Há evidentemente numerosos casos, na adivinhação de resto como na escrita, onde a relação entre o significante e o significado não é mais nem límpido, nem mesmo às vezes inteligível, ou imaginável. Para nós. Mas não seguramente para os velhos mesopotâmios e isso é que é importante.

Foi assim que a adivinhação passou do estágio primitivo de simples constatação empírica àquele de conhecimento *a priori*, de conhecimento dedutivo. A partir do momento em que se descobriu que o leão é o signo, o ideograma da violência ou da preponderância, tornava-se inútil “esperar os acontecimentos”, como isso teria sido indispensável em regime empírico; podia-se prever infalivelmente brutalidade, matança ou dominação por pouco que se tivesse registrado, num contexto ominoso, a presença de um leão. Eis uma transformação capital e de uma importância considerável: pois que, de fato, um conhecimento *a priori*, um conhecimento dedutivo é já, no essencial, uma ciência.

## A ciência divinatória e a colocação em “tratados”

Um tal caráter “científico” explica numerosos traços que se destacam desde os mais velhos tratados.

Notadamente, essa vontade de análise e ao mesmo tempo de sistemática que chocam tanto o leitor dos tratados. Em cada um deles, o objeto oracular é decomposto em um número às vezes surpreendente de apresentações ominosas: por exemplo, a configuração do crânio do homem, e em particular de sua cabeleira, não conta menos de 166 parágrafos no “tratado” de fisiognomonia. E essa decomposição e essa classificação se fazem em boa regra segundo um certo número de categorias recorrentes: a presença do objeto ou sua ausência; suas quantidades e suas dimensões; sua disposição interna e sua posição relativa; sua coloração, levada às vezes a uma dezena de matrizes em torno das cores principais, que eram então o vermelho, o branco, o preto e o verde-amarelo; depois a adição ou a falta de elementos adventícios; e assim por diante. E todas essas eventualidades estão enfileiradas numa ordem bastante rigorosa e constante.

É bem evidente que, ao menos num certo número de casos, todas essas hipóteses não puderam ser realmente constatadas; há mesmo algumas que são impossíveis. Assim, no fígado das vítimas estão previstas duas vesículas biliares: fenômeno raro (e é por isso que ele é ominoso), mas ainda imaginável; em seguida, levado por sua vontade de sistemática, o autor do tratado coloca três, cinco e até sete cifras totalmente fantásticas. Igualmente, após menção de gêmeos que a mulher põe no mundo, pretende-se triplos, quádruplos, quintuplos, depois sêxtuplos, óctuplos e enfim nônuplos!

Nessa sistematização que, repudiando todo empirismo, todo apelo à experiência, toda referência ou real controlado, chega-se a eventualidades totalmente impossíveis, há no fim das contas uma vontade de registrar, não só tudo que foi observado, mas também tudo aquilo que teoricamente deveria ser observado, tudo aquilo que, sem jamais ter sido, poderia ser. E de fato, para quem não tinha nossas evidências biológicas, por que um fígado que tem duas vesículas biliares não poderia ter mais e até sete? O caráter científico da adivinhação levou-a, portanto, além do real, até o possível: em outras palavras, em termos de lógica, a adivinhação mesopotâmica procurou estudar seu objeto como universal e, de certa maneira, *in abstracto*, o que é igualmente um dos traços próprios do conhecimento científico.

Foi porque ela assim se tornou e, sem dúvida, desde o fim do 2º milênio, uma ciência verdadeira, que se sentiu a necessidade de colocar a adivinhação em “tratados”. Os “tratados” — e a definição vale para outras disciplinas atualizadas pelos velhos mesopotâmios: a jurisprudência, a medicina, e também, à sua maneira, a matemática — eram os “manuais” de uma ciência, que eles procuravam colocar ao alcance daqueles que deviam aprendê-la. Eles não o faziam como nós, destacando e anunciando princípios e leis: é notório que os mesopotâmios de outrora jamais formularam tais

abstrações em direção a que a forma de seus espíritos não os levava: não existe mesmo em seu vocabulário o menor termo para designar “princípios” ou “leis” em não importa que ordem de idéias. Em conformidade com seu tipo de inteligência, eles dispensavam muito bem tais enunciados universais e abstratos na sua forma: preferiam casos concretos e individualizados que acumulavam e faziam variar para sugerir assim, por esse viés, a idéia geral.

Os “tratados” são manuais de casuística: fazendo o desvio dos dados variáveis de um mesmo objeto, quer eles fossem reais ou imaginários, constatados ou postos *a priori*, aquele que os assimilava adquiria o sentido das leis e dos princípios, sem ter necessidade de ler cada palavra de forma abstrata. Em nenhum lugar se dizia que o leão anunciava a tirania, a matança, a violência, o poder supremo: mas por força de encontrar casos onde à presença de um leão na prótase, em contextos diversos, respondia no prognóstico, aqui o império, aqui o massacre, aqui a força brutal, o leitor se deixou penetrar por essa lei sem nunca tê-la formulado. Foi assim que nos ensinaram, quando éramos crianças e o nosso espírito não teria compreendido o enunciado abstrato de um princípio qualquer, a aritmética e a gramática, fazendo-nos aprender de cor tábuas de adição, de subtração, de multiplicação e de paradigmas nominais e verbais, as quais são listas de casos variáveis como os tratados mesopotâmicos. A existência de tais tratados sublinha, portanto, ainda o caráter científico da adivinhação.

## A “invenção” do espírito científico

De um conhecimento de pura constatação, *a posteriori*, tratando de casos individuais, contingentes e não-previsíveis, a adivinhação tornou-se assim, antes mesmo da época de nossos mais velhos tratados, isto é, pelo fim do 3º milênio ao menos, um conhecimento *a priori*, dedutivo, sistemático, capaz de prever, tendo um objeto necessário, universal, e, a sua maneira, abstrato, e possuindo mesmo seus “manuais”.

Eis aí o que nós chamamos uma ciência, no sentido próprio e formal do termo, tal qual nos inculcaram nossos velhos mestres gregos, após Platão e Aristóteles, e tal qual comanda ainda no essencial a nossa própria idéia moderna de ciência — para aqueles dentre nós, ao menos, que guardam seu espírito suficientemente aberto e desperto para não reservar esse termo às únicas disciplinas de tipo matemático, como se o universo não fosse maior que os números e as quantidades...

Nessa ciência divinatória, é preciso distinguir com cuidado o objeto e o método, ou o espírito.

O objeto: o futuro contingente cognoscível através do presente, dedutível do presente, não podia guardar qualquer consistência senão numa mentalidade como a dos antigos mesopotâmios, aos olhos dos quais o mundo era conduzido por potências superiores, as quais, decidindo segundo sua vontade sua sorte futura, conheciam disso o detalhe e podiam então notificá-lo e o notificavam com efeito “inscrevendo-o” nas

coisas. Um tal objeto perdia todo crédito numa visão diferente do universo. Também os gregos — falo aqui dos filósofos e sábios — o repudiaram, e com mais razão nós mesmos o consideramos vazio de todo sentido, fora de moda e “supersticioso”.

Mas o método, o espírito, uma vez atualizados, não dependiam de seu objeto primeiro e guardavam seu valor uma vez esse último anulado: essa curiosidade enciclopédica, essa maneira de abordar o real universal procurando um conhecimento analítico, necessário, dedutivo, *a priori*: essa atitude abstrata e científica diante das coisas era uma aquisição definitiva do espírito humano, um enriquecimento e um progresso consideráveis, e que não se podia mais esquecer como o fogo ou a escrita uma vez descobertos. Não tenho que lembrar aqui como os gregos conheceram e assimilaram esse espírito científico, nascido antes deles e fora do limite deles: procuro somente a origem e vejo que ele apareceu, ao menos na Mesopotâmia, mais de quinze séculos antes de Sócrates, Platão e Aristóteles, e mesmo que seu nascimento e sua atualização não sejam observados em nenhum lugar melhor que nessa adivinhação que constitui um dos traços essenciais e típicos da civilização mesopotâmica antiga.

Aí está, é preciso convir, um momento capital da história do homem. Tanto quanto a invenção do jogo, da cultura das plantas, da domesticação dos animais, da metalurgia e da escrita, a da abstração e do conhecimento universal e racional, em uma palavra, daquilo que chamamos o Espírito científico, representa, ao menos julgado do nosso ponto de vista, isto é, em relação ao que nós nos tornamos e ao que nos faz sempre viver, um progresso admirável.

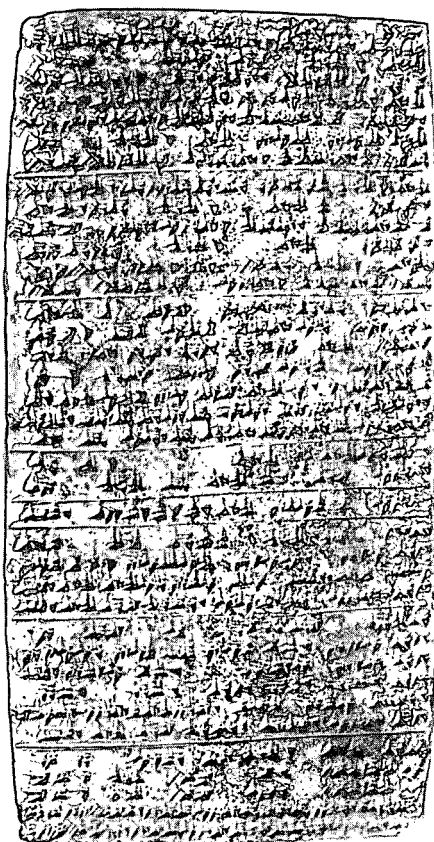
Não justifica ele, por si só, a própria existência dos assiriólogos e todos seus esforços?

BOTTÉRO, J. Divination et sprit scientifique en Mésopotamie. *Clássica*, São Paulo, 4: 25-34, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** Lire l'avenir dans le foie des animaux peut favoriser le raisonnement empirique, la déduction et l'esprit de système. Les anciens habitants de la Mésopotamie l'ont prouvé en inventant ainsi l'esprit scientifique plus de 1000 ans avant les Grecs.  
**MOTS CLÉS:** Mésopotamie, divination, science antique, esprit scientifique.

---



Tablete de argila com inscrição cuneiforme mencionado presságios tirados da observação dos planetas e referindo-se à chuva e à enchente. Uruk (sul da Mesopotâmia, atual Iraque), 25 x 13,2 cm, séc. II a.C. Museu do Louvre, Ao 6449. Foto: Museu do Louvre.



Maqueta de fígado de animal, de argila, com texto divinatório referente à destruição de pequenas cidades. Palácio de Mari (Síria), 6,6 x 5,9 cm, séc. XIX a.C. Museu do Louvre, Ao 19837. Foto: Museu do Louvre.

# O uso do transe extático no processo da adivinhação babilônica

EMANUEL BOUZON

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

**RESUMO:** Este artigo analisa uma série de textos cuneiformes da antiga Babilônia em vários de seus períodos. Sabe-se, por esses tabletas, que, além da adivinhação dedutiva, sem dúvida a mais abundantemente testemunhada, existiu um outro tipo de contato com a divindade: a adivinhação "inspirada", em que os deuses comunicavam a sua mensagem a um intermediário em estado de transe. Nos textos conhecidos este intermediário recebia o título de *mahhûm* ou *muhhûm* no caso de um homem e *mahhûtum* ou *muhhûtum* no caso de uma mulher.

**PALAVRAS-CHAVE:** Babilônia, adivinhação, transe extático, cuneiformes.

---

## Introdução

A religião babilônica usava diferentes maneiras de entrar em contato com os deuses para conhecer a sua vontade e obter deles respostas para os diversos problemas da vida cotidiana. A adivinhação dedutiva<sup>1</sup> era, sem dúvida, o método mais comum e mais popular para conhecer os designios dos deuses a respeito de um país, de uma cidade, de um soberano ou de uma pessoa qualquer<sup>2</sup>. Entre os métodos mais conhecidos deste tipo de adivinhação estão a hepatoscopia, que consistia no exame do fígado dos animais sacrificados<sup>3</sup>, a astrologia<sup>4</sup>, a interpretação do vôo das aves<sup>5</sup>, a lecanomancia<sup>6</sup> etc... Neste gênero de adivinhação a iniciativa partia do homem que, por meio de técnicas específicas e seguindo um ritual predeterminado, deduzia, de diferentes ocorrências, a resposta dos deuses para o caso em questão<sup>7</sup>. Mas a divindade podia, também, comunicar-se espontaneamente por meio de sonhos ou por meio de mensagens transmitidas a um intermediário, que a recebia em estado de transe. Nos textos conhecidos o intermediário desse tipo de comunicação com os deuses recebe, em geral, o título *mahhûm* ou *muhhûm* no caso de um homem e *mahhûtum* ou *muhhûtum* no caso de uma mulher<sup>8</sup> frequentemente expresso pelo sumerograma *LÚ.GUB.BA* ou *SAL.GUB.BA*<sup>9</sup>. O *mahhûm*/ *muhhûm* e a *mahhûtum*/*muhhûtum* formavam, provavelmente, uma classe de funcionários para cultos presentes nos templos de diferentes deuses<sup>10</sup>. Os textos do período babilônico antigo provenientes de Mari mencionam, também, como será exa-

minado a seguir, casos em que a revelação divina, por meio de transe extático, é feita a pessoas leigas não ligadas ao grupo sacerdotal de um templo.

## O *muhhûm/mahhûm* nos testemunhos mais antigos

A menção mais antiga ao *mahhûm* até agora conhecida aparece em uma carta da terceira Dinastia de Ur. Trata-se, provavelmente, de uma carta do rei Amar-Suena (c. 2045-2037 a.C.) a Sur-Lisina, governador da cidade de Umma<sup>11</sup>. A carta está escrita em acádico e determina que sejam fornecidos ao *mahhûm* da deusa Inanna da cidade de Girsu 60 *GUR*, cerca de 18 mil litros de cevada<sup>12</sup>. Em um contrato do tempo do rei Sabium (c. 1894-1881 a.C.) aparece um homem chamado Ahuwaqar, com o título profissional *LÚ.GUB.BA*<sup>13</sup> como testemunha do contrato<sup>14</sup>. Em um ritual de Larsa do período babilônico antigo, durante uma cerimônia em honra do deus solar Shamas, aparece, também, um *LÚ.GUB.BA*<sup>15</sup>. Dois outros documentos de Larsa, do ano 14 e do ano 27 do rei Rim-Sin (c. 1822-1763 a.C.), falam de uma *SAL LÚ.GUB.BA sha ND*: “mulher de um *mahhûm* do deus *ND*”<sup>16</sup>. Em um tablete proveniente de Tell-ed-Der<sup>17</sup>, que contém um texto do período babilônico antigo com um recibo de rações de óleo distribuídas a diferentes pessoas, é anotado um litro dado a um *mu-hu-um*<sup>18</sup>. Pode-se citar aqui, ainda, uma carta do período babilônico antigo conservada no tablete VAT 7888 do Museu de Berlim<sup>19</sup>. O texto da carta apresenta algumas lacunas nas linhas 10 e 11 do averso, por isso o contexto não é claro. No reverso do tablete lê-se a frase 10 *LÚ.GUB.BA li-it-ru-ni-kum*: “que eles conduzam a ti”<sup>20</sup>. Pelo contexto não se pode concluir, com certeza, que o sumerograma *LÚ.GUB.BA* se refira, neste texto, ao sacerdote *muhhûm*<sup>21</sup>.

Entre os textos do período babilônico antigo encontrados em Susa, antiga capital elamita, pela expedição arqueológica de M. J. de Morgan aparecem duas interessantes alusões ao sacerdote *muhhûm*. A primeira está em uma pequena lista de animais destinados a diferentes templos<sup>22</sup>. Na linha 6 do reverso do tablete lê-se a menção de animais oferecidos por um tal Nurum, funcionário *LÚ.GUB.BA DINGIR.RA*: “*muhhûm* do deus”<sup>23</sup>. A segunda alusão encontra-se em uma lista, provavelmente de rações fornecidas a funcionários<sup>24</sup>, que registra 120 litros, certamente de cevada, dados a um tal *Ribiia mu-hu-um*<sup>25</sup>.

Todos os textos acima examinados mostram que a religião babilônica conhecia, pelo menos a partir de Ur III, uma classe de sacerdotes citados pelo nome de *mahhûm* ou *muhhûm*, que estavam de alguma maneira ligados ao culto. A ligação etimológica do título *mahhûm/muhhûm* com a raiz verbal *mahûm*, que indica “estar em um estado de transe”, “tornar-se furioso”<sup>26</sup>, indica, sem dúvida, que a atuação destes sacerdotes no culto podia levá-los a um estado de transe extático<sup>27</sup>.

## O *muhhûm* nos textos de Mari

A melhor fonte de informação sobre o *muhhûm*<sup>28</sup>, para o período babilônico antigo, acha-se, sem dúvida, nos textos cuneiformes que arqueólogos franceses encontraram nas escavações feitas em Tell Hariri. As escavações arqueológicas de Tell Hariri, uma localidade situada à margem direita do médio Eufrates, começaram em 1933 sob a direção de André Parrot. Os trabalhos de escavação neste Tell levaram os arqueólogos a descobrir o antigo reino de Mari<sup>29</sup>, que floresceu no século XVIII a.C. e foi destruído por Hammurabi pelo ano 1758, no 35º ano do seu reinado. A destruição levada a cabo pelos exércitos babilônicos foi tão profunda e completa que a cidade não foi nunca mais reconstruída e, assim, pôde-se encontrar, praticamente intacto, o arquivo do palácio real de Zimrilim (c. 1782-1759 a.C.), último rei de Mari, com seus cerca de 25000 tablets cuneiformes, dos quais, pelo menos, 5000 são textos com cartas ao rei de Mari, escritas por governadores e outros funcionários das províncias vizinhas.

Nos textos de Mari o *muhhûm* e a *muhhûtum* são mencionados diversas vezes como intermediários de mensagens divinas ao rei. Pode-se citar aqui, como exemplo, o bem conservado texto da carta publicada em ARM III, 40:

Ao meu Senhor diz o seguinte, assim [falou] Kibri-Dagan, teu servo: Dagan e Ikrub-il vão bem, a cidade de Terqa e o distrito vão bem. Um outro assunto: No dia em que enviei este meu tablete a meu Senhor, veio um *muhhûm* de Dagan e disse: o deus me enviou. Apressa-te, escreve ao rei: Sejam oferecidos sacrifícios mortuários ao espírito de Iahdu-Lim. Isto me disse esse *muhhûm* e eu escrevi ao meu Senhor. Meu Senhor, queira fazer o que lhe parecer melhor.

Nesta carta o governador de Terqa escreve ao rei Zimrilim para comunicar-lhe uma mensagem do deus Dagan ao rei. A mensagem da divindade parece ter sido espontânea e o seu intermediário é um sacerdote *muhhûm*. Esse *muhhûm* legitima-se diante do funcionário do rei com a frase *DINGIR ish-pu-ra-an-ni*: “o deus me enviou”. O conteúdo da mensagem é claramente de interesse religioso: Dagan exige que Zimrilim ofereça sacrifícios mortuários<sup>30</sup> ao espírito<sup>31</sup> de seu pai Iahdu-Lim.

Um outro exemplo que mostra bem a função do *muhhûm* e da *muhhûtum* na sociedade babilônica é representado pela carta enviada por uma mulher, chamada Addu-duri, ao rei Zimrilim, publicada em ARM 10,5. Addu-duri começa sua carta ao rei narrando dois sonhos que teve, que ela considera como um mau presságio. Em seguida relata:

Um outro assunto: uma *muhhûtum* levantou-se no templo de Annunitum e assim [falou]: Zimrilim, não deves partir para a expedição bélica. Permanece em Mari! Eu mesmo te responderei continuamente. Que meu Senhor não se descuide de proteger a sua pessoa.

Nesta carta a sacerdotisa *muhhûtum* intervém no templo da deusa Annunitum e, em nome da divindade, desaconselha o rei de empreender uma determinada campanha bélica. A mensagem parece ter sido uma revelação espontânea da deusa. Não se tem notícia, na carta, de uma consulta do rei.

Em ARM III, 78, em uma carta de Kibri-Dagan ao rei Zimrilim, é relatada a intervenção de um *muhhûm* que se opõe à construção de uma determinada porta nova.

Um outro texto inédito de Mari (A 455) que contém uma carta de Lanasûm, governador de Tuttul, ao rei Zimrilim, citado por G. Dossin em seu artigo sobre o profetismo de Mari<sup>32</sup>, relata a intervenção de um *muhhûm* diante da imagem do deus Dagan, transmitindo ao rei uma exigência desse deus relativa ao fornecimento de água para o templo.

No tablete publicado em ARM VI, 45 foi conservada uma carta de Bahdi-Lim, alto funcionário do palácio de Mari, ao rei Zimrilim. Em sua mensagem Bahdi-Lim fala ao rei a respeito do envio de uma mecha de cabelo e um pedaço da franja do manto de uma *muhhûtum*, que lhe fora entregue por Ahum, um sacerdote *shangûm*<sup>33</sup>. O cabelo e a franja do manto servem como identificação dessa *muhhûtum* que certamente deixara com o *shangûm* chamado Ahum uma mensagem divina.

Os textos de Mari apresentam, também, diversas mensagens divinas transmitidas ao rei por pessoas que não pertenciam ao colegiado religioso, que eram, pois, como hoje chamaríamos, leigos. Este é, sem dúvida, um elemento muito importante para o estudo da natureza do movimento profético na Mesopotâmia.

No texto A 15 publicado em 1948 por G. Dossin<sup>34</sup> encontra-se uma carta do funcionário real Itur-Asdu em que é apresentado a Zimrilim o relato de um sonho do funcionário Malik-Dagan, habitante de uma pequena localidade chamada Shakka. Nesse sonho o deus Dagan revela a Malik-Dagan que o motivo das dificuldades que o rei encontra em dominar as tribos nômades dos Benjaminitas está em sua falta de confiança no deus Dagan. O deus queixa-se de que o rei não o mantém informado de todos os seus passos. A mensagem divina para o rei é clara:

Agora vai! Eu te envio! A Zimrilim diz o seguinte: Envia-me teus mensageiros e informa-me detalhadamente! Eu farei os xeques dos Benjaministas pulular em um cesto de pescador e os colocarei à tua disposição.

Nesta mensagem, o deus Dagan exige que o rei tenha mais consideração e maior generosidade para com o seu templo em Terqa.

Em ARM XIII, 112 o funcionário Kibri-Dagan relata ao rei Zimrilim o sonho de um *suharum*, um jovem servidor, em que uma divindade, provavelmente Dagan, transmite ao rei uma determinada mensagem. O tablete apresenta uma lacuna no fim do lado anverso que causou a perda de várias linhas. O reverso, porém, está relativamente bem conservado e a mensagem divina apresenta a proibição da reconstrução de uma determinada casa. A ameaça do deus é clara: “Não reconstruireis essa casa! Se vós a recons-

truides, eu a farei cair no rio!” O texto da carta não fornece maiores informações sobre a natureza dessa casa e nem sobre os motivos da proibição divina.

Já a mensagem divina recebida por um *awilum*, um cidadão, provavelmente de Terqa, relatada ao rei na carta de Kibri-Dagan publicada em ARM XIII, 114 não é compreensível devido ao estado lacunar do tablete.

Na carta de Kibri-Dagan a Zimrilim, publicada em ARM XIII, 114, a mensagem do deus Dagan, transmitida por meio da esposa de um *awilum*, é de conteúdo claramente político. A mulher intermediária da mensagem divina legitima-se pela fórmula *dagan-ish-pu-ra-an-ni*: “Dagan enviou-me”. A mensagem refere-se a Hammurabi, rei da Babilônia, em relação ao qual Zimrilim não se devia inquietar. Infelizmente o reverso do tablete está ilegível, de maneira que não se pode saber quais foram os fatos relativos a Hammurabi, cujo conhecimento devia tranquilizar o rei de Mari.

Uma outra mensagem divina relativa à política internacional foi conservada na carta da rainha de Mari, Shibtu, a seu esposo Zimrilim, publicada em ARM X, 6. O intermediário da divindade foi um homem chamado Ili-haznaya, cujo título profissional, segundo a reconstrução incerta do texto feita por Dossin, seria *LÚ as-sí-in-nu sha an-nu-ni-tim*: “*assinu* da deusa Annunitum”<sup>35</sup>. No texto do reverso do tablete, Ili-haznaya, interrogado pela rainha, responde em relação a Hammurabi:

Esse homem planeja muitas coisas contra este país. Ele não terá êxito. Meu Senhor verá o que deus fará a esse homem. Tu o vencerás e te estabelecerás sobre ele. Seus dias estão contados; ele não viverá mais. O meu Senhor saiba disso.

A rainha relata, ainda, a Zimrilim que, antes de receber a mensagem de Ili-haznaya, ela mesma, durante cinco dias, fizera muitas consultas e todas as respostas obtidas estavam de acordo com a mensagem de Ili-haznaya. Não se conhecem, hoje, as circunstâncias exatas a que esta mensagem se referia. O curso da história, contudo, não confirmou a predição da deusa Annunitum, já que Zimrilim foi derrotado e o reino de Mari destruído por Hammurabi no 35º ano do seu reinado<sup>36</sup>.

Em uma outra carta da rainha Shibtu a seu esposo Zimrilim, publicada em ARM X, 10, é relatada a visão<sup>37</sup> que uma mulher, chamada Kakka-lidi, teve no templo do deus Itur-Mer<sup>38</sup>. Nesta revelação divina ela viu dois grandes barcos que bloqueavam o rio; o rei e os soldados *redûm* estavam embarcados nesses barcos. Os *redûm* que estavam no barco da direita gritavam para os da esquerda: “A realza, o cetro e o trono estão firmes! O país superior e o país inferior estão entregues a Zimrilim”. Neste momento os *redûm* gritavam em coro: “estão entregues a Zimrilim”. Esta mensagem divina, recebida por intermédio de uma pessoa leiga ao serviço do templo, era para o rei, sem dúvida, um encorajamento e um incentivo para os momentos difíceis que Zimrilim teve que atravessar para reconquistar o trono de seu pai.

Duas outras cartas da rainha Shibtu a Zimrilim, publicadas em ARM X, 7 e 8, são muito importantes, neste contexto, por nos mostrarem como os dois “profetas” receberam a mensagem divina.

Em ARM X, 7 lê-se:

Ao meu Senhor diz: assim [falou] Shibtu, tua serva: O palácio vai bem. No templo de Annunitum, no terceiro dia, Shelibum caiu em êxtase<sup>39</sup>. Assim [disse] Annunitum: Zimrilim! Por meio de uma rebelião querem colocar-te à prova. Cuida de tua pessoa! Teus servos fiéis, de quem tu gostas, coloca-os ao teu redor! Coloca-os a postos para que eles te guardem. Não debes, jamais, andar sozinho! Os homens que te colocaram à prova, eu os entregarei em tuas mãos! Agora, pois, fiz chegar à tua presença o cabelo e a franja do manto do *assinnu*<sup>40</sup>.

Nesta carta a mensagem da deusa, relatada ao rei, foi recebida por intermédio do *assinnu* Shelibum; trata-se, pois, de um funcionário dos cultos no templo de Annunitum. A comunicação da divindade foi recebida por Shelibum em um estado de transe extático, descrito pela forma verbal N da raiz *mahûm*<sup>41</sup>. O teor da mensagem é, claramente, de cunho político. A rainha, por meio desta mensagem da deusa Annunitum, quer precaver o rei contra uma rebelião que se estava armando contra ele.

Na segunda carta, ARM X, 8, a rainha Shibtu comunica ao rei uma outra mensagem da deusa Annunitum recebida por uma mulher chamada Ahatum, filha de Malik-Dagan.

Ao meu Senhor diz: assim [falou] Shibtu: No templo de Annunitum, no meio da cidade, Ahatum, uma jovem filha de Malik-Dagan, caiu em êxtase e disse o seguinte: Zimrilim, mesmo que tu me desprezes, eu te amarei. Teus inimigos, eu [os] entregarei em tuas mãos. Quanto àqueles que me roubam, eu os capturarei e os reunirei para o massacre de Belet-ekallim! No dia seguinte, Ahum, o [sacerdote] *shangum*, trouxe-me esta mensagem, a mecha de cabelos e a franja do manto, e eu escrevi a meu Senhor. Selei a mecha de cabelos e a franja do manto e enviei, então, ao meu Senhor.

Nesta carta, a mensagem da deusa Annunitum é comunicada por intermédio de uma jovem chamada Ahatum, apresentada como filha de Malik-Dagan. Trata-se, pois, de alguém que não parece pertencer ao corpo de funcionários do templo da deusa. O estado psicológico do intermediário ao receber a mensagem é, porém, o mesmo referido no texto anterior: o transe extático expresso pela raiz verbal *mahûm*. O conteúdo da mensagem com a proclamação do amor gratuito da deusa em relação ao rei Zimrilim nos faz lembrar alguns textos proféticos do Antigo Testamento<sup>42</sup>.

Como último exemplo<sup>43</sup> dos textos de Mari vale a pena examinar a carta de uma mulher chamada Inibsina ao rei Zimrilim, publicada em ARM X, 80.

A minha estrela diz: assim [falou] Inibsina: Antes o *assinnu* Shelibum entregara-me um oráculo e eu te escrevi. Agora veio uma *qabbatum*<sup>44</sup> de Dagan de Terqa e falou nos seguintes termos: Os sinais de amizade do homem de Eshmunna são vexação. Debaxo da palha a água corre, mas com a rede, que eu farei, eu o reunirei. Destruirei

sua cidade e sua propriedade, que existe há muito tempo, eu saquearei totalmente! Eis o que ela disse. Agora cuida de ti. Não entres no interior da cidade sem um oráculo. Eu ouvi dizer o seguinte: ele teme continuamente por sua pessoa. Não temas, continuamente, por tua pessoa.

Esta nova mensagem do deus Dagan é dirigida ao rei Zimrilim por intermédio de uma sacerdotisa do templo de Dagan em Terqa da classe das *qabbatu*. Seu conteúdo trata de política internacional. O rei Zimrilim é advertido pela divindade a não se fiar nas belas palavras do *LÚ esh-nun-na<sup>KI</sup>*: “homem de Eshnunna”. Trata-se, provavelmente, do rei de Eshnunna, que tentava, em sua luta contra Hammurabi, obter o apoio de Mari. A posição do clero do templo de Dagan em Terqa parece ter sido, nesta ocasião, favorável a Hammurabi e por isso tenta por meio do oráculo divino impedir toda e qualquer aliança com o reino de Eshnunna.

## O período cassita

Em 1594 a.C., com a derrota de Samsuditana (1625-1595 a.C.), último rei da dinastia de Hammurabi, diante das tropas hititas e de seus aliados hurritas e cassitas, o núcleo daquilo que constitui o reino de Hammurabi caiu nas mãos dos cassitas, que dominaram a Babilônia até 1157 a.C. aproximadamente<sup>45</sup>. Este período é conhecido entre os assiriólogos como o período babilônico médio: trata-se de um período bastante obscuro da história da Babilônia, já que os textos cuneiformes provenientes desta época são, em comparação com os de outras épocas, significativamente menos abundantes. Não é, pois, de estranhar que nos textos do período cassita não se encontrem testemunhos da presença do *mahhûm*. A única menção que conheço, entre os textos desta época, é proveniente de uma região periférica. Trata-se de um texto de caráter sapiencial, do tipo “justo sofredor”, encontrado em Ras-Shamra, uma localidade da Síria, onde nos sécs. XIV-XIII a.C. floresceu o reino de Ugarit<sup>46</sup>. Nesse texto lê-se na linha 11: *ahhua kima mahlê damishunu ramku*: “meus irmãos estão lavados em seu sangue como os *mahhû*”<sup>47</sup>. Esta afirmação parece referir-se a ferimentos e incisões que os *mahhû*, durante o estado de transe extático faziam em seus próprios corpos<sup>48</sup>.

## O *mahhû* nos textos neo-assírios

No período neo-assírio, principalmente nos textos dos arquivos de Assarhaddon (680-669 a.C.) e de Assurbanipal (669-630 a.C.) encontram-se, novamente, diversas alusões a oráculos transmitidos pelo *mahhû*. Em uma inscrição do rei Assarhaddon lê-se que os deuses lhe mandavam constantemente mensagens por meio do *mahhû*<sup>49</sup>. Em

uma outra inscrição, Assarhaddon proclama que os grandes deuses e deusas lhe enviam constantemente *shi-pir mah-he-e*: “mensagem dos *mahhû*” e mensagens divinas<sup>50</sup>. Nesta inscrição proveniente de Nínive nota-se claramente a preocupação de Assarhaddon em legitimar por meio das mensagens e respostas dos deuses o seu direito ao trono, já que não era o filho primogênito de Senaqueribe. Trata-se, pois, de uma espécie de legitimação carismática.

No tratado de vassalagem imposto por Assarhaddon a Ramataia pode-se perceber, claramente, o respeito e, ao mesmo tempo, o temor que os soberanos sargônidas tinham às palavras dos profetas extáticos e de outros intermediários de mensagens divinas, certamente pela força política que eles podiam representar. De fato, no tratado de vassalagem há uma cláusula pela qual Ramataia se compromete a relatar a Assurbanipal todo e qualquer rumor, boato ou notícia sobre a pessoa do príncipe herdeiro, quer esta novidade venha de um inimigo, de um amigo, de um membro da família real, de um *mahhû* ou de uma outra figura profética<sup>51</sup>.

As inscrições de Assurbanipal testemunham, igualmente, a presença do *mahhû* na vida pública da Assíria. Como seu pai, assim também Assurbanipal se gloria de receber, constantemente, em sonhos e por meio de oráculos do *mahhû*, mensagens da deusa Ishtar<sup>52</sup>. Na inscrição do cilindro B dos anais, Assurbanipal celebra a sua vitória sobre o rei elamita Tammaritu II com as palavras: “Por ordem de Assur e de Marduk, os grandes deuses, meus senhores, que me apóiam, por meio de bons augúrios, por meio de sonhos, de *egerrû*<sup>53</sup> e por meio de mensagens dos *mahhû* inflingi-lhe uma derrota em Tulliz<sup>54</sup>. Em uma outra inscrição conservada no tablete cuneiforme de Nínive K 2638, que se encontra hoje no British Museum, Assurbanipal fala de sonhos e oráculos dos *mahhû* que a deusa Nanâ lhe enviou por ocasião de uma incursão bélica do rei elamita Kudur-Nanhunte contra a Babilônia<sup>55</sup>.

Em um texto litúrgico do período neo-assírio<sup>56</sup> lê-se esta interessante afirmação sobre o *mahhû*: “o *mahhû*, que caminha diante de Belet-Babili, é um mensageiro, ele chora em seu peito<sup>57</sup>. O título *LÚ mu-pa-si-ru*: “mensageiro<sup>58</sup>” aqui empregado é, sem dúvida, uma alusão à função do *muhhû* de ser o intermediário, o porta-voz da divindade durante a ação litúrgica.

No tablete de Assur VAT 8916<sup>59</sup>, que é, provavelmente, um texto ritual do culto de Tammuz<sup>60</sup>, lê-se: “[...] debes colocar alimentos para o *zabbu* e a *zabbatu*<sup>61</sup>, para o *mahhû* e a *mahhûtu*”. O texto mostra, pois, a presença desses tipos de “profetas” extáticos, certamente membros de uma classe de funcionários ligados aos cultos, durante uma liturgia.

## O *mahhû* nos textos mais recentes

Em um texto litúrgico de Uruk, do tipo ritual, proveniente provavelmente do período neo-babilônico, é mencionada uma participação do *mahhû* no culto da deusa

Belit-sha-Uruk com as palavras: “[...] três vezes anda o *mahhû* com isto[?] em volta, ele dá água para as mãos[...]

<sup>62</sup>.

Em um outro texto da época recente em que o *mahhû* é mencionado, o texto conservado no tablete K 8204<sup>63</sup>, o contexto é muito obscuro e o conteúdo do texto muito difícil de ser interpretado. A frase *al-la-pit-ki-ma mah-hi-e* pode ser traduzida, aproximadamente, por “fui possuído como o *mahhû*”; uma possível alusão ao estado de transe em que os *mahhû* atuavam.

## O *mahhû* nos textos de presságios

As diversas séries de presságios conservadas em tabletas cuneiformes de épocas mais recentes formam um interessante grupo de textos religiosos babilônicos, que nos oferecem uma certa possibilidade de conhecer como eram, em geral, avaliados os *mahhû* nesta época. Assim, na série conhecida como “*shumma âlu ina mele shakin*” lê-se: “Se em uma cidade os *mahhû* são abundantes: desgraça para a cidade”<sup>64</sup>. “Se em uma cidade as *mahhûtu* são abundantes: desgraça para a cidade”<sup>65</sup>. Presságios como estes mostram, certamente, que na época de sua composição os *mahhû* e as *mahhûtu* não pareciam gozar de boa reputação. Sua presença em grande número, em uma cidade, era interpretada pelo exorcista como sinal de desgraça para essa cidade.<sup>66</sup>

Na série “*enuma ana bit marsi*” publicada por R. Labat<sup>67</sup> encontra-se o seguinte prognóstico: “Quando o exorcista vai à casa de um doente, se ele viu um *mahhû*, esse doente[...]

<sup>68</sup> Infelizmente o tablete apresenta uma lacuna exatamente no lugar onde estaria a apódose do presságio, com a interpretação da ocorrência observada na prótase em relação ao doente. Mas, feita uma comparação com o presságio anterior, pode-se sugerir tratar-se, aqui também, de um mau presságio para o doente.

As listas lexicográficas mais recentes<sup>69</sup> costumam equiparar ao *mahhûm* vários outros tipos extáticos como o *eshshebû*<sup>70</sup>, o *parrû*<sup>71</sup>, o *ushshurum*<sup>72</sup>, o *zabbu*<sup>73</sup>. Todos esses tipos distinguiam-se, certamente, das outras pessoas por sua aparência externa estranha, por seu modo de se apresentar e de atuar em público um tanto quanto frenético que se assemelhava bastante com o estado de transe extático do *mahhû* e levava o povo a considerá-los, também, como “possuídos” pela divindade.

## Conclusões

Os textos acima examinados oferecem, sem dúvida, alguns elementos valiosos que podem contribuir para uma melhor compreensão da natureza e do significado da adivinhação “inspirada” na religião babilônica. Existiram, certamente, na Babilônia

várias figuras de “profetas extáticos”<sup>74</sup>. Neste artigo, contudo, a atenção foi concentrada na figura do *muhhûm/mahhûm*, já que ele aparece nos textos babilônicos com muito maior frequência. Mereceram, também, uma atenção especial as mensagens proféticas recebidas por leigos por intermédio de transe extático.

O testemunho mais antigo da presença do *muhhûm/mahhûm* no culto parece ser representado, até hoje, pela carta do rei Amar-Suena (c. 2045 – 2037 a.C.) a Sur-Lisina, governador da cidade de Umma, com a ordem de fornecer ao *mahhû* da deusa Inanna de Girsu 60 *GUR* de cevada. Durante o período babilônico antigo o *muhhûm/mahhûm* é geralmente mencionado nos textos pelo sumerograma *LÚ.GUB.BA*, cujo significado não é claro<sup>75</sup>. O título acádico é escrito silabicamente em Mari e um texto de Tell ed-Der na forma *muhhûm*<sup>76</sup>. Esta forma foi explicada, geralmente, como uma variante dialetal de *mahhûm*<sup>77</sup>. Mas D.O. Edzard mostra que a forma *mahhûm/mahhûtum* aparece apenas a partir de 1500 a.C.<sup>78</sup>. Nesta linha pode-se, talvez, concluir que a forma *muhhûm/muhhûtum* seja a mais antiga. O título *muhhûm/mahhûm* deve ser etimologicamente, sem dúvida, ligado à raiz verbal acádica *mahû* que significa “estar fora de si”, “entrar em um estado de transe”<sup>79</sup>. Este título originou-se, certamente, do fato de que a classe de pessoas designadas como *muhhûm-mahhûm* costumava agir em estado de transe extático. O ritual de Larsa examinado acima, e outros textos do período babilônico antigo, mostram uma ligação do *muhhûm/mahhûm* com o culto. O *muhhûm/mahhûm* parece, pois, ter formado uma classe de “profetas” profissionais ligados aos funcionários do culto nos templos de diversos deuses.

Os textos do período babilônico antigo, provenientes do antigo reino de Mari, são, sem dúvida, pela quantidade de material e pela qualidade de informações que fornecem, aqueles que mais contribuem para uma melhor compreensão e uma formulação mais completa do perfil do *muhhûm/mahhûm*.

Entre os textos de Mari existem algumas cartas enviadas ao rei Zimrilim pela rainha Shibtu e por outros funcionários do palácio que comunicam ao rei mensagens dos deuses transmitidas por intermédio dos “profetas” profissionais *muhhûm* e *muhhûtum*. Estas mensagens são comunicadas ao *muhhûm* ou à *muhhûtum* em visões ou audições recebidas em um estado psicológico de transe extático. Não é descrita a maneira como o *muhhûm* atingia o estado de transe extático. A autoridade da mensagem transmitida como divina é legitimada pela fórmula *ilum ishpuranni*: “o deus me enviou”, muito semelhante à célebre fórmula do legado: “Assim falou Yahweh” que legitimava os profetas do Antigo Testamento. O conteúdo da mensagem era de natureza cultural, de natureza política ou de interesse pessoal do rei. Mas a natureza da mensagem é aqui, certamente, determinada pelo fato de todo material estudado originar-se dos arquivos do palácio real.

Os arquivos de Mari fornecem, também, um outro elemento de grande importância para o estudo do fenômeno profético de Mari. Nestes textos, ao lado do “profeta” profissional, aparecem pessoas que não pertenciam à classe sacerdotal, leigos, portanto, ao serviço dos templos, e que transmitem ao rei mensagens recebidas dos deuses. Estas

mensagens são recebidas ou em sonhos ou em um estado de transe extático descrito em dois textos<sup>80</sup> pelo verbo *mahû*. O conteúdo das mensagens dos “profetas” leigos é semelhante ao dos oráculos do *muhhûm*: temas relacionados com o interesse do templo ou com a política internacional do rei de Mari. Aqui, também, a natureza do material determinou, certamente, a temática das mensagens divinas.

Nos textos de Mari, além do *muhhûm*, da *muhhûtum* e de leigos são mencionados, ainda, o funcionário religioso *assinu*<sup>81</sup> e a profetiza *qabbatum*<sup>82</sup> como intermediários de mensagens divinas.

Um texto sapiencial do tipo “justo sofredor” encontrado nas escavações de Ras-Shamra apresenta uma interessante afirmação que ilumina um aspecto do procedimento do *mahhûm* durante sua manifestação profético-cultural. Neste texto o “justo-sofredor” falando de seus irmãos declara: *ahhua kima mahhê damishunu ramku*<sup>83</sup>: “meus irmãos estão lavados em seu sangue como os *mahhû*”. Trata-se aqui, provavelmente, de uma alusão à maneira como os *mahhû* se comportavam durante o transe extático, quando, fora de si, causavam ferimentos e incisões em seus próprios corpos<sup>84</sup>.

No período neo-assírio os reis da dinastia sargônida, principalmente Assarhaddon (680-669 a.C.) e Assurbanipal (669-630), apelam, diversas vezes, para os oráculos dos *mahhû* para justificar e legitimar suas pretensões e seu agir político. Isto mostra, sem dúvida, a força moral destes ditos proféticos e o respeito que gozavam entre o povo. Eles eram considerados, juntamente com os sonhos e outros tipos de oráculos, manifestações da vontade dos deuses. Aliás, parece ter sido o medo que os reis tinham da autoridade de tais oráculos junto ao povo, que levou Assarhaddon a incluir no tratado de vassalagem selado com Ramataia a cláusula que previa a obrigação deste de comunicar ao príncipe-herdeiro Assurbanipal todo e qualquer oráculo ou dito profético a seu respeito. Por ocasião de empreendimentos bélicos importantes, Assurbanipal teve também, constantemente, a preocupação de conhecer a vontade dos deuses em relação àquela campanha militar que o *mahhû* lhe anunciava.

Em um texto litúrgico do período neo-assírio o *mahhû* recebe o epíteto *LÚ mu-pa-si-ru*<sup>85</sup>: “mensageiro”, que nos informa sobre uma das funções do *mahhû* no culto: ele era o mensageiro dos deuses. Nesse mesmo texto é dito, ainda, que o *mahhû* chora no peito da divindade<sup>86</sup>. Esta segunda afirmação permite-nos, provavelmente, concluir que uma outra função importante do *mahhû* era a de ser o intercessor do povo junto à divindade.

A presença do *mahhû* no culto babilônico é testemunhada não só no texto litúrgico acima citado, mas também em um outro texto litúrgico, provavelmente um texto ritual do culto de Tammuz<sup>87</sup>. Este ritual determina que durante a ação litúrgica sejam depositadas provisões para os “profetas” de culto *zabbu*, *zabbatu*, *mahhû* e *mahhûtu*.

A atuação do *mahhû* no culto é também confirmada para o período neo-babilônico (c. 609-539 a.C.) em um texto litúrgico proveniente de Uruk<sup>88</sup>.

A presença do *muhhûm/mahhûm* na religião e no culto da Babilônia e da Assíria é, pois, uma constante desde o período babilônico antigo. Infelizmente não existem nos

textos, hoje conhecidos, elementos suficientes para determinar com certeza, todas as funções e atribuições do *muhhûm/mahhûm* no culto babilônico.

Os testemunhos hauridos das diversas séries de presságios e prognósticos compostas em épocas mais recentes da história da religião babilônica parecem mostrar uma tendência de decadência e um crescente descrédito do povo em relação à figura do *muhhûm* e da *mahhûtum*. A presença numerosa de *mahhû* ou de *mahhûtum* em uma cidade é interpretada como um sinal de desgraça para essa cidade<sup>89</sup>. A mesma tendência negativa parece conservada nas listas lexicográficas mais recentes, em que tipos mais ou menos estranhos e dúbios da religião babilônicas são explicados pelo termo *mahhû*<sup>90</sup>.

Os textos cuneiformes, hoje conhecidos, informam-nos, pois, que, além da adivinhação dedutiva tão abundantemente testemunhada nos textos babilônicos, havia um outro tipo de contato com a divindade: a adivinhação “inspirada”. Esses textos permitem, além disso, iluminar alguns aspectos da natureza dessa adivinhação e da maneira como os deuses nela se comunicavam com os homens. Mas continuam, ainda, no ar muitas perguntas e muitas dúvidas sobre a natureza desse tipo de adivinhação. Esperemos que outros textos cuneiformes trazidos à luz futuramente pela arqueologia possam responder a essas questões e nos permitam um conhecimento mais exato desse fenômeno tão importante da religião babilônica.

## Notas

1- Ver por exemplo: Bottéro, in: Vernant, J.-P., 1974, p. 70-201.

2- Ver Oppenheim, 1976, p.206-27.

3- Uma coleção de textos do período babilônico antigo para uso do *barû*, o sacerdote encarregado da interpretação dos sinais encontrados no fígado das vítimas, foi publicado por Goetze, YOS 10.

4- Ver Weidner, 1915, v.1; Meissner, 1925, v.2, p. 247-260; Sachs, A.J. e Hunger, H., 1988, v.1.

5- Ver Oppenheim, 1976, p. 207.

6- Ver Pettinato, 1966.

7- Ver Bottéro, 1974, p. 99-127; Starr, 1973.

8- Ver *The Assyrian Dictionary*, v.10: M 1. The Oriental Institute, Chicago, 1977, p.90; Soden, W. von, *Akkadisches Handwörterbuch*, v. 2, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1972, p. 582.

9- No período babilônico mais recente, a lista lexicográfica *lú-sa* cita outros sumerogramas correspondentes a *mahhû* como *LÚ.NÍ.SU.UB*, *LÚ.AL.E.DE* e *LÚ.AN.NÉ.BA.TU* (Ver Civil, M. *Materials for the Sumerian Lexikon*, v.12, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1969, n. 116,118,147.)

10- Ver Renger, 1969, p. 218-23. Uma opinião contrária é defendida por J. Bottéro, 1974, p. 91.

11- Esta carta foi publicada por Sollberger, E., 1966, p. 90, n. 369. Sobre a cidade de Umma ver Edzard e Farber, 1974, v. 2, p. 204. Situada onde hoje se encontra a localidade Tell Goha.

12- O texto acádico da carta pode ser traduzido: “Assim o rei, a Sur-Lisina diz: dá 60 *GUR* de cevada ao *muhhûm* de Innana de Girsu”.

- 13- Como foi visto acima o sumerograma *LÚ.GUB.BA* é usualmente empregado para indicar o *mahhûm*.
- 14- Ver Thureau-Dangin, F. TCL 1, n. 57, 20-21.
- 15- Ver Kingsbury, E.C., 1963, p. 10-89.
- 16- Cfr. Jean, Ch.-F. TCL X, 39, 11;69, 4.
- 17- Sobre a localização de Tell ed-Der ver Edzard, D.O., 1974, p.13 seq.
- 18- Ver Edzard, D.O., 1970, p.134, n. 111 Rs 2.
- 19- A cópia deste tablete foi publicada em Schroeder, O., 1917, n. 144.
- 20- Esta frase encontra-se no reverso do tablete, linha 18.
- 21- O sumerograma *LÚ.GUB.BA* aparece, aqui, em um contexto em que se fala do envio de soldados *redûm*.
- 22- Este texto foi publicado com cópia cuneiforme do tablete e transcrição em Scheil, 1908, p.25, n. 7,6.
- 23- Nas linhas 9 e 10 deste mesmo tablete fala-se de um Duldulum que recebe o título *LÚ.GUB.BA DINGIR.RA*.
- 24- A cópia cuneiforme deste texto foi publicada por Dossin, 1927, p. 51, n. 171,14. Ver a interpretação de Scheil, V. em *Revue d'Assyriologie* 14, Paris, 1917, p. 92 seq.
- 25- O texto não é claro. Provavelmente, trata-se de um nome próprio *Ri-bi-ia* e do título *mu-hu-um*.
- 26- *The assyrian Dictionary*, M.1, p.115, traduz a raiz *mahû* por "to become frenzied; to go into a trance". Soden, em *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. 2, p. 586, traduz para a forma N "ins Rasen kommen".
- 27- Ver Bottéro, J., 1974, p. 93 seq.
- 28- A forma *muhhûm* foi publicada em artigo de Soden em *Die Welt des Orients* 1, Göttingen, 1947-1952, p.400, como uma variante dialetal derivada de *mahhûm*. Mas Edzard julga que *mahhûm* aparece apenas a partir de 1500 a.C.; enquanto que *muhhûm* é a forma mais antiga. Ver Edzard, D. O., 1974, p.134.
- 29- Para uma rápida informação sobre os trabalhos arqueológicos e descobertas feitas em Mari ver: Parrot, 1945 e 1974. Os resultados dos trabalhos arqueológicos de Mari estão publicados nos 5 volumes editados por Parrot sob o título: *Mission Archéologique de Mari*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958-1967.
- 30- Sobre o significado do termo acádico *kishpum* ver *The Assyrian Dictionary*, K, p. 425, que traduz por "funerary offering" e Soden, W. von, *Akkadisches Handwörterbuch*, v. 1, p. 487 onde o termo é traduzido por *Totenopfer*.
- 31- O termo acádico *atemmum* é traduzido por W. von Soden em *Akkadisches Handwörterbuch*, p.263, v.1, por *Totengeist*. Em *The Assyrian Dictionary*, E, p. 397, por *spirit of the dead*.
- 32- Ver Dossin, 1966, p. 79 seq.
- 33- Ver Renger, J., 1969, p. 104 seq.
- 34- *Revue d'Assyriologie* 42, Paris, 1948, p. 125-34.
- 35- A tradução "enucu" de Dossin não parece ser nem a única, nem a melhor. *The Assyrian Dictionary*, A 2, p.341, traduz o termo de maneira mais vaga como *a member of the cultic personnel of Ishtar*. W. von Soden em *Akkadisches Handwörterbuch*, v.1, p.75, traduz o termo por *etwa Buhlknabe (im Kult)*. De fato Annunitum era um dos nomes da deusa Ishtar. Ver Haussig, 1965, p. 42, v. 1.
- 36- Na fórmula que determinava o ano 35 de Hammurabi lê-se: "Por ordem de Anu e de Enlil ele destruiu os muros de Mari e os muros de Malgu". Ver Ungnad, "Datenlisten". In: Ebeling,

E. e Meissner, B., 1938, p. 181, v. 2. A destruição do reino de Mari aconteceu pelo ano 1759 a.C. Para um relato sucinto da história da Babilônia na época de Hammurabi ver Bouzon, 1987, p. 15 seq.

37- É usada no texto acádico a forma verbal *i-mu-ur*, um pretérito G, 3ª pessoa singular, da raiz verbal *amārum* = “ver”.

38- Sobre a divindade Itū-Mēr ver Kupper, J.R. art. Itū-Mēr. In: Edzard, D.O., 1, p. 222, v. 5. Era um dos deuses protetores de Mari.

39- A forma verbal aqui usada, *im-ma-hu*, é um pretérito N da raiz verbal *mahūm* que como foi dito acima indica um estado de transe, um estar fora de si ou furioso.

40- Sobre a figura do funcionário de cultos *assinnu* ver o que foi dito acima.

41- Sobre o significado da forma verbal N em acádico ver Soden, 1952, 90, p. 117 seq.

42- Compare por exemplo: Os 11,1.

43- Outros exemplos são ARM X,81 com a resposta de uma *apiltum*. O tablete está, porém em mau estado de conservação e assim não se pode conhecer o conteúdo da mensagem.

44- Ver *The Assyrian Dictionary*, Q, p. 2; Soden, 1933, p. 886, v. 2. Ver também Renger, art.cit., p.219. O título *qabbatum* parece ter indicado uma classe de profetisas dos cultos.

45- para a história deste período ver Brinkman, 1976, v. 1: *A catalogue of cuneiform sources pertaining to specific monarchs of the Kassite Dynasty*. Ver também Fischer, *Weltgeschichte*, p. 9-70, v. 3.

46- Sobre o reino de Ugarit e sobre as escavações em Ras Shamra ver Schaeffer, 1939, t. 3: *Ugaritica. Études relatives aux découvertes de Ras Shamra*.

47- Este texto foi publicado em Nougayrol, Laroche, et al., 1968, p. 267, linha 11.

48- Compare relatos paralelos do AT com 1 Sam 19, 21-24; 1 Rs 18, 28, Zac 13, 2-6.

49- Ver Borger, 1956, p. 2, 2, A II, 12-13; Thompson, 1931, p. 13, col. II, 6.

50- Ver Borger, 1931, p. 45, 27, II, 6-7.

51- Ver Wiseman, 1958, p. 38.

52- Ver Thompson, 1931, p. 31, Pl 14, col. 2,16-17.

53- O termo acádico *egerrū* é interpretado por Soden, W.von, em *Akkadisches Handwörterbuch*, como uma espécie de “oráculo”. *The Assyrian Dictionary*, E, p. 43, registra, também, o significado *an oracular utterance of uncertain nature*.

54- Ver Streck, M. *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs*, Leipzig. J.C. Hinrich, 1916, p. 120, v. 2, Cilindro B, col. V, 93-96.

55- O texto do tablete K 2638 foi publicado em transcrição e tradução por Bauer, 1933, p. 61 seq.

56- Este texto foi publicado por Ebeling, 1919, n. 143. W. von Soden transcreveu, traduziu e comentou este texto em *Zeitschrift für Assyriologie* 51, Berlim, 1955, p. 130-66.

57- Ver Soden, W. von, art. cit., p. 134.

58- O termo acádico *mubassiru* ou *mupassiru*, uma forma participial da raiz verbal *bussuru* indica o mensageiro, aquele que transmite uma mensagem. Cf. Soden, 1972, p.665, *The Assyrian Dictionary*, M 2, p.158.

59- Este texto foi publicado por Ebeling, 1953. Uma duplicata deste texto encontra-se no tablete K 2001 da biblioteca de Assurbanipal em Nínive, publicado por Craig, 1895, n. 16.

60- Para a interpretação deste texto ver Ebeling, 1931, p. 47 seq.

61- O sacerdote *zabbum* e a sacerdotisa *zabbutum* parecem ter sido um tipo de “profeta” extático semelhante ao *muhhūm/mahhūm*. Ver Renger, 1969, p. 218 seq.; *The Assyrian Dictionary*, p. 7 seq.

62- A cópia do texto do tablete VAT 14524 foi publicada por Falkenstein, 1931, p. 20.

63- O texto foi publicado no fim do século passado por Strong, 1895, p. 138 seq.

64- A cópia dos tablets de Nínive que contêm o texto cuneiforme desta série foi publicada por

Gadd, 1925-1927, v. 38-40. Estes textos foram transcritos e traduzidos em alemão em artigo de Nötscher, *Orientalia* 31, Roma, 1928, p. 1-78.

65- Ver Gadd, 1925-1927, v. 38, Plate 4,81; Nötscher, F., art. cit., p. 49.

66- Ver Gadd, 1925-1927, 38, Plate 4,82; Nötscher, F., art. cit., p. 49.

67- Ver Labat, 1951.

68- Ver Labat, 1951, p. 4,30.

69- Ver Soden, 1933, p.3, I,VI, 41-44 onde são registrados os seguintes sinônimos:

*esh-she-bu-u* = *mah-hu-u*

*pa-ru-u* = *mah-hu-u*

*ush-shu-ru* = *mah-hu-u*

*za-ab-bu* = *mah-hu-u*

70- *The Assyrian Dictionary*, vol. E, p. 371, registra o termo *eshshebû* (fem. *eshshebûtu*) como *an ecstatic with evil magical powers* e acrescenta o comentário *The Sum designation of the ashshebû, an-ni-ba-tu, one who has been entered by a divine power', shows that the term refers to an ecstatic, as is also indicated by the term mahhû[...] which is used in Hg to explain the word eshshebû that has become obsolete.*

71- W. von Soden registra em seu *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 834, v. 2, o termo *parrû* com o significado *Buhlknabe, Kinäde*. Trata-se, provavelmente de alguém que atuava nos cultos de fertilidade.

72- O significado do termo *ushshuru/wushshuru* neste contexto não é claro. W. von Soden em seu *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 1498, v. 3, relaciona o termo com os cabelos longos e neste caso indicaria aproximadamente “cabelos longos caídos sobre os ombros”. A equiparação *ushshuru* = *mahhû* indicaria que os *mahhû* usavam cabelos longos caídos sobre os ombros.

73- O *zabbu* e a *zabbatu* formavam uma classe de sacerdotes que atuavam como profetas em cultos extáticos. Ver Renger, 1969, p. 219.

74- Ver Renger, 1969, p. 219.

75- A interpretação é feita em geral a partir da identificação *GUB* = *izuzzum* com o significado “aquele que está de pé”.

76- Ver Edzard, op. cit., p. 134, nº 111, Rs 2.

77- Ver Soden, 1947-1952, p. 400.

78- Ver Edzard, op.cit., p. 143, n. 2.

79- Ver *The Assyrian Dictionary*, vol. M I p.

80- Ver ARM X,7 e ARM X,8.

81- Ver ARM X,7 — compare ARM X,80.

82- Ver ARM X,80.

83- Ver *Ugaritica* V, p. 267, linha 11.

84- Compare 1 Sam 18, 28: Zac 13,2-6.

85- Ver Soden, W. von, art. cit., p. 134.

86- Ver *ibidem*.

87- Ver Ebeling, LKA, n. 70, v. 1,26.

88- Ver Falkenstein, 1931, p. 20.

89- Ver Gadd, 1925, v. 38, Plate 4, 81-82.

90- Ver Soden, W. von, *Die Lexikalischen Tafelserien*, p. 3, 1, VI, 41-44.

## Referências Bibliográficas

- BAUER, T. *Das Inschriftenwerk Assurbanipals*. Leipzig: J.C. Hinrich, 1933. v. 2.
- BORGER, R. *Die Inschriften Asarhaddons, König von Assyrien*. *Archiv für Orientforschung, Beiheft 9*. Graz:1956.
- BOTTÉRO, J. *Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne*. In: VERNANT, J.P. et al. (org.), *Divination et Rationalité*. Paris: Seuil, 1974.
- BOUZON, E. *Die Prophetenkorporationen In Israel und in Alten Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der nebiistischen Bewegung* (Diss. Auszug) Münster: 1969.
- BOUZON, E. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRINKMAN, J.A. *Materials and studies for Kassite history*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1976.
- CRAGHAN, J.F. The ARM X 'Prophetic' Texts. Their Media, Style and Structure. *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 6. New York: 1974, p. 39-57.
- CRAIG, J.A. *Assyrian and Babylonian Religions Texts*. Leipzig: J.C. Hinrich, 1895.
- DOSSIN, G. *Correspondance Féminine*. *Archives Royales de Mari*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1978, v. 10 [abreviatura ARM X].
- DOSSIN, G. e BOTTÉRO, J. et al. *Textes Divers*. *Archive Royales de Mari*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1964, v. 13 [abreviatura ARM XIII].
- DOSSIN, G. Sur le prophétisme a Mari. In: *La Divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines. XIV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris: PUF, 1966, p. 77-86.
- DOSSING, G. *Mémoires de la Mission Archéologique de Perse. Tome XVIII: Autres textes sunériens et accadiens*. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1927.
- EBELING, E. *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*. Leipzig: J.C. Hinrich, 1919. 2v. [abreviatura KAR].
- EBELING, E. *Literarische Keilschrifttext aus Assur*. Berlin: Akademie Verlag, 1953 [abreviatura LKA].
- EBELING, E. e MEISSNER, B. (org.) *Reallexikon der Assyriologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1938.
- EBELING, E. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*. Berlin: Walter de Gruyter, 1931.
- EDZARD, D. O. *Altbabylonische Rechts — und Wirtschaftsurkunden aus Tell ed-Der im Iraq Museum, Baghdad*. München: Verlag der Wissenschaften, 1970.
- EDZARD, D. O. e FARBER. *Répertoire Géographique des Textes Cuneiformes*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1974.
- EDZARD, D. O. (org.) *Reallexikon der Assyriologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976-1980.
- ELLEMEIER, F. *Prophetie in Mari und Israel*. Herzberg: Verlag Erwin Jungfer, 1968.
- FALKENSTEIN, A. *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk. Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen*. Berlin:1931.
- GADD, C. J. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*. London: The Trustees of British Museum, 1925, v. 38 [abreviatura CT 38].
- GADD, C. J. *Some Babylonian Divinatory Methods and their inter-relations*. In: *La Divination en Mésopotamie Ancienne. XIV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale* Paris: PUF, 1966, p. 21-34.
- GOETZE, A. *Old Babylonian Omen Texts*. *Yale Oriental Series — Babylonian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1947, v.10 [abreviatura YOS 10].

- GRAYSON, A. K. e LAMBERT, W.G. Akkadian Prophecies. *Journal of Cuneiform Studies*, 18, New Haven, 1964, p.7-30.
- HAUSSIG, H. W. (org.) *Wörterbuch der Mythologie*. Stuttgart: Ernst Nlett Verlag, 1965
- JEAN, Ch. – F. *Contrats de Larasa. Musée du Louvre — Textes Cuneiformes*. Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1926 [abreviatura TCL X].
- KINGSBURY, E. C. *A Seven day ritual in the Old Babylonian cult at Larsa*. Hebrew Union College Annual 34, Cincinnati, 1963, p.1-28.
- KUPPER, J. R. *Correspondence de Bahdi-Lim. Archives Royales de Mari*. Paris: Imprimerie Nationale, 1954 [abreviatura ARM VI].
- KUPPER, J. R. *Correspondance de Kibri-Dagan. Archives Royales de Mari III*. Paris: Imprimerie Nationale, 1950 [abreviatura ARM III].
- LABAT, R. *Traité Akkadien de Diagnostics et pronostics médicaux*. Brill, Leiden, 1951. v. 2
- LODS, A. Une tablette inédite de Mari, interessante pour l'histoire ancienne du prophétisme semitique. In: ROWLEY, H.H. (org.), *Studies in Old Testament Prophecy*. Edimburgo: T and T Clark, 1950, p.10-103.
- MEISSNER, B. *Babylonien und Assyrien*. Heildelberg: Carl Winter, 1925.
- MORAN, W. L. New Evidence from Mari on the History of Prophecy. *Biblica*, 50, Roma, 1969, p.15.
- NOORT, E. *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*. Kevelaer: Verlag Butzon und Bercker, 1977.
- NÖTSCHER, F. Haus – und Stadtomina. Der Serie shumma âlu ina mêlê shakin. *Orientalia*, 31, Roma, 1928, p.3-78.
- NOUGAYROL, J., LAROCHE, E. et al. *Ugaritica V. — Mission de Ras Shamra Tome XVI*. Paris: Imprimerie Nationale, 1968.
- OPPENHEIM, A.L. *Ancient Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- PARROT, A. *Mari, une ville perdue*. Paris: Je Sers, 1945.
- PARROT, A. *Mari capitale jabuleuse*. Paris: Payot, 1974.
- PETTINATO, G. *Die Ölwahrsagung bei den Babyloniern*. Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1966.
- RENGER, J. Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit. *Zeitschrift für Assyriologie*, 59, Berlin, 1969, p.104-230.
- SACHS, A. J. e HUNGER, H. *Astronomical Diaries and Related Textes from Babylonia*. Wien: Verlag der Österreichischen Academie der Wissenschaften, 1988.
- SCAEFFER, C. F. A. *Mission de Ras Shamra*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939.
- SCHEIL, V. *Délégation en Perse-Mémoires*. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1908.
- SCHROEDER, O. *Vordesiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin, Heft 16: Altbabylonische Briefe*. Leipzig: J.C. Hinrich, 1917 [abreviatura VS 16].
- SODEN, W. von. *Introducción al Orientalismo Antiguo*. Sabadell: AUSA, 1987.
- SODEN, W. von. *Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari. Welt des Orients 1 (1947-1952) p. 397-403.*
- SODEN, W. von. *Die Lexikalischen Tatelserien der Babylonier und Assyrer in den Berliner Museen. vol 2: Die akkadischen Synony menlisten*. Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen. Berlin: 1933.
- SOLLBERGER, E. *The Business and Administrative Correspondance under the Kings of Ur. Texts from Cuneiform Sources*. New York: J.J. Augustin Publisher, 1966, v.1.
- STARR, I. *The Rituals of the Diviner*. Malibu: Undena Publications, 1973.
- STRONG, S. A. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XVII*. Londres: 1895
- THOMPSON, R. C. *The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal found at Nineveh, 1927-8*. London: Trustees of the British Museum, 1931.

- THUREAU-DANGIN, F. *Lettres et Contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne. Musée du Louvre. Département des Antiquités orientales*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1973 [abreviatura: TCL I].
- WEIDNER, E. F. *Handbuch der babylonischen Astronomie, v. 1: Der Babylonische Fixstern-trimmel*. Leipzig: J. C. Hinrich, 1915.
- WEIPPERT, M. Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients. In: MAUER, G. e MAGEN, V. *Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller. Kevelaer: Verlag Butzon und Bercker*, 1988, p. 287-319.
- WISEMAN, D. J. *The Vassal-treaties of Esarhaddon. Iraq*, 20. London: 1958, p.10-101.
- WEISSNER, B. *Babylonien und Assyrien*. Heidelberg: Carl Winter, 1925.

BOUZON, E. L'usage du transe extatique dans le processus de la divination en Babylone. *Clássica*, São Paulo, 4: 35-52, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** Cet article traite d'une série de textes en écriture cunéiforme de la Babylone antique pendant plusieurs périodes. On sait, par ces tablettes, qu'outre la divination déductive, sans doute la plus abondamment témoinée, il y a eu un autre type de contact avec la divinité: la divination "inspirée", par laquelle les dieux communiquaient leur message à un intermédiaire entré en transe. Dans les textes connus cet intermédiaire recevait le titre de mahhûm ou muhhûm pour un homme et mahhûtum ou muhhûtum pour une femme.

**MOTS CLÉS:** Babylone, divination, transe extatique, cunéiformes.

---

## A adivinhação no Egito faraônico

CIRO FLAMARION S. CARDOSO

Departamento de História  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia  
Universidade Federal Fluminense

---

**RESUMO:** Toda a adivinhação no Egito tinha laços com o sagrado. Os dois tipos conhecidos, a oniromancia, com documentação relativamente escassa, e os oráculos, com fontes mais numerosas, iluminam tanto as esferas do poder faraônico e sacerdotal quanto o cotidiano popular. Através da apresentação de exemplos específicos de adivinhação e das controvérsias nas suas explicações, conclui-se que no Egito antigo perdurava a noção de que, longe de serem entidades remotas e distantes, os deuses — ou pelo menos alguns deles — tomavam parte da vida cotidiana dos reis, dos poderosos e igualmente das pessoas humildes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Egito faraônico, adivinhação, oniromancia, oráculos.

---

### Generalidades

Entre os antigos egípcios, o esforço para adivinhar o futuro — mas igualmente pontos obscuros do passado e do presente — tomava duas formas principais: a interpretação dos sonhos e os oráculos divinos.

As funções da adivinhação eram análogas às do pensamento científico no mundo de hoje: tornar o universo inteligível e, assim, permitir aos homens a ação sobre realidades que lhes pudessem dizer respeito. Não houve, porém, uma sistematização lógica dos procedimentos mânticos similar àquela que se constata ao ler o escrito do professor Jean Bottéro contido neste volume.

Os oráculos eram considerados manifestações diretas dos deuses — através de suas imagens, de animais sagrados em que se encarnavam parcialmente, ou às vezes pela boca de seus sacerdotes. Sendo os sonhos encarados como advertências divinas, podemos concluir, então, que toda adivinhação tinha estreitos laços com o sagrado:

Quando o homem crê que a divindade participa de seu destino e o dirige no detalhe, ele formula ao mesmo tempo o desejo de descobrir o que ela decidiu a seu respeito e o que lhe aconselha fazer. [Erman, 1952, p. 186]

A documentação acerca da oniromancia é relativamente escassa. As fontes mais numerosas que chegaram até nós tratam do outro aspecto básico da adivinhação no Egito antigo, ou seja, dos oráculos divinos. Mas em ambos os casos, os textos iluminam tanto as altas esferas do poder faraônico e sacerdotal quanto o cotidiano de pessoas humildes. Sublinhando todas as circunstâncias e modalidades da adivinhação estava a convicção de que os deuses, melhor do que os mortais, poderiam apreciar a justiça de uma queixa, a oportunidade e o bom fundamento de um requerimento ou de uma tramitação, aconselhar a ação mais adequada a empreender, melhor do que os policiais e juizes, saberiam encontrar um ladrão e provar a sua culpa. As questões submetidas aos oráculos eram as mais diversas que se possa imaginar.

Naturalmente, os problemas apresentados aos deuses não eram os mesmos ao tratar-se do vulgo ou, pelo contrário, de um rei ou sumo-sacerdote. No primeiro caso, as perguntas tinham a ver com roubos, curas, casamentos, viagens, rações, e muitas vezes buscavam estabelecer a inocência ou a culpa em situações corriqueiras, típicas do dia-a-dia de uma dada comunidade urbana ou aldeã. Quando um rei ou um sumo-sacerdote buscava auscultar a opinião da divindade, as perguntas se referiam a guerras e calamidades públicas, a grandes obras, à nomeação de funcionários, ao eventual castigo de funcionários culpados. Durante a XVIIIª dinastia, o oráculo de Amon interveio em mais de uma ocasião em questões atinentes à própria legitimidade do poder do faraó reinante ou de um pretendente ao trono<sup>1</sup>.

## A oniromancia

Como acontece com tudo que se refere à adivinhação no antigo Egito, as fontes disponíveis a respeito da oniromancia só se iniciam com o Reino Novo, isto é, em meados do segundo milênio a.C., embora a origem primeira de algumas delas seja atribuída a épocas anteriores. Na sua maioria, os casos que conhecemos se referem a reis.

O exemplo mais célebre — se bem que muito romanceado e bem improvável na forma em que o conhecemos — é o do faraó Djehutimés (Thotmés) IV, da XVIIIª dinastia (1401-1391 a.C.). Numa estela de granito datada do primeiro ano de seu reinado, achada entre as patas da grande esfinge de Gizeh, conta o rei que, sendo ainda um príncipe, caçava no deserto, na região de Mênfis, tendo adormecido ao meio-dia à sombra da estátua gigantesca. O deus solar que a esfinge representa apareceu-lhe então num sonho, prometendo-lhe a realeza e solicitando que, uma vez rei, livrasse sua imagem da areia do deserto que a recobria em grande parte. Eis aqui, numa passagem do texto, as palavras do deus:

Contempla-me, olha-me, ó meu filho Djehutimés! Eu sou teu pai, Hórus no horizonte-Khepri-Re-Atum. Eu te darei a realeza sobre a terra, à frente dos vivos. Tu usarás a Coroa Branca e a Coroa Vermelha, no trono de Geb, príncipe [dos deuses]. Tua

será a terra, em seu comprimento e em sua largura, a totalidade daquilo que ilumina o Olho do Senhor de Tudo. Tu serás o guardião da subsistência que provém do solo, receberás abundantemente tributo de todos os países estrangeiros, e a duração de tua vida será rica em anos. [Cumming, 1984, p. 247-9]

Se considerarmos que este rei não chegava a ter vinte anos quando sucedeu ao pai, o episódio da caçada “de leões e outros animais” no deserto vários anos antes, acompanhado — diz-nos a fonte — de um único serviçal, não é crível. A impressão que se tira de tudo isso é que o príncipe, não sendo provavelmente o filho mais velho do faraó precedente, tentava demonstrar ter ocorrido uma aprovação divina à sua tomada do poder, muito antes de que ela ocorresse. Em todo caso, a forma escolhida para o fazer mostra que os egípcios acreditavam poder, em sonhos, receber a visita de uma divindade. A egiptóloga Claire Lalouette vê também, neste episódio em que não é Amon de Tebas o deus oficial da dinastia reinante, e sim o deus solar de Heliópolis, a divindade que assegura a legitimidade do soberano, um primeiro sinal da vontade faraônica de desprender-se do clero da capital e, ao mesmo tempo, de aproximar-se do Baixo Egito — renunciando, respectivamente, a futura heresia de Akhenaton, neto de Djehutimés IV, e a política favorável ao Norte da dinastia seguinte (Lalouette, 1986, p. 414-5).

Um outro exemplo de intervenção divina em sonhos — desta vez trata-se de Ptah de Mênfis — é narrada por Heródoto (II, 141), e se refere talvez (as circunstâncias e a cronologia são, neste caso, das mais inseguras) à primeira metade do século VII a.C., quando das invasões assírias no Egito. Diante do avanço das tropas do rei assírio Sennaquerib, os guerreiros egípcios se negaram a combater. Um sacerdote de Ptah chamado “Sethon”, que segundo Heródoto se tomara rei, foi implorar no templo à estátua de seu deus:

Em meio a suas lamentações, foi tomado pelo sono e acreditou ver em sonho o deus, de pé perto dele, encorajá-lo e prometer-lhe que mal algum lhe adviria se marchasse contra o exército semita: ele lhe enviaria defensores. [Hérodote-Thucydide, 1964, p. 200]

Confiando na promessa divina, Sethon, armando um exército de comerciantes e artesãos, defendeu Pelusa, na extremidade leste do Delta, derrotando o inimigo. Esta narrativa de Heródoto, eivada de incorreções históricas e contendo mesmo, em sua continuação, uma intervenção mágica de “ratos do campo” contra os assírios, é das mais suspeitas. Não somente o rei-sacerdote Sethon carece de confirmação nas fontes egípcias (na época de Sennaquerib reinaram no Egito sucessivamente Shabaka, Shebiktu e Taharka, reis da XXVª dinastia, proveniente da Núbia), como também não data dessa época, e sim de 674 a.C., sob o rei assírio Esarhaddon, a primeira tentativa (fracassada) de invasão do próprio Egito. Anteriormente, um embate entre egípcios e assírios só se havia dado na Palestina, onde Shabaka apoiara com uma tropa, em 701 a.C., o reino de Judá.

Um documento proveniente de um meio social completamente diverso — homens do campo com certos bens, segundo alguns autores; pessoas de uma pequena cidade de província, segundo uma opinião diferente — é o que contém o papiro Chester Beatty III, publicado por Gardiner e conhecido como “a chave dos sonhos”. Este texto é atribuído ao começo do segundo milênio a.C., se bem que a cópia que possuímos seja mais tardia, do século XIII ou XII a.C.. O seu conteúdo é curioso, ligando-se a gente muito preocupada com assuntos como o aumento ou a diminuição de sua riqueza, a aquisição ou a perda de posições na administração local, a possibilidade de ver-se privada de mão-de-obra etc. Os sonhos podem ser, então, favoráveis ou nefastos, e sua interpretação permite adivinhar o futuro quanto a aspectos precisos. Eis aqui dois exemplos, relativos respectivamente ao acesso a funções administrativas locais e à condição de líder, também local: “Se quem dorme vir-se navegando num barco, é bom: é que ele vai ter autoridade entre seus concidadãos”. Se o sonhador vir-se, em sonho, “conduzindo de volta o gado, algo de bom lhe acontecerá: seu deus vai reunir as pessoas para ele” (Gardiner, 1937, p. 9-23).

Não poderíamos deixar o tema da oniromancia sem recordar o conhecido episódio bíblico em que José, filho de Jacó, interpreta na prisão sonhos do copeiro e do padeiro do rei do Egito, e depois, no palácio, os sonhos do próprio faraó (Gênesis, 40- 41)<sup>2</sup>.

O episódio em si não tem comprovação paralela em documentos egípcios e é impossível de datar (XIX<sup>a</sup> dinastia?); no entanto, as interpretações mesmas que, no texto, são oferecidas por José, são de tipo semelhante às contidas na “chave dos sonhos” egípcia a que já nos referimos. Por outro lado, um documento egípcio muito posterior, de época ptolomaica, a inscrição da ilha de Sahel, em Elefantine (extremo sul do Egito), atribui a Djéser, da III<sup>a</sup> dinastia (2630-2611 a.C.), um episódio de oniromancia que, como nos sonhos do faraó da história de José, refere-se a sete anos de penúria e fome, em que o Nilo não inundou os campos. O deus local Khnum, em um sonho do faraó, profetizou-lhe o fim da calamidade, recebendo em troca do soberano copiosas doações de riquezas, terras, gado, mão-de-obra e produtos da Núbia. Em sua forma disponível, a inscrição é indubitavelmente helenística, e portanto mais de dois milênios posterior à época de Djéser. Muitos especialistas a consideram uma falsificação pura e simples dos sacerdotes de Khnum, com o fito de justificar e defender as suas propriedades em Elefantine; uma minoria a vê como texto baseado num decreto autêntico do Reino Antigo. Note-se, ainda, que a tradição relativa a sete anos de fome era muito difundida nas literaturas do antigo Oriente Próximo (Lichtheim, 1980, p. 94-100).

## Os oráculos divinos

À relativa escassez de materiais acerca da oniromancia opõe-se uma riqueza bem maior de fontes sobre os oráculos divinos, aspecto por isto mesmo muito mais estudado e conhecido da adivinhação no antigo Egito<sup>3</sup>.

Heródoto, numa parte de sua obra em que compara costumes e características da Grécia e do Egito, observa que, entre os egípcios, eram os deuses que, diretamente, faziam conhecer sua vontade ou sua opinião, sem a ação de seres humanos considerados inspirados ou portadores de dons especiais; diz ainda que os oráculos egípcios não eram todos consultados do mesmo modo, havendo diferentes procedimentos oraculares (II, 83)<sup>4</sup>. Estas observações, absolutamente corretas, aplicam-se a todo o período para o qual temos documentação relativa aos oráculos, de meados do segundo milênio a.C. até o período greco-romano da história do Egito.

A forma mais freqüente da consulta oracular consistia em interrogar a estátua divina quando passeava em sua barca sagrada, no próprio templo ou na rua. Levada aos ombros pelos sacerdotes, a barca oscilava num sentido ou no outro, avançando ou recuando, o que queria dizer respectivamente “sim” ou “não”. Ao se tratar de casos mais complexos, a estátua podia escolher entre textos alternativos escritos em placas de madeira, fragmentos de pedra lisa ou de papiro, designando a resposta correta. Algumas fontes mencionam também vozes proféticas que se faziam ouvir, à noite, nos santuários. Por fim, o deus podia se exprimir através de um ser vivo: um sacerdote ou um animal sagrado (como os touros Ápis e Mnévis). Os animais sagrados que podiam servir ao processo oracular eram chamados de “relatores” dos deuses. Isto quer dizer que o seu papel era de intermediários: eles faziam chegar informações ao deus, fornecendo-lhe elementos para formar uma opinião. De modo análogo, os sacerdotes encarregados de redigir as perguntas feitas ao oráculo e interpretar os signos oraculares eram chamados “servidores do deus que fazem relatos”. Mesmo quando a divindade falava pela boca ou através dos gestos de um ser vivo, não se considerava necessário qualquer dom ou talento especial do ser em questão, atribuindo-se a manifestação do oráculo em forma direta e completa ao deus (Posener et al., 1970, p. 200-1; Allam, 1969; Morenz, 1977, p. 142-3).

O faraó, ao mesmo tempo deus e homem, era o intermediário natural entre os egípcios e os seus deuses. Os oráculos divinos — como os sonhos e os milagres ou prodígios — constituíam uma das formas pelas quais o monarca tratava de averiguar os desígnios divinos para orientar a sua ação segundo as instruções dos deuses. No tocante ao final da XVIII<sup>a</sup> dinastia, Wilson fala mesmo a respeito de um “controle oracular” do faraó pelo deus Amon — ou seja, pelos sacerdotes deste deus — o que é, sem dúvida, excessivo (Wilson, 1951, p. 216).

Seja como for, a rainha Hatshepsut (1473-1458 a.C.), por exemplo, confirmou por meio de um oráculo de Amon (por ela proclamado como seu pai carnal) a sua decisão de enviar uma expedição marítima ao “país de Punt”, possivelmente a costa da Somália, em busca de madeiras preciosas, incenso, mirra e outros produtos:

Uma ordem foi ouvida, proveniente do grande trono, um oráculo do próprio deus, para que fossem procurados caminhos em direção a Punt e abertas estradas em direção aos terraços do incenso; o exército deverá ser conduzido por mar e por terra, com a finalidade de trazer as maravilhas do país divino para este deus que deu

forma à sua beleza [i.e., à beleza da rainha]. Agiu-se, pois, conforme tudo o que fora ordenado pela Majestade deste deus augusto; conforme, também, o desejo de Sua Majestade [a rainha] a este respeito. [Lalouette, 1986, p. 247]

Antes de mais nada, porém, era preciso estabelecer, além de qualquer dúvida, a legitimidade do próprio poder do rei-deus. Isto podia ser feito, como já vimos, através do relato de um sonho profético, por meio de um mito teogâmico (como o que atribuiu a Amon a paternidade carnal de Hatshepsut), ou recorrendo ao oráculo divino, a um “decreto do deus”. O exemplo mais conhecido deste último procedimento de legitimação refere-se a Djehutimés III (reino pessoal, após a usurpação de Hatshepsut, entre 1458 e 1425 a.C.). Uma inscrição no templo de Amon em Karnak conta que o jovem príncipe Djehutimés servia no templo como sacerdote de categoria inferior, sob o reinado de seu pai. Um dia em que o monarca reinante viera sacrificar a Amon, a estátua do deus pôs-se a circular entre as colunas do santuário, buscando o príncipe. Ao achá-lo, o jovem se prosternou diante do deus: Amon o levantou e o designou como futuro faraó. A intenção do texto era mostrar a eleição do rei (que nascera de uma esposa secundária de seu pai) para o cargo pelo deus dinástico, com o consentimento de seu pai e antecessor. Mas deve ser recordado que a inscrição de Karnak foi redigida quarenta e dois anos depois da data em que se teria produzido a intervenção do oráculo de Amon! (Lalouette, 1986, p. 202-4; Gardiner, 1979, p. 180-1).

Também o rei Horemheb, que não pertencia à dinastia reinante e governou de 1319 a 1307 a.C., julgou necessário legitimar a sua pretensão ao trono relatando como, ainda em vida de seu antecessor, o deus Hórus da sua cidade natal de Hutnesut o teria conduzido pessoalmente a Tebas, diante de Amon. Este, por ocasião da festa de Opet, ao ser transportado do templo de Karnak ao de Luxor em sua barca, o designou mediante um oráculo como sucessor do faraó Ai (Drioton e Vandier, 1952, p. 350).

Temos outros exemplos posteriores de oráculos relativos à designação do rei por uma divindade, bem como à justificação oracular de decisões reais importantes. Heródoto (II, 147, 152) narra que a reunificação do Egito por Psamético I, da XXVIª dinastia, que reinou de 664 a 610 a.C., fora prevista por um oráculo do deus Ptah de Mênfis. O mesmo rei apelou para um oráculo da deusa Uadjet de Buto no sentido de justificar o seu emprego de mercenários jônios e cários na guerra de reunificação contra os dinastas egípcios rivais<sup>5</sup>.

Em todos estes casos de legitimação do poder ou de decisões do monarca reinante temos, ao que parece, oráculos fictícios, inventados *post eventum* — procedimento de que há também usos de outros tipos na história do Egito<sup>6</sup>.

Mencionemos ainda o oráculo famoso em que “Zeus Ammon” — duvida-se de que se trate do mesmo deus de Tebas —, no seu santuário de Siwah, reconheceu Alexandre, o Grande da Macedônia como seu filho, rei do Egito e soberano universal, em 332 a.C. (Baines e Málek, 1980, p. 52).

Nos grandes templos do Egito faraônico, a partir do Reino Novo, a nomeação de sacerdotes e de funcionários administrativos se fazia, igualmente, mediante oráculos.

Dispomos da descrição do processo de indicação do sumo-sacerdote de Amon por Ramsés II, da XIX<sup>a</sup> dinastia, no início do seu reinado pessoal, por volta de 1279 a.C.: os nomes dos candidatos foram lidos sucessivamente diante da imagem oracular do deus, até que esta, depois de recusar vários nomes, aprovou o do candidato preferido pelo rei — um sacerdote estranho ao clero de Amon, Nebuenenef. Uma cena acompanhada de inscrição, numa parede de Karnak, representa algo freqüente sob a XX<sup>a</sup> dinastia: um escriba dos celeiros de Amon deve ser nomeado: o deus, em sua barca, “se inclina” fortemente em direção ao candidato, Nesamon, confirmando sua escolha para o cargo; nesta ocasião, o próprio sumo-sacerdote interroga a divindade. Obviamente, os funcionários da administração templária suspeitos de desviar recursos, ou de outras infrações, deviam também submeter-se ao julgamento do oráculo divino (Kitchen, 1982, p. 44-6; Gardiner, 1979, p. 305; Maspéro, 1912, p. 62-9).

Textos achados sobre estátuas de funcionários, provenientes do templo de Mut em Karnak e talvez do de Ísis em Coptos (Museu do Cairo, peças 901 e 627), mostram que, além do rei e dos sacerdotes, outros fiéis de alta hierarquia se dirigiam aos santuários para consulta dos oráculos. No século X a.C., o chefe líbio Sheshonk, que depois seria faraó, consultou em Tebas o oráculo de Amon acerca do culto funerário de seu pai Nemrod e da possibilidade de passar a exercer as funções que haviam sido deste último, recebendo do deus respostas favoráveis. Também sob a XXII<sup>a</sup> dinastia, conhecemos uma consulta a Ptah de Mênfis para saber se aprovava uma doação que lhe queria fazer um particular — coisa em que consentiu o oráculo do deus (Morenz, 1977, p. 142; Drioton e Vandier, 1952, p. 518, 523; Sainte Fare Garnot, 1952, p. 186).

A partir do final da XX<sup>a</sup> dinastia e sob a dinastia seguinte, nos séculos XI e X a.C., quando a região de Tebas estava, com todo o sul do Egito, sob a administração do sumo-sacerdote de Amon, praticamente tudo que tinha a ver com a vida tebana era submetido à aprovação oracular do deus: um dote principesco; a condenação e depois o perdão de pessoas banidas num oásis; o destino glorioso dos mortos mas também a proteção dos vivos contra seus eventuais malefícios, dando lugar a copiosos “decretos” obtidos por via oracular (Posener et al., 1970, p.252; Drioton e Vandier, 1952, p. 519-20; Vandier, 1949, p. 154-5). Isto pode indicar um enfraquecimento da autoridade governamental num Egito politicamente dividido, levando a lançar mão dos oráculos até mesmo para dar força a decisões políticas e administrativas menores (O’Connor, 1983, p.199).

O peso dos oráculos era decisivo nessa época, em matéria de administração, em diversas partes do Egito. No quinto ano de Sheshonk I (aproximadamente 940 a.C.), direitos de certos particulares ao uso de poços no oásis de Dakhleh foram estabelecidos por quatro oráculos de Seth, confirmando o testemunho do sacerdote local da mesma divindade (Gardiner, 1933).

Embora sejam bem mais numerosos os documentos que se referem aos oráculos de Amon em Karnak, sabemos da existência de diversos outros santuários cujos deuses ou representantes seus (como os animais sagrados) respondiam a consultas oraculares: a deusa Ísis em Coptos, o touro Bukhis em Medamud, o semideus ou gênio Bés em

Abidos, o touro Ápis e o deus Ptah em Mênfis, a deusa Uadjet em Buto. No século V a.C., quando Heródoto visitou o Egito, era o oráculo de Buto que gozava, segundo o grego (II, 83 e 155), de maior prestígio. Nessa época tardia, influências dos sistemas oraculares gregos eram perceptíveis, as quais aumentaram ainda no período greco-romano (Posener et al., 1970, p. 201; Hérodote-Thucydide, 1964, p. 173, 297; Hani, 1976, p. 431).

Até aqui nos referimos a exemplos de oráculos ligados aos reis e aos templos oficiais da religião estatal. É possível, porém, que o hábito da consulta oracular tenha sido, primeiro, uma atitude religiosa popular — talvez muito antiga, embora faltem provas — que, só no Reino Novo, acabou por invadir, aos poucos, a esfera oficial. Começamos a conhecer melhor o tema em seu aspecto popular, no tocante às XIX<sup>a</sup> e XX<sup>a</sup> dinastias, graças à copiosa documentação preservada a respeito (sobretudo em placas de pedra contendo textos) no povoado dos construtores das tumbas reais tebanas, em Deir el-Medina. Alguns estudos começam também a mostrar a persistência posterior do recurso popular aos oráculos (Menu, 1984, p. 41; Seidl, 1966; Bierbrier, 1982, p. 98-9).

Em Deir el-Medina, era o deus Amon, em três formas locais, que servia às consultas, mas em concorrência com o faraó Amenhotep I divinizado (venerado pelos trabalhadores como fundador e patrono do seu povoado). Na extremidade norte da aglomeração habitada pelos artesãos funerários havia vários santuários, sendo o de Amenhotep I o principal. A sua imagem, carregada em procissão por ocasião das festas por seis dos artesãos purificados ritualmente como sacerdotes, podia ser interrogada pelas ruas: o sistema funcionava como uma miniatura do grande oráculo de Amon em Karnak. O mais interessante, entretanto, é que, ao lado do conselho de anciãos (*kenebet*) local, que se reunia ordinariamente como tribunal, havia outro de base oracular, no qual a estátua do rei divinizado decidia em última instância. O oráculo de Amenhotep I continuou a funcionar em Deir el-Medina por algum tempo depois do abandono do povoado, tal o seu prestígio (Allam, 1969; Vandier, 1949, p. 231-2; Romer, 1984, p. 102, 200).

Dispomos de um número razoável de casos submetidos por populares em Deir el-Medina e posteriormente em outros lugares aos oráculos locais, da XIX<sup>a</sup> dinastia até o período greco-romano<sup>7</sup>.

No início da XX<sup>a</sup> dinastia, no século XII a.C., ocorreu o roubo de cinco vestes que estavam sob a custódia de Amonemuia, funcionário dos depósitos da necrópole tebana. Este pediu a uma das formas locais de Amon que lhe indicasse oracularmente o culpado. Os nomes de todos os habitantes do povoado de Deir el-Medina foram lidos diante da estátua, até que esta designasse o ladrão. Este negou a sua culpa e apelou para o oráculo de outra forma local de Amon, que confirmou a acusação, e por fim para o de uma terceira forma local do deus; sempre inculcado, foi finalmente açoitado. Este caso é interessante por mostrar que, em certas ocasiões, admitia-se o recurso do resultado de um oráculo popular mediante a transferência da consulta a um outro oráculo (Daumas, 1972, p. 204-5).

Por volta de 1166 a.C., o oráculo de Amenhotep I interveio numa questão envolvendo a posse de uma tumba. Os artesãos de Deir el-Medina, que escavavam e decoravam os sepulcros reais, construíam também tumbas para si próprios e suas famílias,

numa elevação rochosa próxima ao seu povoado. Com o tempo, o excesso de perfurações na pedra trouxe o problema das disputas de posse, já que enterros mais recentes invadiam a área de sepulturas anteriores. No caso de que falamos, o artesão Amenemope conseguiu, no ano 21 do faraó Ramsés III, um decreto oracular do rei divinizado confirmando os seus direitos.

No ano 21, segundo mês da colheita, dia 1, eu me pus diante de Amenhotep, dizendo-lhe: “Dá-me uma tumba entre meus antepassados”. Ele me deu a tumba de Hay por escrito. [Bierbrier, 1982, p.99]

Outras consultas populares preservadas em textos diziam respeito a assuntos variados do dia-a-dia: o roubo de uma esteira, a disputa de uma casa, a efetivação do pagamento de parcelas de terra vendidas etc. Foi usual, ainda, receber das imagens oraculares “decretos” de proteção para as crianças, garantindo-lhes que, por ordem do deus, não ficariam doentes nem se acidentariam. Elas usavam ao pescoço estojos cilíndricos contendo, num papiro, a cópia do oráculo protetor (James, 1979, p.109; Théodoridès, 1971, p. 317-8, nota 2; Romer, 1984, p. 102, 108-9, 111).

### **Controvérsias historiográficas acerca dos oráculos egípcios e de seus usos políticos e judiciários**

Tanto no século passado como neste, o racionalismo *à outrance* viu, no mecanismo dos oráculos egípcios (como, aliás, no funcionamento de qualquer oráculo), somente uma fraude. Como certos textos se referem a uma inclinação de cabeça da imagem divina (significando, mais provavelmente, uma inclinação ou avanço da barca sagrada que continha a estátua), não faltou quem falasse de ídolos ocultos movidos por cordéis... Em nosso século, Drioton e Vandier exemplificam esta corrente interpretativa, atribuindo os oráculos à pura e simples manipulação sacerdotal: chegam mesmo a falar na “comédia dos oráculos” (Drioton e Vandier, 1952, p.338, 454, 470)<sup>8</sup>.

Por mais que suspeitemos da existência de muitos casos de manipulação — sobretudo ao se tratar de oráculos divulgados décadas depois de supostamente terem ocorrido, para dar apoio divino à legitimidade do monarca reinante —, na maioria dos casos esta explicação é inaceitável. Parece óbvio que um sistema oracular não se sustentaria à base da pura fraude durante quase dois milênios — como ocorreu no Egito antigo, se considerarmos unicamente a fase bem documentada dos oráculos naquele país. Assim, são hoje mais comuns as tentativas de interpretação do fenômeno que invocam a sugestão e a auto-sugestão e aceitam, pelos menos na maioria das vezes, a sinceridade das pessoas envolvidas de uma ou outra forma no processo oracular<sup>9</sup>.

Outro tema de controvérsia é a suposta ligação entre decadência política e aumento dos aspectos religiosos no governo e na administração, incluindo a multiplicação das

consultas oraculares como forma de fortalecer as decisões através do respaldo divino. É assim que Drioton e Vandier afirmam que, enquanto no apogeu imperial do Reino Novo se usava o oráculo um pouco como jogamos cara ou coroa, sem transformá-lo num meio de governar, com o enfraquecimento do poder monárquico ele se tornou exatamente isto, sobretudo na época em que os sumo-sacerdotes de Amon governaram Tebas e o sul do Egito, sob a XXIª dinastia. Em forma mais nuançada, D. O'Connor ressalta que, no auge do Reino Novo, o regime empregava os oráculos para ratificar, *a posteriori*, decisões políticas de alto nível; mais tarde, porém, com a diminuição da autoridade faraônica, os decretos oraculares começaram a ser usados pelo governo para apoiar decisões administrativas e judiciárias menores, corriqueiras, que no passado não precisariam de tal apoio (Drioton e Vandier, 1952, p. 519-20; Vandier, 1949, p. 154-5; O'Connor, 1983, p. 199; Daumas, 1972, p. 204-5).

Quanto a este assunto, parece-nos que a afirmação específica está correta: o fato de ter ocorrido uma maior necessidade da ratificação oracular como resultado da progressiva perda de poder e prestígio da monarquia ao avançar a XXª dinastia. Mas não parece aceitável a implicação subjacente, nem sempre formulada com clareza, aliás, de que um aspecto “positivo” e “racional” deva ser atribuído ao poder laico, em oposição a um caráter “retrógrado” e “irracional” das decisões religiosamente apoiadas: implicação esta decididamente anacrônica, sendo impossível, outrossim, uma teoria aceitável do regime estabelecido à volta de um governante divino que o apresente como um regime laico! Mesmo porque a intensificação da superstição, da religiosidade presente na prática política, em geral do peso político da religião, que se nota em muitos eventos e circunstâncias e não somente na emergência histórica dos oráculos (que, se existiram antes, não estão documentados), é fenômeno já claramente perceptível em pleno apogeu do poder faraônico, sob a XVIIIª dinastia e sob os mais fortes dos Ramsés.

Discussões similares envolvem a existência da dupla jurisdição em Deir el-Medina: um tribunal oracular se superpunha, como vimos, ao conselho dos anciãos, no povoado dos artesãos construtores das tumbas dos faraós situadas no Vale dos Reis (oeste de Tebas). Certos autores insistem no aspecto sagrado e na arbitrariedade que implica uma decisão confiada a um deus — vendo no recurso aos oráculos uma espécie de falência do sistema judiciário “normal”. Mas S. Allam e A. Théodoridès, em diversos escritos bem apoiados na documentação, vêm mostrando que o tribunal oracular presidido por Amenhotep I divinizado em Deir el-Medina — e que provavelmente ilustra estruturas similares existentes nas instâncias locais e populares do poder em cidades e aldeias egípcias (mas que alhures, fora da situação excepcional que representava um povoado de artesãos letrados, não geraram documentação escrita) — agia à base do Direito vigente e do exame de provas e testemunhos, exatamente como o conselho de anciãos. A razão do recurso à estátua oracular parece ter sido cercar as decisões de maior solenidade e autoridade. Coisa importante, salienta D. O'Connor, como mecanismo social para diminuição das tensões e conflitos locais. Os membros dos conselhos eram pessoas da própria região, muitas vezes parentes ou amigos das partes que se opunham nos processos, e sentiriam com freqüência a necessidade de submeter as suas

decisões — que quase sempre expressavam o sentimento ou julgamento geral ou majoritário da comunidade — à ratificação de um árbitro divino, portanto neutro e indiscutível (Menu, 1984, p. 99; Morenz, 1977, p. 33; Allam, 1969; Théodoridès, 1963-1964; Théodoridès, 1969, p. 171-2; Théodoridès, 1971, p. 317-8; O'Connor, 1983, p. 199, 218).

## Conclusão

Independentemente das controvérsias que acabamos de resumir, o apelo aos deuses através de diferentes formas de adivinhação — oniromancia, oráculos —, ao surgir em plena luz histórica em meados do segundo milênio a.C., parece característico de uma qualidade nova desenvolvida no Reino Novo pela religião egípcia, a qual se pode notar tanto nos setores oficiais da realeza e dos templos quanto nas instâncias populares, exemplificados pelos artesãos-sacerdotes de Deir el-Medina. Referimo-nos à noção de que, longe de serem entidades remotas e distantes, os deuses — ou pelo menos alguns deles — tomavam parte na vida cotidiana dos reis, dos poderosos e das pessoas comuns igualmente. Eles eram refúgio dos inocentes — proclamando oracularmente a sua justificação diante de acusadores e detratores — e designavam os culpados para que fossem castigados: garantiam, portanto, que a justiça prevalecesse no dia-a-dia da comunidade, fosse ela a de um templo ou de uma aldeia.

Com outros aspectos de piedade também documentados, o uso crescente dos oráculos revela uma relação pessoal, íntima, direta dos fiéis com a divindade. No Reino Novo, Amon aparecia tanto como grande deus dinástico, oficial, quanto como o defensor, o refúgio, a providência dos homens pobres e modestos, a cujos apelos não deixava de responder (Morenz, 1977, p. 144; David, 1982, p. 145).

## Notas

- 1- Cf. Posener et al., 1970, p. 6, 200-1.
- 2- Cf. *A Bíblia de Jerusalém*, 1981, p. 68-70.
- 3- Veja, por exemplo, Blackman, 1925 e 1926; Cerni, 1930, 1935, 1942 e 1972; Seidl, 1966.
- 4- Cf. Hérodote-Thucydide, 1964, p. 173.
- 5- Cf. Hérodote-Thucydide, 1964, p. 203, 206; Morenz, 1977, p. 310, n. 3; O'Connor, 1983, p. 250.
- 6- Veja, para o exemplo tardio da *Crônica Demótica*, Drioton e Vandier, 1952, p. 616.
- 7- Sobre a persistência dos oráculos populares na Época Tardia, veja Seidl, 1966.
- 8- Ver também Petrie, 1972, p. 55.
- 9- Por exemplo: Romer, 1984, p. 102; Sauneron, 1980, p. 95-6; O'Connor, 1983, p. 199.

## Referências Bibliográficas

- ALLAM, S. Zur Gottesgerichtsbarkeit in der altägyptischen Arbeitersiedlung von Deir el Medineh. *Mitteilungen des deutschen archäologischen Institutes. Abteilung Kairo*, Moguncia, v. 24, p. 10-5, 1969.
- BAINES, John e MÁLEK, Jaromír. *Atlas of ancient Egypt*. Oxford: Elsevier, 1980.
- A BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
- BIERBRIER, Morris. *The tomb-builders of the Pharaohs*. Londres: British Museum Publications, 1982.
- BLACKMAN, A. H. Oracles in ancient Egypt. Partes I e II. *Journal of Egyptian Archaeology*, London, v.11 e 12, p.249-55 e 176-85, 1925 e 1926.
- CERNI, Jaroslav. Une expression désignant la réponse négative d'un oracle. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* [doravante BIFAO], Cairo, p. 491-6, 1930.
- CERNI, Jaroslav. Questions adressées aux oracles. BIFAO, v.35, p. 41-58, 1935.
- CERNI, Jaroslav. Deuxième série de questions adressées aux oracles. BIFAO, v. 41, p. 13-24, 1942.
- CERNI, Jaroslav. Troisième série de questions adressées aux oracles. BIFAO, v. 72, p. 51-69 e; XV-XXV, 1972.
- CUMMING, Barbara. *Egyptian historical records of the later Eighteenth Dynasty*. Warmister: Aris & Phillips, 1984, v.III.
- DAUMAS, François. *La civilización del Egipto faraónico*. Trad. de H. Pardellans. Barcelona: Juventud, 1972.
- DAVID, A. Rosalie. *The ancient Egyptians: religious beliefs and practices*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- DRIOTON, Étienne e VANDIER, Jacques. *L'Égypte*. 3 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1952. Coleção "Clio".
- ERMAN, Adolphe. *La religion des Égyptiens*. Trad. de Henri Wild. Paris: Payot, 1952.
- GARDINER, Alan H. The Dakhleh stela. *Journal of Egyptian archaeology*, London, v.19, p.19-30, 1933.
- GARDINER, Alan H. *Hieratic papyri in the British Museum*. 3ª série. London: British Museum, 1937.
- GARDINER, Alan H. *Egypt of the Pharaohs*. London: Oxford University Press, 1979.
- HANI, Jean. *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- HÉRODOTE-THUCYDIDE. *Oeuvres complètes*. Trad. de A. Barguet e D. Roussel. Paris: Gallimard, 1964. Coleção "Bibliothèque de la Pléiade".
- JAMES, T. G. H. *An introduction to ancient Egypt*. London: British Museum Publications, 1979.
- KITCHEN, K. A. *Pharaoh triumphant: the life and times of Ramesses II*. Warmister: Aris & Phillips, 1982.
- LALOUETTE, Claire. *Thèbes ou la naissance d'un empire*. Paris: Fayard, 1986.
- LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian literature. III. The Late Period*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- MASPÉRO, Georges. *Au temps de Ramsès et d'Assourbanipal*. Paris: Hachette, 1912.
- MENU, Bernadette. *Droit-économie-société de l'Égypte ancienne*. Versailles: Edição da Autora, 1984.
- MORENZ, Siegfried. *La religion égyptienne: essai d'interprétation*. Trad. de L. Jospin. Paris: Payot, 1977.

- O'CONNOR, David. New Kingdom and Third Intermediate Period. In: TRIGGER, B.G. et al. *Ancient Egypt: a social history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 183-278.
- PETRIE, Flinders. *Religious life in ancient Egypt*. New York: Cooper Square, 1972.
- POSENER, Georges et al. *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. 2 ed. Paris: Fernand Hazan, 1970.
- ROMER, John. *Ancient lives: the story of the Pharaohs' tombmakers*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1984.
- SAINTE FARE GARNOT, Jacques. *Religions égyptiennes antiques: bibliographie analytique (1939-1943)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- SAUNERON, Serge. *The priests of ancient Egypt*. Trad. de Ann Morrissett. New York: Grove Press, 1980.
- SEIDL, E. Die Gottesentscheidungen der Saiten- und Persezeit. In: *Essays in honor of C. Bradford*. New Haven: The American Society of Papyrologists, 1966, p. 59-65.
- THÉODORIDÈS, Aristide. Du prestige de la procédure oraculaire parmi le personnel de la nécropole thébaine, sous le Nouvel Empire. *Acta Orientalia Belgica*, v. 10, p. 1-16, 1963 e 1964.
- THÉODORIDÈS, Aristide. 'Les ouvriers-magistrats' en Égypte à l'époque ramesside. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Bruxelles, v. 16, p. 103-188, 1969.
- THÉODORIDÈS, Aristide. The concept of law in ancient Egypt. In: HARRIS, J. R. (ed.) *The legacy of Egypt*. 2 ed. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 291-322.
- VANDIER, Jacques. *La religion égyptienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- WILSON, John A. *The culture of ancient Egypt*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951.

CARDOSO, C. F. S. La divination en Égypte Pharaonique. *Clássica*, São Paulo, 4: 53-65, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** La divination en Égypte ancienne avait des rapports étroits avec le sacré. Les deux types connus, l'oniromancie, pourvue d'une documentation relativement pauvre, et les oracles, pourvus de sources plus nombreuses, éclairent les sphères du pouvoir pharaonique et sacerdotal de même que le quotidien populaire. En présentant des exemples spécifiques de divination et les controverses à leur sujet, on conclut qu'en Égypte ancienne a duré longtemps la notion selon laquelle, loin de concerner des entités lointaines et distantes, les dieux — ou tout au moins quelques — uns parmi eux — prenaient part dans la vie quotidienne des rois, des puissants et également des gens pauvres.

**MOTS CLÉS:** Égypte pharaonique, divination, oniromancie, oracles.

---

# A adivinhação e as origens do pensamento científico na China

RICARDO MÁRIO GONÇALVES

Departamento de História

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Universidade de São Paulo

---

**RESUMO:** Este artigo apresenta um quadro geral da antiga civilização chinesa, inserindo no mesmo a problemática das práticas divinatórias e suas relações com o pensamento científico, cujas origens remontam à época da Dinastia Chang ou Yin (1708-1059 a.C.), focalizada mais detalhadamente neste trabalho. Datam dessa época os mais antigos textos da civilização chinesa — textos divinatórios que nos informam sobre a vida política, as crenças religiosas, a estrutura social e também sobre os primeiros ensaios do pensamento científico no Extremo Oriente como, por exemplo, a elaboração dos primeiros calendários. Ao término do artigo, apresenta-se o *I-Ching (Livro das Mutações)* e sua utilização nas artes divinatórias chinesas.

**PALAVRAS-CHAVE:** China antiga, adivinhação, pensamento científico, Dinastia Chang, *I-Ching (Livro das Mutações)*.

---

## Introdução

Quando fomos convidados a apresentar um trabalho sobre a adivinhação e o pensamento científico na China arcaica, duas possibilidades se colocavam. Poderíamos apresentar um texto puramente técnico, recheado de ideogramas chineses arcaicos e modernos e, nesse caso, dificilmente se encontraria no Brasil editora com recursos gráficos para imprimi-lo e leitores aptos a compreendê-lo. A outra alternativa, pela qual optamos, consiste em apresentar um quadro geral da antiga civilização chinesa, tão pouco conhecida e estudada entre nós, inserindo no mesmo a problemática das práticas divinatórias e suas relações com o pensamento científico. Encerraremos este trabalho com uma apresentação do *I-Ching (Livro das Mutações)* e sua utilização nas artes divinatórias chinesas.

A civilização tradicional chinesa desenvolveu uma rica tradição científica que hoje está sendo estudada por uma série de historiadores da ciência de renome internacional como Joseph Needham (1984-85), na Inglaterra, e Kiyoshi Yabuuchi (1982), no Japão. Os diferentes ramos do saber científico (Matemática, Astronomia, Medicina etc.) constituíram-se

durante a Dinastia Han (202 a.C. — 280 d.C.), época em que foram redigidos os mais antigos tratados científicos sistemáticos. Entretanto, as origens da tradição científica chinesa remontam a uma época bem mais antiga, a da Dinastia Chang ou Ying (1700 — 1059 a.C.), época que focalizaremos detalhadamente no decorrer deste trabalho. Datam dessa época os mais antigos textos da civilização chinesa — textos divinatórios que nos informam sobre a vida política, as crenças religiosas, a estrutura social e também sobre os primeiros ensaios do pensamento científico no Extremo Oriente como, por exemplo, a elaboração dos primeiros calendários.

### **A civilização chinesa da Idade do Bronze: a Dinastia Chang e suas artes divinatórias<sup>1</sup>**

Depois de longos séculos de culturas neolíticas (tradições de Yang-Shao e Long-Chan) que se iniciam por volta de 5000 a.C., a China entra na história com a metalurgia do bronze por volta de 1700 a.C., sob a égide de uma linhagem real cujos soberanos se designavam por Chang mas que receberam o nome de Yin quando da queda de sua dinastia.

O poder dos reis Chang remonta a mais ou menos 1700 a.C.. Na época de seu maior poder, sua capital era a cidade de An-Yang, cujas escavações arqueológicas foram iniciadas em 1928. Era uma cidade monumental, impressionante por suas dimensões e edificações, e situava-se na bacia inferior do Rio Amarelo, numa região em que desde o Neolítico produziam-se belas cerâmicas brilhantes que exigiam um cozimento em altas temperaturas, o que atesta o grande avanço técnico das artes do fogo. Conhecemos essa sociedade graças ao material arqueológico encontrado nas grandes tumbas reais escavadas desde 1934.

As pesquisas realizadas até o presente momento nos permitem supor que se tratava de uma sociedade inteiramente submetida ao poder temporal e espiritual de um poderoso chefe que, no seu palácio, durante a vida, e no seu túmulo, depois da morte, reunia as mais importantes riquezas — homens e objetos — das regiões que controlava. Mostrava-se atento à vontade do Céu, da natureza em geral e dos ancestrais e nada decidia — nem mesmo as grandes caçadas a que se mostrava particularmente aficionado — sem consultar os oráculos. As práticas divinatórias utilizadas pelos Chang remontavam à época neolítica e compreendiam basicamente a escapulimancia e a quelonimancia, que consistem em expor à ação do fogo, respectivamente, omoplatas de cervos e carapaças de tartarugas para ler as respostas das questões propostas nas rachaduras provocadas pelo calor das chamas. Tais práticas foram utilizadas também em regiões da periferia do mundo chinês como Manchúria, Coréia, Tibete e Japão. Neste último país, a prática da escapulimancia, denominada *Futomani*, subsiste até hoje em alguns santuários xintoístas. Foi dessas práticas divinatórias, da necessidade de comunicar e conservar fórmulas mágicas que nasceu a escrita na China. Derivados simplificados de representações mais ou menos realistas, os primitivos pictogramas rapidamente tende-

ram, principalmente quando se tratava de exprimir conceitos abstratos, a tomar as formas convencionais de uma espécie de estenografia. Os adivinhos chineses costumavam escrever nos ossos e nas carapaças de tartaruga as perguntas e as respostas, bem como as datas em que as consultas eram feitas.

A utilização de carapaças de tartaruga na arte divinatória está ligada à importância simbólica desse animal na cultura chinesa. A tartaruga é considerada na China uma espécie de miniatura do Cosmos, já que sua carapaça inferior, de forma quadrangular, lembra a Terra (simbolizada pelo quadrado) e a superior, de forma arredondada, lembra o Céu (simbolizado pelo círculo). Os chineses da época Chang usavam para suas práticas carapaças de uma tartaruga gigante, hoje em dia só encontrada na Malásia. A arte divinatória da época parece estar, de alguma forma, vinculada aos ritos agrários, já que as tartarugas utilizadas na mesma eram caçadas durante o outono, época do amadurecimento dos vegetais e dos trabalhos da colheita.

A descoberta das inscrições divinatórias data de 1899 e desde os primeiros anos de nosso século têm sido elas minuciosamente estudadas por investigadores. Os caracteres em que foram escritas são ancestrais dos ideogramas da escrita chinesa atual e qualquer pessoa familiarizada com estes últimos, com um pouco de treino, pode lê-las sem grandes dificuldades.

Os ossos eram geralmente divididos em quadrantes por traços em T, traçados de um lado e de outro da linha mediana e numerados de 1 a 5 ou mais. O verso apresentava alvéolos num dos quais se aplicava um tição ardente para provocar uma rachadura. Esta era marcada então por um termo técnico como “pequeno augúrio”, “grande augúrio” ou “augúrio superior” (*chang-hi*). O texto é sempre dividido em duas partes: na parte direita, em colunas que se lêem da esquerda para a direita, colocava-se a pergunta; na parte esquerda, em colunas lidas da direita para esquerda, a resposta. Apresentamos, à guisa de exemplo, a tradução de um inscrição divinatória:

Adivinhação do dia *sin-yu* [58º de um ciclo de 60 dias]. [O adivinho] Pin interroga:  
Tche [?] e Hua, do país de Shu [?] [podem] suscitar prejuízos para Kio?  
Resposta:  
Tche [?] e Hua, do país de Shu [?], não devem suscitar prejuízos para Kio.

O adivinho Pin, um dos mais citados nos textos oraculares durante um período de três séculos, parece ter vivido sob o reinado de Wu-Ting (1339-1281 a.C.). Os países de Shu e Kio são citados em outras inscrições, sempre a propósito de disputas, agressões e expedições punitivas. Tche e Hua são provavelmente nomes de pessoas que aparecem também em outras inscrições, separadamente ou juntos. O trabalho de deciframento permite discernir o sentido dos caracteres arcaicos mas nem sempre é possível associá-los a caracteres mais recentes cuja pronúncia seja conhecida. Daí os pontos de interrogação que nos lembram que a proposta de pronúncia de um determinado nome é problemática.

O que conhecemos hoje sobre a civilização Chang se deve não só ao estudo das inscrições divinatórias mas também às numerosas campanhas arqueológicas realizadas após o advento da China Popular em 1949. Sabemos hoje que a China descobriu o metal — o cobre — no início do segundo milênio antes de nossa era. As crônicas e anais dos historiógrafos mencionam, antes do advento dos Chang, a existência de uma primeira dinastia denominada Hsia que, antes das campanhas arqueológicas empreendidas pelo governo da China Popular, era considerada uma tradição mítica. Hoje em dia, baseados na análise do material encontrado nos sítios arqueológicos de Eul-li-tou e Eul-li-gang, onde se descobriu uma cultura de transição do Neolítico para a Idade dos Metais, alguns especialistas estão inclinados a aceitar a Dinastia Hsia como uma realidade histórica, embora até o presente momento ainda seja impossível discernir seus limites precisos.

Ossos de mamíferos contendo ou não inscrições divinatórias descobertos por acaso já eram, há muitos séculos, tradicionalmente incorporados à farmacopéia chinesa com o nome de “ossos de dragão”. Reduzidos a pó, eram considerados eficazes na cura da malária e outras moléstias graves. No fim do século XIX, depois de cheias particularmente violentas, as terras de aluvião da bacia do Rio Amarelo se abriram, revelando a existência de numerosos objetos de bronze e de ossos com inscrições. O erudito Wang Yi-Jong (1848-1900) adquiriu grande quantidade desses ossos, que a partir de 1899 atraíram a atenção do mundo letrado. Filólogos chineses como Lo Tchen-Yu, Wang Kuo-Wei e Tong Tso-Pin e historiadores japoneses como Torajiro (Konan) Naito começaram um longo e paciente trabalho de deciframento e análise das inscrições.

Os objetos de arte da época — vasos de bronze e insígnias de jade — nos fazem imaginar uma sociedade solene e estática, mas as inscrições divinatórias nos fazem entrever, pelo contrário, movimentos violentos de oposição, centralizados em questões oraculares, entre um partido conservador e uma facção progressista, ligados a questões inerentes à administração de um grande reino.

Segundo o sistema divinatório mais antigo, tal como era praticado sob o 22º soberano da dinastia, Wu-Ting (1339-1281 a.C.), a data dos sacrifícios era fixada com nove dias de antecedência. Se, no último momento, se manifestasse um sinal de mau agouro, tal como a chuva, por exemplo, a cerimônia era adiada; era preciso escolher um novo dia, sempre com nove dias de antecedência. Os sacrifícios eram muito numerosos e as consultas oraculares abrangiam todos os detalhes da administração e da vida cotidiana, de uma maneira geral. Respostas desagradáveis provocavam contrariedades na vida administrativa e provocavam tensões entre o rei e os adivinhos; todas as ações de importância viam-se consideravelmente retardadas. Por isso o 24º soberano Tsu-Kia (1273-1245 a.C.) realizou uma reforma, estabelecendo para cada sacrifício um dia determinado dentro de períodos de dez dias, levando em conta correspondências numéricas atribuídas aos ancestrais das grandes famílias.

O rei foi paulatinamente simplificando e reagrupando os sacrifícios e fixou um calendário, o que representou uma grande revolução religiosa e um fator de grande importância para a coordenação das tarefas do agricultor. Antes de analisar o calendário

Chang, cumpre lembrar, de passagem, que existem três tipos possíveis de calendários: o lunar (por exemplo, o calendário islâmico), o solar (por exemplo, o calendário gregoriano que usamos atualmente) e o misto ou luni-solar, cujos exemplos mais significativos são os calendários babilônico e chinês. A semelhança existente entre os calendários da China e da Babilônia tem sido inclusive apontada como um argumento a favor da tese da origem médio-oriental da cultura chinesa, defendida por alguns arqueólogos e historiadores. Outro argumento seria a semelhança entre a cerâmica do Neolítico chinês com a de alguns sítios arqueológicos da URSS como os de Anau e Tripolié, já notada por J. G. Anderson, o descobridor das culturas neolíticas chinesas, no período entre as duas guerras mundiais.

Além de sistematizar os sacrifícios e de impor um calendário, o rei fez-se pontífice, encarregando-se pessoalmente de expor ao fogo os ossos e carapaças de tartaruga, o que além de colocá-lo em contato direto com o mundo do sagrado, apresentava a grande vantagem prática e política de evitar as longas esperas administrativas e de enfraquecer o poder de sacerdotes e adivinhos.

O calendário Chang, ancestral dos calendários mais perfeitos das eras posteriores, compreendia 12 meses numerados de 1 a 12, e às vezes um mês suplementar, a princípio colocado no fim do ano, mas depois deixado móvel pelos reformadores, o que permitia fixar com melhor precisão as datas dos trabalhos agrícolas. Os meses dividiam-se em grandes, de 30 dias, e em pequenos, de 29 dias. Além dos meses, os Chang tinham semanas de 10 dias (décadas) e ciclos de 60 dias, sendo cada dia designado por um duplo signo astrológico resultante da combinação de uma série de 10 com outra de 6 símbolos. A utilização desse sistema de numeração sexagesimal é mais um traço que aproxima a China da Mesopotâmia. Era costume consultar os oráculos no início de cada década, a respeito do caráter auspicioso ou nefasto da mesma. Em algumas inscrições oraculares encontramos informações sobre eclipses, o que mostra que os Chang já estavam ensaiando os primeiros passos rumo à constituição de um saber astronômico. Encontramos também anotações referentes aos equinócios e à passagem das estações. O início do ano coincidia com o advento da primavera. Entretanto, o calendário ainda era bastante imperfeito e as discrepâncias entre o ano oficial e o ciclo anual das atividades agrícolas só eram eliminadas parcialmente com a instituição dos meses suplementares. No período Chang o mês suplementar era estabelecido de forma bastante irregular. Só muito depois, a partir do século IV. a.C., os chineses elaboraram a regra segundo a qual sete meses suplementares deveriam figurar em cada ciclo de 19 anos.

As carapaças de tartarugas divinatórias e o bestiário dos vasos de bronze, comportando tigres, rinocerontes e elefantes, nos ensinam que no período Chang a bacia inferior do Rio Amarelo, que hoje apresenta um clima continental, gozava de um clima quente e úmido, favorável à vida e ao desenvolvimento de uma grande civilização. Representações antropomórficas em alguns jarrões de bronze nos permitem concluir que as tribos Chang eram morfologicamente próximas dos habitantes atuais da China Meridional. Nas duas margens do rio os monarcas estabeleceram suas capitais. Conhe-

cegos hoje de cinco a sete capitais sucessivas, sendo que de duas delas subsistem importantes vestígios.

Uma das mais antigas é Tcheng-chou, descoberta em 1950 na província de Honan, ao sul do Rio Amarelo; parece tratar-se da “cidade de Ao”, capital do 10º rei da dinastia, no século XV a.C. Parece ter sido construída à semelhança das grandes aldeias do Neolítico final. Era protegida por muros de terra batida e seu plano era em tabuleiro de xadrez, como a maior parte das cidades chinesas até nossos dias. Junto do recinto murado, que formava um quadrilátero de 2 km de lado, foram encontrados esqueletos de 150 cães sacrificados por ocasião dos ritos de fundação. A cidade parece ter abrigado grande número de artesãos: metalúrgicos especializados no trabalho com o bronze, talhadores de ossos e de jade e ceramistas.

Um século mais tarde o 19º soberano, P’an-Keng, transferiu a capital para An-Yang, a primeira cidade dos Chang a ser escavada a partir de 1928. A cidade abrangia uma grande superfície e seus muros ainda não foram descobertos. Comportava grande número de vastos palácios, em torno dos quais agrupavam-se moradias semi-subterrâneas, de forma oval. No subsolo dos templos dedicados aos ancestrais das grandes famílias e no dos palácios reais encontram-se numerosas ossadas de vítimas sacrificadas nos ritos de fundação: cães, gado e seres humanos, dentre os quais numerosas crianças pequenas. Tais vítimas eram sacrificadas para que seu sopro vital animasse as novas edificações, das quais se tornariam os espíritos tutelares. Tais práticas atestam o desenvolvimento, desde essa época, de uma noção posteriormente depurada e aperfeiçoada nas diferentes escolas de filosofia chinesa: a do valor universal, cósmico, do sopro vital animador de toda a matéria.

O além, concebido como uma réplica da existência terrestre, revestia-se para os Chang de particular importância, a julgar pela grandiosidade e riqueza dos túmulos reais encontrados na região. Os mais espetaculares são os doze túmulos reais encontrados em An-Yang. Alguns mediam 10 m de largura e mais de 40 m de comprimento. No seu interior encontraram-se folhas de ouro, baixelas e armas de bronze, esculturas de jade e de outras pedras, cerâmica etc. Os reis faziam-se acompanhar, em sua viagem para o além, por numerosos guardas armados e servidores, cujos corpos decapitados foram encontrados em fossos dispostos em volta do sarcófago real. As cabeças das vítimas eram enterradas à parte.

Esses numerosos sacrifícios humanos e as inscrições divinatórias atestam existência da escravidão, não de uma escravidão semelhante à do mundo clássico, capaz de suportar a hipótese de um modo de produção escravista proposto pelo historiador marxista Kuo Mo-Jo, mas uma forma de escravidão doméstica pouco relevante para a vida econômica. Os textos divinatórios designam os escravos por expressões geográficas como Kiang, Yang, Si etc. Elas indicam que os habitantes dessas regiões eram prisioneiros e depois escolhidos como vítimas expiatórias para os diferentes sacrifícios. Os prisioneiros de guerra eram portanto designados pelos nomes de suas tribos de origem e constituíam uma mão de obra doméstica que representava também uma reserva de vítimas a serem sacrificadas para acompanharem ao além-túmulo seus amos falecidos.

Os textos divinatórios, com exceção daqueles que tratam de expedições guerreiras ou venatórias promovidas pelos reis, não mencionam os escravos. Também não mencionam trabalhos forçados agrícolas ou artesanais a que fossem submetidas as populações vencidas. Também não se mencionam indivíduos passíveis de serem comprados e vendidos. As tribos vencidas e seus territórios caíam sob a autoridade do rei, representante da divindade clânica.

Parece que a organização do trabalho e das relações humanas sob os Chang repousava sobre a repartição das tarefas entre vários clãs principais grupados em pirâmide. No topo da mesma encontramos o rei, que encarnava o Homem por excelência, mediador entre o Céu e a Terra. De sua conduta e de seu escrúpulo em realizar ritualmente, em primeiro lugar, os atos fundamentais da vida como as tarefas agrárias do plantio e da colheita, dependia a manutenção da boa ordem no mundo e a marcha regular das estações.

Em torno do rei ordenava-se sua numerosa família, composta por esposas, muitos filhos e irmãos. Estes últimos podiam ser chamados a sucedê-lo. Governadores de territórios (*pan-po*), preceptores (*ichejang*), adivinhos (*pu*) escribas (*che*), feiticeiros (*wu*), sacerdotes (*ichu*) e altos funcionários pertenciam também ao clã real. Os mais importantes nessa hierarquia eram os adivinhos, escribas e sacerdotes, responsáveis por todos os negócios do Estado e mediadores entre a divindade suprema e seus assessores.

O clã real era o “Grande Clã” (*Ta Tsong*) que encontrava apoio e obediência em outros agrupamentos menos poderosos, os “Pequenos Clãs” (*Siao Tsong*). Todos juntos formavam uma comunidade sedentária, agrária e civilizada que se opunha a uma plêiade de tribos bárbaras (*Yi*). Estes constituíam um perigo constante e crescente: as inscrições divinatórias nos dão conta de um incessante fenômeno de pressão exercida sobre a China sedentária pelas tribos nômades, que notamos em todas as épocas da história do país.

Remontam ao período Chang os primeiros ensaios na constituição de um saber filosófico e mesmo científico, a partir de conceitos religiosos. A análise filológica dos textos divinatórios nos permite detectar a forma mais arcaica de certas noções que vieram a se constituir em fundamentos da tradição chinesa.

Originalmente parece ter existido um culto primitivo de natureza totêmica, apelando às forças misteriosas do Universo para vencer a adversidade. Pouco a pouco o conhecimento de certos fenômenos naturais foi mostrando ao homem que o saber poderia resolver uma série de problemas da vida prática. O recurso à experiência dos mais velhos suscitou o respeito aos anciãos, prelúdio do culto dos ancestrais que se somou ao das demais forças da natureza divinizadas.

A divindade suprema era o “Grande Ancestral” ou “Soberano do Alto” (*Chang-Ti*), ao qual correspondia o “Soberano de Baixo” (*Hia-Ti*). Entre o Céu (*Tien*) e a Terra (*Ti*) estabeleceu-se um parentesco que fez do soberano o “Filho do Céu” (*Tien-tze*), sobre o qual convergiam as virtudes das divindades e os poderes dos ancestrais. O respeito a estes últimos foi paulatinamente esboçando um sentimento

que permaneceu profundamente enraizado na alma chinesa de todas as épocas: a piedade filial (*hiao*).

O ideograma *hiao*, que exprime o conceito de piedade filial desde a época das inscrições divinatórias é homógrafo de *kao* (antigo) e de *lao* (velho). Entra ainda na composição do ideograma *kiao* (doutrina ou ensinar). Essa associação de ideogramas mostra muito bem a devoção dos Chang aos anciãos sob a forma de respeito aos ensinamentos deles recebidos. O culto dos ancestrais, celebrado por ocasião dos aniversários, reforçava os laços de consangüinidade no interior do clã e criava para as outras comunidades menos desenvolvidas obrigações de obediência e deferência.

A partir dessa idéia de obediência formou-se o conceito de *teh* (virtude), que teve um papel muito importante ao longo do desenvolvimento do pensamento chinês. Nos ossos divinatórios o conceito de *teh* é muitas vezes expresso pelo ideograma *siun* (seguir, obedecer) que muitas vezes é confundido com *tche* (retidão, justiça). *Teh* compreende portanto os sentidos de “aquilo que convém”, “aquilo que é justo”. No período Chang *teh* exprimia a qualidade fundamental segundo a qual se regulavam as relações entre os homens, a essência do que existe no humano. Daí deriva outra noção fundamental do pensamento chinês, a de *li* (rito, norma de etiqueta ou de cortesia).

As inscrições divinatórias representam o conceito de *li* por um pictograma representando pedras de jade dentro de um vaso: trata-se de instrumento de oferenda, do ritual, da norma de conduta, dos bons costumes. Muitas vezes era lembrado que a oferenda não precisava ser rica e séculos depois o historiógrafo Ssu-ma T'sien (c. 145-90 a.C.) lembrou isso, dizendo que a maneira de dar vale mais do que aquilo que é dado.

Em função de *teh* e de *li*, os soberanos Chang, desejosos de descobrir uma legitimação superior para seu poder, fundaram seu governo sobre duas idéias essenciais: a essência do humano justifica as regras de conduta (*teh-tche*); as regras de conduta permitem realizar a essência do humano (*li-tche*). Não aceitavam nenhum julgamento e nenhum limite a sua soberania, exceto a do “Soberano do Alto” (*Chang-Ti*), deus, senhor do Universo e divindade ancestral do clã.

Cumpra lembrar que a partir desses dados não surgiu nenhuma grande religião nacional. O culto dos ancestrais continuou sendo o núcleo da atividade religiosa chinesa até o século XX. A filosofia política e moral e os estudos literários passaram a ser o principal interesse das elites dominantes, ao passo que entre o povo continuaram a imperar as velhas crenças xamânicas e mágicas.

Por volta do ano 1100 a.C., os Chang foram suplantados por um jovem e aguerrido clã originário do Oeste, das terras do alto Rio Amarelo: os Tchou. Principiava a época que iria assistir a uma importante revolução cultural da qual nasceria a tradição chinesa tal como a conhecemos hoje em dia, centralizada em torno de Confúcio.

## O *I-Ching* e sua utilização na arte divinatória<sup>2</sup>

Foge aos objetivos de nosso trabalho estendermo-nos longamente sobre a história da China a partir dos Tchou, quando as práticas e inscrições divinatórias desaparecem da cena. Entretanto, seria incompleto o estudo sobre a adivinhação chinesa na antiguidade que não dedicasse algumas páginas ao célebre *I-Ching* (*Livro das Mutações*), amplamente difundido no Ocidente a partir dos estudos que a ele dedicou Carl Gustav Jung, o pai da Psicologia Analítica, em parceria com o sinólogo Richard Wilhem.

Confúcio (Kung Fu-tze, 551-479 a.C.), o pai da filosofia moral e política chinesa, deu também especial atenção ao desenvolvimento dos estudos literários e históricos. Seu interesse pela história antiga da China vinha do fato de ela apresentar uma série de exemplos de boa conduta a serem imitados pela posteridade. A tradição fez dele o compilador e o editor de cinco importantes clássicos, a saber: o *Livro dos Documentos*, o *Livro das Odes*, o *Livro dos Ritos*, os *Anais das Primaveras e Outonos* (crônica do principado de Lu, terra natal do filósofo) e, finalmente, o *I-Ching* ou *Livro das Mutações*.

O *I-Ching* se apresenta como um conjunto de 64 símbolos (hexagramas), sobre os quais discorreremos mais adiante, acompanhados de comentários e glosas. A invenção dos hexagramas é atribuída ao sábio Fo-Hi, um dos legendários fundadores da civilização chinesa. Os comentários mais antigos seriam de autoria do rei Wen, o primeiro soberano Tchou, e de seu filho, o Duque de Tchou, venerado por Confúcio como um dos grandes sábios da antiguidade. As glosas mais recentes seriam de autoria do próprio Confúcio.

Na realidade, o *I-Ching* é uma síntese de velhas idéias cosmológicas que remontam ao período Chang, sistematizadas posteriormente numa escola de cosmologia e adivinhação, a Escola do Yin-Yang, que só seria completamente organizada sob a Dinastia Han.

Os letrados confucianos sempre utilizaram o *I-Ching* como um texto para reflexões filosóficas e morais, desaconselhando seu uso nas artes divinatórias. Entretanto, este último foi sempre extremamente difundido entre as classes populares, não só na própria China como também nos países vizinhos como a Coréia e o Japão. Recentemente, as teorias de C. G. Jung contribuíram para popularizar sua utilização também no Ocidente. As traduções do mesmo mais lidas no mundo ocidental são a de James Legge (1962) para o inglês e a de Richard Wilhelm (1973) para o alemão, esta última (celebrizada pelos comentários psicológicos de C. G. Jung) traduz o *I-Ching* num jargão psicanalítico e foi vertida para muitos idiomas, inclusive para o nosso (Correia Pinto, s.d.). Existe ainda uma tradução portuguesa de autoria de Pe. J. A. Guerra S.J. (1984), de Macau, bastante fiel ao texto original.

A escola cosmológica do Yin-Yang originou-se nos círculos ocultistas que desde a Dinastia Tchou, e talvez até antes, se ocupavam de magia, adivinhação, astrologia e numerologia. Tais disciplinas ocultas têm em comum com a ciência o fato de terem

sido talvez a origem de um certo desejo de interpretar a natureza e torná-la útil para o homem. A princípio de forma muito rudimentar, mas depois com progressiva sofisticação, procuraram analisar a origem e a estrutura do Universo culminando numa explicação dos fenômenos em torno de forças naturais. Posicionaram-se então muito próximas da ciência, que constitui uma tentativa de compreensão racional do desconhecido. Os ocultistas chineses desenvolveram uma teoria bastante dinâmica segundo a qual o homem poderia impôr-se à natureza através de uma investigação das leis cósmicas, não para conformar-se a elas, mas sim para dominá-las.

Uma das linhas de pensamento desenvolvidas pelos ocultistas chineses procura explicar a origem do Universo. A partir do *Tao* (caminho, curso), ou “Não-Ser” Primordial, surge o “Ser” primeiro, simbolizado pela Unidade. Esta bifurca-se e dá origem aos dois princípios fundamentais da criação diversificada, o *Yin* (feminino) e o *Yang* (masculino). Os conceitos de *Yin* e *Yang* parecem ter se originado da experiência cotidiana dos agricultores chineses da época arcaica. *Yang* teria sido originalmente uma face de uma montanha voltada para o sol, quente e iluminada, e *Yin* a face oposta, sombria, fria e úmida. Para representar-se o *Yang* utilizou-se uma linha horizontal contínua, pois os números *Yang* são ímpares, e para o *Yin* uma linha quebrada em duas, pois os números *Yin* são pares:



Alguns sinólogos do século passado propuseram uma origem babilônica para essas notações, através da escrita cuneiforme, mas hoje essa hipótese deve ser descartada. A origem de tais representações estaria simplesmente nas fissuras provocadas pelo fogo nas carapaças de tartaruga e ossos divinatórios do Período Chang. As rachaduras únicas indicariam respostas positivas e as duplas, respostas negativas.

Os ocultistas chineses classificaram todas as realidades do universo da natureza e da cultura em termos de *Yin* e *Yang*. Vejamos os exemplos mais significativos:

—————	— — —
YANG	YIN
Céu	Terra
Sol	Lua
Luz	Trevas
Primavera	Outono
Verão	Inverno
Dia	Noite
Adiante	Atrás
Superior	Inferior
Alto	Baixo

Dinâmico	Estático
Nobre	Vil
Felicidade	Infortúnio
Homem	Mulher
Esposo	Esposa
Pais	Filhos
Soberano	Súdito
Forte	Fraco
Interior	Exterior

Essas classificações não são fixas e estáveis, mas sim cambiantes, mutáveis, dando idéia de um universo em perpétua transformação. Assim, uma mãe é *Yin* em relação a seu marido mas é *Yang* em relação a seu filho. O homem é bem-sucedido em seus assuntos terrenos, ou seja, torna-se *Yang* em relação à Terra quando se mostra *Yin* em relação ao Céu. Fracassa, porém, ou torna-se *Yin* em relação à Terra quando se mostra *Yang* em relação ao Céu.

Os ocultistas chineses, combinando traços *Yang* e *Yin* em grupos de três, obtiveram oito combinações ou trigramas, que receberam denominações de fenômenos da natureza:

— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —
Terra	Céu	Trovão	Água	Vento	Montanha	Fogo	Lago

Juntando os trigramas em grupos de dois obtemos 64 combinações de seis linhas ou hexagramas. São os símbolos que compoem o *I-Ching*. Trigramas e hexagramas mostram a passagem dos eventos de um estado para o outro: são eventos que se transformam sem cessar. Acredita-se que através dos hexagramas seja possível conhecer as tendências do movimento natural das coisas. Cada situação na existência demanda um comportamento adequado e os hexagramas, transposições sintéticas das realidades da vida, permitem, segundo os adivinhos, conhecer a conduta a seguir em casos concretos. Trata-se, pois, de um sistema divinatório muito mais complexo que a escapulimancia e a quelonimancia, que só fornecem respostas afirmativas ou negativas.

Já mencionamos os comentários e glosas que acompanham os hexagramas no *I-Ching*. Compreendem textos breves denominados *tuan* que dão uma explicação geral de cada hexagrama e comentários referentes a cada linha dos mesmos, denominados *yao*, termo que significa “mudar”, “entrecruzar”.

O conjunto formado pelos hexagramas, os *tuan* e os *yao* constitui, segundo a tradição chinesa, uma fonte de conselhos para a conduta correta do homem. Acredita-se que pelo *I-Ching* o homem conhece o germe dos fatos enquanto estes permanecem em estado latente, numa fase em que ainda é possível dominá-los antes que se tornem realidades demasiadamente poderosas. A idéia fundamental sugerida pelo *I-Ching* é a

de um Universo em constantes mutações que se refletem no homem. Conhecendo os símbolos do *I-Ching* o sábio chinês pode mergulhar nos segredos da vida e da morte e atingir uma serenidade que o distingue das pessoas vulgares, sempre inquietas e atormentadas pela incerteza.

Lembremos ainda que dos 64 hexagramas do *I-Ching* apenas o primeiro, denominado “Criador”, formado de seis traços *Yang*, e o segundo, chamado “Receptivo”, contruído por seis linhas *Yin*, são absolutamente homogêneos, isto é, o primeiro totalmente *Yang* e o segundo completamente *Yin*. Todos os demais combinam traços *Yin* e *Yang*, o que mostra que para os antigos chineses todos os fatos da vida eram relativos: para eles nada era inteiramente positivo ou negativo, existindo luz em potencialidade no meio das trevas e vice-versa. Essas idéias do *I-Ching* foram retomadas e desenvolvidas na Idade Média pelos grandes mestres do Budismo C’han (Zen).

O *I-Ching* primitivo não mencionava as designações *Yin-Yang*, usando em seu lugar as denominações “flexível” e “rígido”, respectivamente. *Yin* e *Yang* foram designações que surgiram posteriormente ao texto do *I-Ching* e pertencem ao sistema divinatório em sua fase mais tardia, despido de todo o fundo religioso e interpretado dos pontos de vista metafísico, cosmológico e ético pelos letrados confucianos. O confucionismo é uma filosofia que não rejeita o sobrenatural mas coloca-o à distância e encoraja uma atitude racionalista perante a vida, encarando com desprezo as superstições irracionais. Essa releitura racionalista do *I-Ching* tem seus princípios expostos nos apêndices confucianos ao livro, em que o *Yin* e o *Yang* são definidos como aspectos do mundo visível e invisível cujas alternâncias constituem o *Tao* ou Princípio Cósmico Primordial. Em suas manifestações concretas, consistem eles no Céu (*Yang*) e na Terra (*Yin*). Além disso, a releitura confuciana do *I-Ching* via na obediência aos comportamentos prescritos pelo texto uma questão de conduta dentro da sociedade e não um problema de conseguir a felicidade e afastar o infortúnio. Daí a desconfiança dos letrados em relação ao uso divinatório do *I-Ching*. O que importava aos intelectuais confucianos era o cumprimento do dever social e não a felicidade ou a desgraça pessoal. Existe, assim, uma grande diferença entre o *I-Ching* original, religioso e individualista, e a releitura confuciana, racionalista e humanista por natureza.

Para terminar, basta expor, rapidamente, algo a respeito dos métodos de trabalho dos adivinhos chineses com o *I-Ching*. No método mais tradicional, usam-se cinquenta galhos da planta do milefólio (*achillea ptarmica*). Na falta dessa planta muito rara mesmo na própria China, usam-se simplesmente varetas de bambu. Depois de purificar-se com abluções, queimar incenso e proferir uma breve fórmula de saudação ao Duque de Tchou e a Confúcio, o adivinho separa o feixe de ramos em dois grupos. Retira então um galho de um dos grupos, segurando-o entre o quarto e quinto dedo da mão esquerda. É o símbolo da Unidade Primordial. Abandonando um dos grupos, vai retirando do outro feixes de quatro grupos. O número de galhos restantes no fim da operação indica uma linha *Yin*, se for par, uma *Yang*, se for ímpar. Obtém-se assim a primeira linha do hexagrama, que é sempre construído de baixo para cima, da linha

inferior para a superior. Costuma-se repetir a operação três vezes para cada linha, a título de confirmação. São necessárias pois dezoito manipulações para se obter um hexagrama.

Sendo esse método extremamente complicado, criou-se outro, mais simples, em que se jogam moedas de cobre, inscritas de um lado e lisas do outro. O lado inscrito é considerado *Yin* e o oposto, *Yang*.

Esperamos ter conseguido fornecer ao leitor uma noção geral das artes divinatórias da China antiga e das relações das mesmas com os primeiros ensaios de pensamento científico levados a cabo naquele país. Em suma, vimos como as práticas divinatórias do período Chang estão ligadas à origem da escrita, a rudimentos de um saber astronômico e à elaboração dos primeiros calendários. Vimos também como a releitura confuciana do *I-Ching* representa um passo no sentido de uma compreensão racional da natureza e de seus processos.

## Notas

- 1- Esta exposição é uma condensação de: Elisseeff, 1987, p. 38-93; Kaisuka, 1972; e Yabuuchi, 1982.
- 2- Esta exposição é uma condensação de: Joppert, 1978, p. 123-33; Hattori, 1972 e 1975.

## Referências Bibliográficas

- ELISSEEFF, Vadime, e Danielle. *La Civilisation de la Chine Classique*. Paris: Arthaud, 1987.
- GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *O livro das mutações*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1984.
- HATTORI, Ryutaro. *Eki to Jujutsu* [O I-Ching e a magia]. Tóquio: Shinjimbutsu Jurai-sha, 1972.
- HATTORI, Ryutaro. *Eki to Nihonjin* [O I-Ching e os japoneses]. Tóquio: Yuzankaku, 1975.
- JOPPERT, Ricardo. *O alicerce cultural da China*. Rio de Janeiro: Avenir, 1978.
- KAIZUKA, Shigeki. *Kodai Yin Teikoku* [O antigo Império Yin]. Tóquio: Mimizu Shobô, 1972.
- LEGGE, James. *The I-Ching*. New York: Dover Publications, 1962.
- NEEDHAM, Joseph. *Science and Civilization in China*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 7 v., 1984-1985.
- WILHELM, Richard. *I-Ging*. Regensburg: Eugen Diederichs Verlag, 1973.
- WILHELM, Richard. *I-Ching, o livro das mutações*. Trad. de Gustavo A. Correia Pinto. São Paulo: O Pensamento, s.d.
- YABUUCHI, Kiyoshi. *Kagaku-shi kara mita Chûgoku bunmei* [A civilização chinesa vista pela História da Ciência]. Tóquio: NHK, 1982.

GONÇALVES, R. M. La divination et les origines de la pensée scientifique en Chine. *Clássica*, São Paulo, 4: 67-80, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** Cet article présente un cadre général de la civilisation chinoise ancienne, en y soulignant le problème des pratiques divinatoires et leur rapport avec la pensée scientifique, dont les origines remontent à l'époque de la Dinastie Chang ou Yin (1700-1059 a.C.), étudiée plus en détail dans ce travail. De cette époque datent les plus anciens textes de la civilisation chinoise — textes divinatoires qui nous renseignent au sujet de la vie politique, des croyances religieuses, de la structure sociale et aussi sur les premiers essais de la pensée scientifique en Extrême Orient comme, par exemple, l'élaboration des premiers calendriers. Au terme de cet article, on présente le *I-Ching* (le *Livre des Mutations*) et son utilisation dans les arts divinatoires chinoises.

**MOTS CLÉS:** Chine ancienne, divination, pensée scientifique, Dinastie Chang, *I-Ching* (*Livre des Mutations*).

---

## “Adivinhação” na Índia antiga: algumas notas

CARLOS ALBERTO DA FONSECA  
MÁRIO FERREIRA

Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Universidade de São Paulo

---

**RESUMO:** Os autores têm por objetivo rastrear, em fontes literárias sânscritas, aspectos diversos relativos ao conceito de “adivinhação”. Na primeira parte, com um exame do léxico sânscrito da “adivinhação”, articula-se um repertório da prática em questão. A seguir, procura-se ampliar o exame no âmbito específico do Yogadarçana. Finalmente, por meio de seleção de passagens extraídas da literatura sânscrita, exemplifica-se o convívio estreito com aspectos variados da “adivinhação” e sua utilização como recurso para a urdidura dramática da narrativa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Literatura sânscrita, lexicologia sânscrita, adivinhação na Índia antiga, siddhi, Yogadarçana, teatro sânscrito.

---

O presente texto tem por objetivo rastrear, em fontes literárias vazadas em sânscrito, aspectos diversos relativos ao conceito de “adivinhação”. Divide-se ele em três partes — independentes mas complementares. Na primeira, mediante levantamento léxico efetuado com recurso às obras de referência de Monier-Williams, pretende-se articular um repertório — amplo, difuso e, certamente, lacunar — da vigência e prática do conceito em questão, mapeando-se, dessa forma, alguns dos quadrantes do imaginário sânscrito. Na segunda, isolando-se um dos vocábulos do referido repertório, procura-se ampliar o exame da questão no âmbito específico de um sistema metafísico-filosófico, a saber, o Yogadarçana. Na terceira, por meio da seleção de passagens extraídas de obras expressivas de vários gêneros da literatura sânscrita, visa-se a, por um lado, exemplificar o convívio estreito, socialmente referendado, com aspectos variados da “adivinhação” e, por outro, apontar a utilização do conceito enquanto recurso para a urdidura dramática da narrativa.

Ressalvando-lhes o caráter exploratório e não exaustivo, espera-se que as notas seguintes possam contribuir para uma primeira incursão no estudo do universo da “adivinhação” na Índia antiga.

## O léxico sânscrito da "adivinhação"

O estudioso do sânscrito que se dispuser a fazer um levantamento de seu léxico em relação a qualquer campo semântico enfrentará uma primeira dificuldade básica, relativa mais aos problemas de elaboração do único Reverse Dictionary existente do que a questões inerentes à própria língua. Trata-se do *English and Sanskrit Dictionary*, de Monier Monier-Williams, publicado em 1851<sup>1</sup>, a cujo prefácio, do mesmo ano, fazem-se as referências seguintes.

Informa ali seu compilador sobre a função e o cunho principais que desejava para sua obra e nela imprimiu: "Deve-se admitir que um estudante dificilmente poderá praticar a composição e também a tradução em uma língua difícil se os auxílios usuais não forem colocados à sua disposição. O fato de tais auxílios ainda não serem disponíveis em sânscrito deve-se à grande dificuldade encontrada em compilar um bom dicionário de inglês e sânscrito" (p. I). E mais adiante: "No que diz respeito aos missionários e outros filantropos e estudiosos, cujo objetivo tem sido o de comunicar a verdade escritural e científica aos nativos cultos, por meio de sua língua clássica, e aos incultos, por meio de suas línguas vernaculares, a falta de qualquer auxílio à composição tem certamente gerado as dificuldades que seus trabalhos experimentam" (p. II). Para tanto auxiliar grupos tão diferenciados na prática da composição em sânscrito, o compilador elaborou sua obra "com uma consideração atenta dos melhores equivalentes sânscritos dos termos e das expressões modernas e com uma disposição cuidadosa, em cada verbete inglês, de seus inúmeros equivalentes, em sua ordem própria e em sua própria conexão com suas muitas nuances de significado" (p. IV-V). Além disso, "quando foi possível dar uma lista completa das palavras sânscritas sinônimas, isso foi feito. Ao mesmo tempo, tentou-se dispor as palavras na ordem de sua utilidade" (p. VII). O autor refere-se, ainda, a outra situação: a de palavras inglesas das quais não se podia oferecer um representante sânscrito preciso (tais como *camera obscura*, *steam-boat*, *telescope* etc. — todas elas vivas na cultura ocidental, mas desconhecidas no mundo indiano antigo). A esse respeito, faz a seguinte afirmação: "Ao traduzir tais palavras, pagou-se um tributo aos hindus [sic] cultos em seu estudo do inglês. A compreensão das idéias européias por parte dos nativos cultos é tão necessária para um entendimento recíproco quanto para a compreensão das idéias hindus [sic] por nós mesmos" (p. VIII).

Estão aí, alinhavados rapidamente, os limites principais que se deve traçar para o levantamento do léxico sânscrito da "adivinhação" que se propõe aqui. Em primeiro lugar, algumas palavras relativas à mais do que relativa MODERNIDADE dos equivalentes sânscritos e de seus sinônimos com relação aos verbetes ingleses: não se pode esquecer de que o sânscrito, depois do século VII d.C., embora fosse utilizado cada vez menos na literatura, nunca deixou de ser utilizado de alguma maneira pelas castas cultas indianas em sua vida cotidiana e não deixou de ter seu léxico aumentado. Por esta razão, a grande maioria dos termos constantes do *English and Sanskrit Dictionary* (a que nos referiremos daqui em diante como ESD), levantados com base em glossários e

dicionários clássicos, mas principalmente no léxico do sânscrito de meados do século XIX, não é ratificada no *Sanskrit and English Dictionary* (referido aqui como SED), do mesmo Monier-Williams, publicado em 1899<sup>2</sup>, que foi preparado com base unicamente nos textos literários e científicos escritos em sânscrito clássico. Desta maneira, uma *camera obscura* aparece no ESD como uma definição: *sāndhakāraṅkutīpaṭalāniveṣitaṣ cākṣuṣayantraviṣeṣo yaddvāreṇa antarasthaṣvetaphalake pratibimbītā vahihsthā viṣayā dr̥ṣyā bhavanti* ou — “espécie de aparelho que se leva aos olhos, que tem uma figura humana ou uma silhueta de paisagem ali encaixados e por cuja abertura tornam-se visíveis, num fundo branco interno, aqueles objetos por reflexo” — diferentemente de *tea*: “No Sanskrit equivalent, *cahā* may be used”; do já lembrado *telescope*: (*mahā*)*dūradarṣakayantra* “aparelho para visão a (grande) distância” e *cakṣuṣayantra* “aparelho para levar aos olhos” (poderia este termo servir para “óculos”? O ESD não traz o verbete *glasses*) e dos equivalentes sânscritos para, por exemplo, *European* (*yuroṭīya*), *England* (*ṣvetadvīpa* “Ilha Branca”, *iṅglaṇḍanāmako deṣaḥ* “a terra chamada Iṅglaṇḍa”, com o -a final não pronunciado, como ocorre em todas as palavras do repertório sânscrito que se trasladaram para o hindi) etc.

Nestas condições, fica difícil saber se os termos para o campo da “adivinhação” elencados no ESD (exceto, claro, aqueles que o SED abona em textos clássicos) correspondem a um inventário do léxico sânscrito que se desenvolveu após o século VII ou a traduções feitas, com recurso a formas perfeitamente possíveis no léxico do sânscrito clássico, pelos nativos cultos de meados do século XIX que auxiliaram seu compilador. Além disso, fica difícil também, tendo em mente o critério exposto pelo autor<sup>3</sup>, estabelecer um grau qualquer da UTILIDADE dos termos — ou melhor, de sua maior ou menor utilização ou expressividade.

Feitos esses comentários, passa-se agora a apresentar o léxico sânscrito da “adivinhação” colhido no ESD, acompanhado de algum esclarecimento, dando aos termos uma tradução literal, listando-os na ordem do mesmo dicionário (às vezes isolando em primeiro lugar o primeiro termo de cada verbete) e, no caso daqueles abonados pelo SED, os significados parciais ou totais ali apontados.

## 1. Divination

1.1. *gaṇanā*: “cálculo”, “enumeração”; “suposição” (SED);

1.2. *gaṇakāī*: “astrologia” (SED); não está, no ESD, em “Astrology”;

1.3. *pakṣigatihastarekhādilaṣṇāṇād bhaviṣyadanumāna*: “inferência do futuro a partir da qualidade (*lakṣaṇa*) do movimento dos pássaros e das linhas das mãos” — e

1.4. *pakṣigatihastarekhādilaṣṇāṇāc chubhāṣubhakathana*: “relato do bom e do ruim a partir da qualidade do movimento dos pássaros e das linhas das mãos”: nestas duas acepções, ecos de mancias muito difundidas, mas sem abono, quanto à Índia antiga, na literatura védica, épico-bramânica ou clássica;

1.5. *pūrvalakṣaṇaparīkṣā*: “exame (*parīkṣā*) de um *pūrvalakṣaṇa*”, termo que o

SED dá como "indicação de algo que está para ocorrer" [literalmente: "marca favorável, qualidade (*lakṣaṇa*) originada no passado (*pūrvā*)"];

1.6. *ṣakunaparīkṣaṇa*: o *ṣakuna*, segundo o SED, é um "pássaro (especialmente um grande pássaro ou um pássaro de bom augúrio ou mau agouro)" e também uma "espécie de hino ou canção (cantado em festivais para se assegurar a boa sorte)"; além disso, "qualquer objeto auspicioso ou de bom augúrio, um augúrio ou prognóstico (em geral; raramente 'um mau agouro')"; o mesmo SED dá os termos *Ṣakunadīpaka* "Luz dos ṣakuna(s)", *Ṣakunārṇava* "Onda de ṣakuna(s)" e *Ṣakunāvalī* "Guirlanda de ṣakuna(s) como "títulos de obras" sobre augúrios, os termos *ṣakunaṣāstra* como o genérico de "tratado sobre augúrios" e *ṣakunopadeṣa* como o de "doutrina dos augúrios". O termo *parīkṣaṇa* é sinônimo do "exame" anterior;

1.7. *pūrvacihnanirīkṣaṇa*: para o SED, *cihna* é um "sinal" qualquer ou um "signo zodiacal" e *nirīkṣaṇa*, o "ver" ou o "aspecto dos planetas". Em traduções literais, um "sinal dado pelo signo no passado" ou "o ato de ver o aspecto dos planetas no passado";

1.8. *bhaviṣyatsūcana*: segundo o SED, *bhaviṣyat* é "o que está para acontecer, o futuro"; *sūcana* é uma "indicação". Lit. "uma indicação do futuro".

## 2. Prediction

2.1. *bhāvikathana*: lit. "relato do futuro" (*bhāvi* e *bhaviṣyat* são formas sinônimas);

2.2. *bhaviṣyatikathana* "relato do futuro"; *anāgatakathana* "relato do não acontecido"; *agrakathana* "relato do anterior"; *pūrvakathana* "relato do passado"; *pradarṣana* "previsão"; *anāgatapradarṣana* "previsão do não acontecido"; *bhaviṣyadbodhana* "compreensão do futuro"; *bhaviṣyadvākya* "fala sobre o futuro"; ou simplesmente *ubodhana* "lembrança".

## 3. Prognostic

3.1. *pūrvalakṣaṇa*: ver 1.5;

3.2. *pūrvacihna*: ver 1.7;

3.3. *pūrvārūpa*: segundo o SED, "indicação de algo que se aproxima, um augúrio"; lit. "um fenômeno originado no passado";

3.4. *pūrvaliṅga*: não abonado pelo SED. Vale alguns comentários: *liṅga* é um termo de muita fortuna no léxico sânscrito: é uma "marca", um "sinal", um "signo", uma "prova", "evidência", um "sinal de culpa", *corpus delicti*; na Lógica, a marca invariável que prova a existência de algo num objeto (na proposição "Onde há fumaça há fogo" — *yatra yatra dhūmas tatra tatra pāvakaḥ* — "fumaça" é o *liṅga*); na Medicina, um "sintoma de doença"; na Poética/Retórica, nome dado a uma palavra que serve para fixar o significado de outra: em *kupitas makara-dhvajas*, a palavra *kupita* restringe o significado de *makaradhvaḥ* (lit. "que tem o animal *makara* como emblema") a *Kāma*, o deus do Amor, de que é um epíteto;

3.5. *pūrvasūcakacihna*: lit. “sinal (ou aspecto zodiacal) que indica o passado”;

3.6. *lakṣaṇa*: ver 1.5;

3.7. *cihna*: ver 1.7;

3.8. *nimitta*: no SED, “augúrio”, que também dá *nimittavid* “que conhece augúrios, um astrólogo” (não está no ESD em “*Astrologer*”); formas sinônimas (SED): *pratyaya* “prova” e *hetu* “causa”;

3.9. *ajanya*: no SED, como adjetivo: “impróprio de ser produzido ou nascido, inadequado para a humanidade”; como substantivo: “qualquer portento desfavorável à humanidade, tal como um terremoto”;

3.10. *çakuna*: ver 1.6;

3.11. *bhāvisūcakacihna*: “sinal (ou signo zodiacal) que indica o futuro”; *bhavi-ṣyadudbodhakacihna* “sinal (ou signo zodiacal) que dá compreensão do futuro”; segundo o SED, *bhāvi* também é algo “predestinado, inevitável”;

3.12. *aniṣtasūcakacihna*: lit. “sinal (ou signo zodiacal) que indica algo *aniṣṭa*”, isto é, (segundo o SED) “indesejado, desvantajoso; desfavorável; mau, errado, ominoso”; o SED abona o termo *aniṣtasūcaka* como “mau presságio”.

#### 4. Foreboding

4.1. *aniṣtasūcaka*: ver 3.12;

4.2. *aniṣṭapradarçana*: lit. “previsão de algo *anista*”;

4.3. *pūrvalakṣaṇād aniṣṭānumāna*: lit. “inferência de um *aniṣṭa* a partir de marca do passado”.

#### 5. Omen

5.1. *Em geral*:

5.1.1. *pūrvalakṣaṇa*: ver 1.5;

5.1.2. *pūrvacihna*: ver 1.7; *pūrvaliṅga*: ver 3.4;

5.1.3. *çubhāçubhalakṣaṇa*: para *lakṣaṇa*, ver 1.5; quanto a [*çubha* + *açubha*], o SED o dá como os pares de contrários “agradável e desagradável, fortunado e desafortunado, bom e mau, auspicioso e inauspicioso”; quanto ao termo completo, o SED abona os significados de “marca/sinal de boa ou má sorte” e “augúrio bom ou mau”;

5.1.4. *maṅgalāmaṅgalalakṣaṇa*: segundo o SED, *maṅgala* (*amaṅgala*, com que está fundido no composto, é o seu contrário) significa “felicidade, bem-estar; algo auspicioso ou que leva a um final feliz (por ex., um bom augúrio, uma prece, uma bênção, um enfeite ou amuleto auspiciosos, um festival ou qualquer cerimônia solene em ocasiões importantes); um bom costume antigo”, etc. Dá, também, um grande número de termos compostos iniciados com *maṅgala*, todos eles relacionados com o “desejar boa sorte ou fazer algo que a traga”, como:

*maṅgalakaraṇa* "o ato de se dizer uma prece para o êxito antes de se empreender qualquer ação";

*maṅgalagāthikā* "uma canção solene";

*maṅgalaghaṭa* "jarro auspicioso", uma vasilha cheia de água oferecida às divindades durante os festivais;

*maṅgalaṣabda* "palavra auspiciosa, felicitação";

*maṅgalasūtra* "cordão da felicidade", o cordão do casamento, colocado pelo noivo no pescoço da noiva e usado por ela enquanto o marido viver;

e muitos outros, dentre os quais destacamos ainda *maṅgalādeṣavṛtta* "alguém que lê a sorte", que ocorre no *Mānavadharmasūtra*, o conhecido "Código de Manu", na estrofe IX. 258<sup>4</sup>. Literalmente, o termo que aqui se comenta poderia significar, sem abono do SED, "sinal de felicidade ou infelicidade";

5.1.5. *bhāviṣūcakacihna*, *bhaviṣyatsūcakacihna*: formas sinônimas; ver 3.11;

5.1.6. *ṣakuna*: ver 1.6;

5.1.7. *cihna*: ver 1.7;

5.1.8. *lakṣaṇa*: ver 1.5;

5.1.9. *ajanya*: ver 3.9;

5.1.10. *nimitta*: ver 3.8;

5.1.11. *utpāta*: sem qualquer referência no SED;

5.1.12. *pūrvarūpa*: ver 3.3;

5.1.13. *bhaviṣyadudbodhacihna*: lit. "sinal (ou signo zodiacal) que faz lembrar o futuro";

5.2. *Bom augúrio*:

5.2.1. *sucihna*: lit. "bom sinal (ou signo zodiacal)";

5.2.2. *sulakṣaṇa*: segundo o SED, "ato de observar ou examinar cuidadosamente; marca ou característica boa ou auspiciosa";

5.3. *Mau agouro*:

5.3.1. *durlakṣaṇa*: contrário de 5.2.2; segundo o SED, "marcado maleficamente";

5.3.2. *duṣcihna*: contrário de 1.7; sem referência no SED;

5.3.3. *avacihna*: sinônimo de 5.3.2; idem;

5.3.4. *avalakṣaṇa*: sinônimo de 5.3.1; idem;

5.3.5. *apaṣakuna*, *duḥṣakuna*: contrários de 1.6; idem;

5.3.6. *aniṣtasūcakacihna*: ver 3.12; idem;

5.3.7. *aṣubhalakṣaṇa*: ver 5.1.3; idem;

5.3.8. *aṣubhacihna*: "sinal inauspicioso", idem;

5.3.9. *amaṅgalacihna*: "sinal de infelicidade"; idem;

5.3.10. *upalīṅga*: contrário de *līṅga*, ver 3.4; abonado pelo SED como "um portento, fenômeno natural considerado como portador do mal".

## 6. Prophecy

- 6.1. *bhaviṣyatkathana*: ver 2.2;  
 6.2. *bhaviṣyakathana*, *bhāvikathana*: ver 2.1;  
 6.3. *bhāviviṣayakathana*: “relato de coisas do futuro”;  
 6.4. *bhaviṣyatpradarçana*, *bhavipradarçana*: “previsão do futuro”;  
 6.5. *bhāviṣyaddarçana*: “visão do futuro”;  
 6.6. *pradarçana*: ver 2.2;  
 6.7. *bhāviviṣayapradarçana*: “previsão de coisas do futuro”;  
 6.8. *bhaviṣyatsūcaka*: ver 1.8;  
 6.9. *bhāvinirūpaṇa*: “visão do futuro”;  
 6.10. *agranirūpaṇa*: “visão do anterior”;

6.11. *siddhādeṣa*: lit. “indicação de poder”; quanto ao termo *siddha*: lit. “o que foi ganho, conquistado, adquirido por meio de habilidades, dotado de faculdades sobrenaturais” (neste último sentido, o SED remete ao termo *siddhi*, cujo significado técnico vem estudado na parte II deste trabalho), “sagrado, santo, divino; efetivo, poderoso, miraculoso, sobrenatural”; “um ser semidivino de grande pureza e perfeição do qual se diz possuir as 8 faculdades sobrenaturais” elencadas na parte II; “qualquer sábio, profeta ou vidente inspirados”<sup>5</sup>; “qualquer figura sagrada ou grande santo (especialmente aquele que atingiu um dos estados de beatitude, chamados *sālokya* ‘estar na mesma esfera ou mundo’, *sāmīpya* ‘estar próximo a uma divindade’, *sārūpya* ‘estar com a forma de uma divindade’ e *sāyujya* ‘estar absorvido por uma divindade’)”; “um grande adepto ou mágico que adquiriu poderes sobrenaturais”. Quanto ao termo composto completo, o SED abona-o como “predição de um vidente; alguém cujas predições são cumpridas, um profeta, um adivinho, alguém que prevê a sorte”.

## 7. Malediction

7.1. *çāpa*: “maldição, praga, insulto, impreciação, interdição, proibição” (SED); note-se o termo *çāpāstra*, lit. “que tem como arma a maldição” — designativo do homem santo cujas maldições se exercem até mesmo sobre as divindades;

7.2. *abhiçāpa* “maldição, acusação; calúnia” (SED); *çāpa* “maldição, impreciação, praga” (SED); *çāpana*, *çāpatha* idem; *pariçāpa* “maldição, insulto” (SED); *ākroçā*, *ākroçana* “insulto” (SED); *avakroçā* “impreciação” (SED); *upakroçā* “reprovação, censura” (SED); *bhartsana* “ameaça, chantagem; maldição” (SED); *durvākya* “linguagem insultuosa ou áspera” (SED), lit. “fala ruim; *amaṅgalavacana*, *akalyānavacana*, lit. “fala inauspiciosa”; *amaṅgalecchā*, lit. “desejo inauspicioso”; *maukharya* “linguagem grosseira, difamação, insulto, calúnia” (SED).

## 8. Soothsaying

- 8.1. *çakunaparīkṣana*: ver 1.6;

8.2. *gaṇanā*: ver 1.1;

8.3. *daivajña*: lit. "conhecimento do *daiva*", ver 10.1.

### 9. Curse (Malediction)

9.1. *çāpa*: ver 7.1;

9.2. *abhiçāpa*, *çapatha*, *çapa*, *çapana*, *pariçāpa*, *ākroçana*, *avakroça*, *bhartsana*: ver 7.2;

9.3. *gāli*: "fala injuriosa, invectiva, execração" (SED);

9.4. *mandavāñcha*: lit. "desejo infeliz".

### 10. Termos para o agente da "adivinhação"

10.1. *daivajña*: lit. "que conhece o *daiva*", palavra importante no contexto em exame. Segundo o SED, "pertencente aos deuses ou deles proveniente, divino, celestial", donde "fatal, dependente do destino" e também "vontade ou poder divinos, destino, fado, chance" (podendo-se, então, traduzir *daivajña* literalmente como "que conhece o destino"; o SED, todavia, não faz esse exercício, nem aponta os termos próprios). Também "uma divisão da Medicina que consiste no uso medicinal de encantamentos, preces etc."

O termo *daiva* entrou na formulação de inúmeros compostos lexicalizados importantes, dentre os quais vale citar (todos elencados no SED): *daivakṛta* "feito por vontade divina", donde "natural"; *daivakovida* "familiarizado com os destinos do homem" — no feminino, "uma mulher que vê a sorte"; *daivacintaka* "que reflete sobre o destino", um "astrólogo"; *daivacintā* "fatalismo, astrologia"; *daivalekhaka* "astrólogo, homem que vê a sorte" (note-se que um *lekhaka* é "alguém que escreve" — liga-se à raiz LIKH "escrever") —, "alguém que faz cálculos", ou então "cálculo"; *daivavid* "astrólogo" — lit. "que conhece o destino"; *daivātyaya* "perigo ou mal resultantes de fenômenos naturais incomuns"; *daivānurodhin* "obediente ao destino ou à vontade dos deuses";

#### 10.2.1. Diviner

*daivajña*, *çakunaparīkṣaka*, *pūrvacihnanirīkṣaka*, *nimittajña*, *pakṣigatihastarekhādilakṣaṇād bhaviṣyatsūcaka*;

#### 10.2.2. Predictor

*bhāvikathaka*, *bhaviṣyatkathaka*, *bhaviṣyadvaktr*, *agravādin*, *pūrvavādin*<sup>6</sup>, *pradarçaka*, *anāgatapradarçaka*, *bhāvivaktr*, *bhāvidarçaka*, *daivajña*, *naimittika*;

#### 10.2.3. Prognosticator

*pūrvasūcaka*, *agrasūcaka* "que indica o que houve antes", *pūrvalakṣaṇena bhaviṣyatsūcaka* "que indica o futuro por sinais do passado"/*bhāvisūcaka*/*bhāvidarçaka*/*anāgatadarçaka*, *pūrvalakṣaṇajña*, *pūrvacihnajña*;

#### 10.2.4. De foreboding

*aniṣtasūcaka*, *aniṣtapradarçaka*, *pūrvalakṣaṇajña*, *pūrvalingajña*, *agrasūcaka*;

10.2.5. *Foreteller*

*agravādin*, *bhaviṣyadvakṛ*, *bhaviṣyadvādin*, *bhāvivakṛ*, *anāgatajñapaka* “que conhece o não acontecido”, *pradarçaka*, *bhāvidarçaka*, *daivajña*;

10.2.6. *Prophet*

*bhaviṣyadvakṛ*, *bhaviṣyadvādin*, *bhāvivakṛ*, *bhaviṣyatathaka*, *bhāvikathaka*, *pradarçaka*, *bhaviṣyatpradarçaka*, *bhāvipradarçaka*, *bhāviṣyaddarçaka*, *bhāvisūcaka*, *bhaviṣyatsūcaka*, *anāgatadarçaka*, *anāgatavakṛ*, *agranirūpaka*, “que desvenda o que houve antes”, *pūrvanirūpaka*, *bhāvinirūpaka*, *anāgatajñapaka*, *bhāvijñapaka*, *pūravid* “que conhece o passado”, *dūradarçin*, *bhāvidarçin*<sup>7</sup>, *daivajña*;

10.2.7. *Soothsayer*

*daivajña*: ver 10.1;

*sāmvatsarika*: lit. “que conhece o ano”; um astrólogo?;

*sāvitrka*: lit. “que conhece o movimento do Sol”; um astrólogo?

## O conceito de siddhi no Yogadarçana

Vinculado igualmente à catalogação dos poderes divinatórios, comparece o vocábulo *siddhi*, em cuja acepção geral — “qualquer habilidade, faculdade ou capacidade incomum” (SED) — se enquadram várias das configurações semânticas das palavras listadas acima, mas de que importa, sobretudo, considerar o sentido técnico, ióguico — “aquisição de poderes sobrenaturais por meios mágicos ou faculdade superior assim adquirida” (SED) —, porquanto nele se pode entrever a “fabricação” duma arte divinatória particular.

Não cabe, evidentemente, no âmbito desta nota, uma exposição do sistema Yoga<sup>8</sup>. Não obstante, com vistas a fornecer o balizamento para a compreensão do conceito de *siddhi*, esclareça-se que constitui esse sistema um dos seis *darçana* (lit. “ponto de vista”) em que se articula a especulação filosófico-religiosa da Índia antiga, caracterizado metafisicamente pela concepção dualista do universo, que se considera tecido pela integração entre “mônadas vitais” (*puruṣa*) e “matéria inerte” (*prakṛti*) manifesta em três “modalidades” (*guṇa*), estando ambos os princípios relacionados indissolivelmente e condenados a interminável “ronda de transmigração” (*saṁsāra*).

Congregando práticas imemoriais, de datação impossível, embora certamente pré-árias, visa o Yoga, em suma, por meio de uma técnica de ascese e um método meditativo, a propiciar a libertação do princípio *purusa*, restituindo-lhe o caráter de espírito puro, imóvel, sempiterno, consciência especular de si mesmo.

Fixadas no *Yogasūtra*<sup>9</sup>, de Patañjali, obra cuja *redação* é atribuída aos séculos III ou IV d.C., articulam-se as etapas que conduzem à libertação referida. Congregam elas, num processo hierárquico e progressivo: 1. adestramento da arte do refreio (*yama*), a qual implica a recusa introjogada de matar, mentir, roubar, dar curso ao impulso sexual e apegar-se à matéria; 2. adestramento na arte da disciplina (*niyama*), a qual postula: asseio corporal,

serenidade, ascese, estudo (da metafísica ióguica) e identificação com Içvara (*puruṣa* protótipo do praticante), a conquista das quais faculta a entrega aos exercícios seguintes: 3. *āsana*, posturas físicas imóveis, desenhadas para possibilitar, no nível do corpo, o termo das flutuações mentais e dos turbilhões da consciência; 4. *prāṇāyāma*, exercícios respiratórios que visam à regularização do fluxo pneumático, transformando-o em atividade controlada voluntariamente; e 5. *ekāgratā*, concentração totalizante num único objeto, o qual pode tanto ser físico quanto conceitual. Conquistadas as etapas anteriores, que permitem a concentração unificada da psique, obtém-se acesso a 6. *pratyāhāra*, retraimento sensorial, faculdade que consiste em cortar os vínculos dos órgãos de sensações com os objetos externos e que propicia os recursos psíquicos para as etapas seguintes, consistentes de 7. *dhāraṇā*, fixação do pensamento num único ponto, a qual visa a "penetrar" o objeto visado, assimilando-lhe as características essenciais, e 8. *dhyaṇa*, meditação, formulação de redes conceituais articuladas em função das matrizes exaradas pela *dhāraṇā*.

Cumpridas as etapas referidas, pode-se, então, realizar a experiência do *samādhi*, êxtase ióguico, representado pelo triunfo da gnose contemplativa, a qual permite penetrar a essência dos objetos e revelar a constituição fundamental do ser, queimando-lhe os vestígios subliminares de vidas progressas e detendo a ação inflexível do mecanismo transmigratório.

Epifenômenos do *samādhi*, manifestam-se, dessarte, os *siddhi*, os "poderes miraculosos", que fornecem a justificativa metafísico-psíquica para o dom da "adivinhação", entendida esta segundo o repertório fixado na nota anterior, e que assim se podem catalogar, segundo o *Yogasūtra* (cap. III, aforismos 16-54):

1. Conhecer o passado e o futuro;
2. Conhecer as vidas anteriores, próprias e alheias;
3. Conhecer os estados mentais dos outros seres;
4. Possuir a arte da invisibilidade;
5. Conhecer a hora exata da morte;
6. Possuir a força de um elefante;
7. Mediante a meditação sobre o Sol, conhecer a constituição do universo;
8. Mediante a meditação sobre a Lua, conhecer a posição e o movimento das estrelas;
9. Conhecer a constituição e o funcionamento do corpo;
10. Possuir a arte de suprimir os desejos de comida e bebida;
11. Possuir o domínio sobre os elementos; e
12. Possuir o domínio sobre a estrutura física do próprio corpo.

Quanto a este último poder, afirmam tanto Vyāsa<sup>10</sup> como Bhoja<sup>11</sup> (ambos, exegetas do texto) que se manifesta ele em oito modalidades diversas, congregando poderes de magnitude aqui-sobrenatural, a saber:

- a) *aṇiman* ("diminuição"), faculdade de reduzir o corpo à dimensão do átomo;
- b) *laghiman* ("leveza"), faculdade de tornar o corpo tão leve quanto a lã;
- c) *gariman* ("peso"), faculdade de tornar o corpo tão pesado quanto se deseja;

- d) *mahiman* (“grandeza”), faculdade de aumentar a dimensão do corpo;
- e) *prākāmya* (“irresistibilidade”), faculdade de realizar todo e qualquer desígnio, dobrando os obstáculos intervenientes;
- f) *īçitva* (“supremacia”), faculdade de controlar as funções orgânicas e mentais;
- g) *vaçitva* (“domínio”), faculdade de submeter todo e qualquer ser à própria vontade;
- h) *kāmāvasāyitva* (“supressão da paixão”), faculdade de existir com isenção de todo e qualquer desejo.

Tais os poderes que a tradição do Yogadarçana confere ao devoto que se entrega à prática prescrita. Elucubração bizarra desprovida de senso ou recusa onipotente de aceitar os limites da condição humana — não cabe aqui definir-lhes o caráter. Registre-se, no entanto, que, na história da tradição sânscrita, cumpre o homem-deus, o *siddha*, dotado de faculdades miraculosas, uma função nuclear, exibindo-se como formalização de um ideário forjado coletivamente. (Leiam-se, nesta óptica, as bio-hagiografias de Buddha, Jina, Rāmānuja, Gandhi...)

Seja como for, o convívio com o limiar da sobrenaturalidade representa uma das arraigadas formas do imaginário indiano. É o que atestam os passos literários consignados a seguir.

## A “adivinhação” na literatura sânscrita

Múltiplas são as passagens literárias que evocam aspectos particularizados da “adivinhação”. No que segue, procura-se exemplificar tais aspectos, enquadrando-os numa sumária tipologia tripla, caracterizada por a) pressentimentos e premonições, b) predições e maldições e c) sinais de boa sorte, e estudando-se a ocorrência desses tipos numa mesma obra (*Abhijñānaçakuntalam*, de Kālidāsa), no propósito de verificar-lhes a função narrativa e dramática.

### Tipologia

#### A. Pressentimentos e premonições

Enquadram-se aqui os passos que implicam percepções impositivas, acompanhadas de sensações físicas perturbadoras, relativas a acontecimentos futuros, que, na seqüência dramática, inevitavelmente vêm sempre a se cumprir.

A. 1. *Mrcchakatīkam*, de Çūdraka, drama do século II a.C.

No nono ato, lamenta-se Cārudatta a caminho do tribunal, onde será julgado por um crime que não cometeu:

O corvo crocica com voz áspera, os criados do Ministro chamam por mim repetidamente e meu olho esquerdo treme com violência: tais sinais de mau agouro [*animit-*

*ta*, ver 3.8, *supra*] deixam-me ansioso. [*Caminhando e olhando à frente.*] Esse corvo, pousado numa árvore desgalhada e voltado para o sol, aponta-me o olho esquerdo. Não há dúvida de que uma horrível calamidade cairá sobre mim. [*Olhando para outra direção.*] Ah! Uma serpente! Essa enorme serpente, que estava atravessada em meu caminho, fuzila-me de ódio, com os olhos fixos em mim, o corpo negro como carvão, a língua vibrando para fora da boca, as quatro presas brancas à vista. Os meus pés estão soldados ao chão, e neste não há lama alguma. Meu olho esquerdo treme, e também meu braço esquerdo. E eis aí um outro pássaro gritando sem parar. Tudo isso indica a mais terrível morte — não há nenhuma dúvida.

[*Ao tentar entrar no recinto da Corte de Justiça, perturbado, bate a cabeça na porta.*]

Ai de mim! Ainda outro [*sinal de mau agouro*]. Meu olho esquerdo treme, o corvo grita, a serpente barra o caminho. Que o *destino* [*daivata*, ver 10.1, *supra*] me seja favorável!<sup>12</sup>

Ao cabo do tenso julgamento, é Cārudatta condenado injustamente à morte, por intriga de adversários.

### B. Predições e maldições

Cabem aqui as passagens que incluem previsões positivas (no caso de predições) e negativas (no caso de maldições) sobre acontecimentos futuros, que, no desenvolvimento narrativo, igualmente vêm a se efetivar.

#### B.1. *Daçakumāracarita*, de Daṇḍin, romance do século VI (ou VII) d.C.

Tendo o rei Rājahaṅsa desaparecido numa batalha, Vasumatī, sua esposa, pretende pôr fim à vida. Os Ministros e o Capelão tentam dissuadi-la, dizendo-lhe:

Ó bendita Rainha, a morte do Rei é incerta. Além disso, habita teu útero um príncipe belo e delicado que, *como disseram os astrólogos* [*daivajñakathita*, ver 10.1, *supra*], deverá exterminar o inimigo, inchado de orgulho, e será o supremo senhor de toda a Terra. Sendo assim, é impróprio de tua parte dares cabo à vida agora.<sup>13</sup>

#### B.2. *Daçakumāracarita*

Um brāmane, transfigurado em cisne, medita, assentado sobre um lótus. Perturbado pela interferência do rei Çāmbu, lança-lhe, furioso, as seguintes palavras:

Rei, dado que tu, orgulhoso de tua soberania, me insultaste, sem qualquer motivo, quando eu, devotado há muito ao estudo, estando imerso em contemplação, gozava de suprema felicidade neste lótus, sofrerás as agonias da separação de tua amada, como castigo por esse ato reprovável. [...] Rei, não recairá sobre ti, nesta vida, o *fruto da maldição* [*çāpaphala*, ver 8.1, *supra*]. Mas, devido à infalibilidade de minhas palavras, serás, em tua próxima vida, o amado do cisne-fêmea em que me transformarei] de belos olhos de lótus. Por dois meses acorrentado, como castigo por me perturbares agora por dois átmos, sofrerás a angústia da separação de tua

amada e só depois desfrutarás os prazeres de um reino, em companhia de tua amada, por longo tempo.<sup>14</sup>

### B.3. *Meghadūta*, de Kālidāsa, poema do século V d.C.

Um certo Yakṣas [ser semidivino, encarregado da guarda dos jardins e dos tesouros], que negligenciara por completo o cumprimento de seus deveres, tendo sido por esta razão privado do *poder de grandeza* [*mahiman*, ver II, *supra*], devido à *maldição* [*çāpa*, ver 8.1, *supra*] lançada por seu mentor, segundo a qual deveria ele sofrer por um ano a dor pela separação de sua amada esposa, instalou-se nos eremitérios das encostas do Ramagiri [...].<sup>15</sup>

Compreende-se, na passagem, a ênfase aposta na explicitação da maldição lançada ao Yakṣas, considerando-se o núcleo temático da obra — a nuvem mensageira dos amantes. Conservando o Yakṣas a posse do *siddhi mahiman*, poderia ele alcançar com facilidade a esposa ou dela ter notícias, por meio da concentração mental.

### B.4. *Mālavikāgnimitram*, de Kālidāsa, drama do século V d.C.

Mālavikā, criada da rainha Dhārīṇī, desperta a paixão do rei Agnimitra, mas a aproximação entre ambos é travada por impedimentos de casta. Depois de inúmeras peripécias, revela-se, ao final, a verdadeira origem *ksatriya* da suposta criada:

Senhor, ouvi. Esta jovem, vivendo ainda seu pai, foi informada em minha presença, por um sábio dotado de poderes sobrenaturais [*siddhādeṣa sādhunā*, ver 6.1.11, *supra*], num festival em honra de uma divindade, de que, durante um ano, deveria permanecer na condição de serva, após o que desposaria um homem da mesma casta. Estando ela ao vosso serviço e cumprindo assim a *profecia* [*ādeṣa*, ver 6.1.11, *supra*], aguardarei o momento oportuno [para revelar a origem de Mālavikā] e penso que agi de modo correto.<sup>16</sup>

### B.5. *Ratnāvalī*, de Harṣa, drama do século VII d.C.

A rainha Vāsavadattā, esposa de Vatsa, conta, entre as suas servas, com os cuidados de Sāgarikā, por quem o rei está apaixonado. Ao final, descobre-se que a serva é, na verdade, Ratnāvalī, filha do rei de Siṃhala, e que, a seu respeito, rezava uma *profecia* (*pratyaya*, ver 3.8, *supra*) de um *prognosticador* (*siddhādeṣa*, ver 6.1.11, *supra*) dando conta de que desposaria ela no futuro um *cakravartin*, um “soberano universal”.<sup>17</sup>

## C. Sinais de boa sorte

Desenhos, traços e sinais impressos no corpo, geralmente nas mãos, indicando a excepcionalidade do ser que os apresenta. Configuração específica da carta astrológica, assinalando a posse de faculdades particulares. Conformação incomum da natureza, traduzida por sinais inusitados que autorizam a consecução de um ato.

### C.1. *Daṣakumāracarita*

Prossegue o relato de B.1, *supra*:

Então, completada a gravidez, Vasumatī, em boa hora, deu à luz um filho *dotado de todas as marcas auspiciosas* [sakalalakṣaṇakṣita, cf. 1.5, *supra*, lakṣaṇa].<sup>18</sup>

### C.2 Daçakumāracarita

Rājavāhana, filho de Vasumatī e Rājamaṁsa, já adulto, engajado na tarefa de restaurar um reino usurpado, dirige-se a uma floresta:

Rājavāhana, *divisando bons augúrios e pássaros faustos* no caminho [maṅgala-sūcakam çubhaçakunaṁ vilokayan, ver 1.6 e 5.1.4, *supra*], avançando um certo trecho, adentrou o coração da floresta de Vindhya.<sup>19</sup>

### C.3. Daçakumāracarita

Um brâmane, *disfarçado em "adivinho"* (kārtāntiko nāma bhūtvā<sup>20</sup>), percorre as estradas à cata de uma esposa dotada das qualidades por ele exigidas. Avistando uma jovem, observa-a de alto a baixo e percebe que

suas mãos — as palmas e os dedos vermelhos — estão marcadas com vários *deseñhos auspiciosos* [punyalekhā<sup>21</sup>], tais como trigo, peixe, lótus, vaso etc.<sup>22</sup>

### C.4. Mṛcchakaṭikam

No sexto ato, representa-se o embate entre vários oficiais de polícia, um dos quais, Candanaka, assim se expressa, caracterizando o adversário prestes a sucumbir:

Quem tem o Sol na oitava casa? Ou a Lua na quarta? Ou Vênus na sexta? Ou Marte, o filho da Terra, na quinta? Digam-me: Quem tem Júpiter na sexta casa? Ou Saturno, o filho do Sol, na nona?<sup>23</sup>

### C.5. Mṛcchakaṭikam

No sétimo ato, Cārudatta, que pertence à casta dos brâmanes, exclama, ao avistar um monge budista:

Como?! Diante de mim, a visão de um monge budista, um  *sinal de mau augúrio*?! [anābhayudayika, abonado pelo SED como "não auspicioso, infeliz, de mau agouro"]<sup>24</sup>

### C.6. Mṛcchakaṭikam

No oitavo ato, um viṭa ("dândi"), passando por uma rua, presencia uma cena nefasta:

Oh! Uma árvore caiu em meu caminho! E, quando caía, matou uma mulher. Ó

maligna! Que perversa ação cometeste! O olhar da mulher morta por tua queda nos traz azar! Eis um *sinal de mau agouro* [*animitta*, ver 3.8, *supra*].<sup>25</sup>

## A “adivinhação” em Abhijñanaçakuntalam

A obra em epígrafe, de autoria de Kālidāsa (século V d.C.), constitui um dos mais prestigiados dramas do teatro indiano clássico. Várias são as razões que lhe justificam o renome. Por um lado, tem ela, como núcleo narrativo, a história mesma do personagem basilar da constituição da indianidade, a saber, Bharata, filho do rei Duṣyanta e de Çakuntalā, de cujo nome deriva até mesmo a designação atual da República Indiana (*Bhārata*). Por outro lado, integrando-se na modalidade *nāṭaka*, o gênero literário mais cultivado no teatro clássico, caracterizado pela articulação dos cinco *saṃdhi* (“junções”: unidades estruturais resultantes da soma de uma “matéria prima” acional e um “estado de espírito”) prescritos pelos tratados de dramaturgia, utiliza ela com virtuosidade todos os 64 “motivos” dramáticos (*aṅga*) catalogados pelos mesmos tratados, devendo-se ressaltar que constitui imperativo estético a utilização de apenas 23 de tais motivos. Ademais, apresenta ela brilhante desenvolvimento narrativo, porquanto lança mão de várias estratégias dramáticas, uma das quais baseada no recurso ao tensionamento acional obtido pelo emprego dos motivos relacionados à “adivinhação”.

No que segue, reproduzem-se os episódios vinculados aos motivos em questão.

1. Numa floresta, prepara-se o rei Duṣyanta para alvejar uma gazela. No instante em que tensiona o arco, é interrompido por um brâmane, acompanhado por discípulos, o qual lhe pede que detenha o gesto, por ser sagrada aquela parte da floresta, estando os animais sob a proteção do eremitério. O rei obedece.

Diz, então, o eremita, em tom profético: “Tal gesto é bastante digno de vós, ó descendente de Puru. Que tendes um filho adornado de todas as virtudes, soberano do mundo”.<sup>26</sup>

Fazendo eco às palavras do eremita, repetem os discípulos, *erguendo as mãos* (gesto fausto de benção): “Que tendes um filho, o soberano do mundo.”<sup>27</sup>

Ressalte-se, aqui, a importância dramática da repetição do núcleo da profecia por vozes em coro, acompanhada por gesto de bênção.

2. Aceitando o convite do eremita, o rei dirige-se ao eremitério, onde terá alojamento. Ao aproximar-se do local, “*age como se tivesse percebido um augúrio* [*nimittam*, ver I.3.8, *supra*]”

e diz:

Este eremitério é tranqüilo, mas meu braço estremece. Como pode isso acontecer num local como este? Bem dizem que até mesmo os portões dos eventos predestinados [*bhavitavya*, lit. “que devem acontecer no futuro”] se abrem em todos os lugares.<sup>28</sup>

3. No eremitério, Duṣyanta conhece Çakuntalā, filha adotiva no brâmane Kāçyapa e de Gautamī, e filha natural do brâmane Kauçika e da ninfa Menakā. Apaixonam-se. Casam-se por consentimento mútuo. Duṣyanta retorna à Corte, prometendo voltar em breve. Deixa um anel, com o seu nome gravado. Passa o tempo. Numa ocasião, Çakuntalā, recostada à porta de sua casa, sonhando com Duṣyanta, não ouve o pedido de hospitalidade feito por um brâmane errante. Furioso com a ofensa involuntária de Çakuntalā, *lançando-lhe uma maldição* (*çaptvā*, forma absoluta da raiz ÇAP, de que deriva o termo *çāpa*, ver I.7.1, *supra*), condena a jovem a ser esquecida por aquele com quem sonhava. Intercedem as criadas e obtêm do brâmane um abrandamento da maldição. Diz ele: “Não posso voltar atrás em minhas palavras. Todavia, a visão do anel suspenderá o efeito da *maldição* [*çāpa*].”<sup>29</sup>

4. Dada a ausência prolongada de Duṣyanta, e estando Çakuntalā grávida, decide Kāçyapa enviar a filha à Corte. As criadas, que ocultaram de Çakuntalā o episódio da maldição, enfeitam-na com adornos auspiciosos tirados de um *vaso contendo objetos auspiciosos* (*maṅgalapātra*, ver I.5.1.4, *supra*). Chegam meninos do eremitério portando presentes oferecidos pelas árvores da floresta: uma veste auspiciosa (*maṅgalya*, de *maṅgala*) de seda, branca como a lua, laca vermelha para passar na sola dos pés e guirlandas de flores, a propósito das quais diz uma das criadas: “Esse dom indica que desfrutarás a soberania na casa de teu marido.”<sup>30</sup>

5. Recomendam as criadas a Çakuntalā que mostre o anel a Duṣyanta, sem explicar a ela a necessidade desse gesto. Diz Çakuntalā: “Treme a parte esquerda de meu corpo [ver A. 1, *supra*] em face desse risco.”<sup>31</sup>

6. Çakuntalā chega ao palácio de Duṣyanta, acompanhada da mãe e dos irmãos. Diz: [*percebendo um augúrio* (*nimitta*, ver I.3.8, *supra*)]. “Oh! Por que treme meu olho direito?”

Gautamī, percebendo o sinal nefasto, diz à filha: “A *má-sorte* [*amaṅgala*, ver I.5.1.4, *supra*] seja afastada. Os deuses da Casa de teu marido te proporcionem *coisas boas* [*sukha*, termo genérico de felicidade].”<sup>32</sup>

7. Sob o jugo da maldição, Duṣyanta não reconhece a esposa, em cena dramática, marcada pelo tenso diálogo entre a mãe e os irmãos de Çakuntalā e o rei. Intervém o capelão, que, para solucionar o impasse, diz:

Que esta senhora more até o parto em minha casa. Se me perguntares por que digo isto, explico que os sábios dizem que terás um filho marcado, ao nascer, com o signo da *roda do carro* [*çakravartin*, ver nota 31]. Se a criança nascer com essa *marca* [*lakṣaṇa*, ver I.1.5, *supra*], a mãe será aceita no gineceu. Caso contrário, deverá ser devolvida ao pai.<sup>33</sup>

8. Confiada ao capelão, Çakuntalā desaparece, arrebatada por uma emissária de Menakā. Entrementes, um pescador recolhe o anel que Çakuntalā perdera ao banhar-se num rio durante a viagem. Levado ao rei, o anel dissipa a maldição. Duṣyanta mortifica-se. Passa o tempo. Regressando de uma batalha no céu contra os inimigos do deus

Indra, Duṣyanta dirige-se à morada de Āditi e Mārīca. Aí encontra e reconhece o filho. Reconcilia-se com Çakuntalā. Rememoram-se as ações anteriores, salientando-se o efeito cruel da *maldição* [çāpa]. Por fim, Mārīca, tomando a palavra, profetiza sobre o destino do filho do nobre casal:

Ele será um soberano universal [*cakravartin*] nos dias futuros. Guerreiro incomparável, atravessará o oceano num carro e conquistará toda a Terra. Aqui é chamado de Sarvadamana, porque a tudo doma. Será depois chamado de Bharata, porque será o sustentáculo do mundo.<sup>34</sup>

Para finalizar, algumas observações adicionais sobre o uso literário da “adivinhação”.

1. Conforme prescrevem os manuais de dramaturgia, deve toda peça, seja o gênero a que se vincule ela, iniciar-se por uma estrofe augural, denominada *nandi* (lit. “prosperidade”, “felicidade”)<sup>35</sup>, procedimento que tem por objetivo obter de Çiva, patrono do teatro e alvo da estrofe, a graça de uma representação correta. Assim também, deve toda peça encerrar-se por uma fala igualmente augural (*praçasti*, lit. “proveito”), devotada, esta, no entanto, não à companhia dos atores, mas à platéia, para a qual se solicita a proteção dos deuses.

2. Bons augúrios promete igualmente o trecho terminal do *sarga* I do “Livro das Origens” do épico *Rāmāyaṇa*:

Esta história sagrada, que os pecados aniquila, que é santa e semelhante aos Vedas, aquele que a contar livre ficará de suas faltas. Esta lenda de renome faz viver o homem que a recita, rodeado pelos filhos, pelos netos e por numeroso cortejo, e o engrandece no céu, por ocasião de sua morte. O brâmane que a recita adquire o império da eloquência; o *ksatriya*, o domínio do mundo; o *vaiçya* vê o seu comércio prosperar; até mesmo o *çūdra*, ouvindo-a, obtém uma situação superior.<sup>36</sup>

Preocupação semelhante percorre as estrofes findantes do épico *Mahābhārata*, cujo *çloka* final reza o seguinte:

Tal é a história do épico. Todo aquele que o ouvir integralmente purificado será por completo. Purgadas serão suas culpas, como a escuridão pelo Sol. E gozará ele o reino de Viṣṇu, tal se o próprio Viṣṇu fosse.<sup>37</sup>

3. Quanto aos *Purāṇa*<sup>38</sup>, textos que integram igualmente a massa das narrativas épicas, recorrem eles a curiosa estratégia redacional, descrevendo como profecias eventos históricos já transcorridos — transmutando, portanto, o histórico em possibilidade, e o real em termo ideal concretizado. Articula-se, desse modo, um jogo entre texto e leitor, encarregando-se este de “adivinhar” no presente a conformação das virtualidades pretéritas contidas naquele.

4. Traços messiânicos fornecem os fundamentos de formulação do mito de Viṣṇu, mote de inúmeras obras.<sup>39</sup> Encarnando periodicamente a fim de conjurar situações caó-

ticas, voltará a divindade — *prevêem* todos os seus adeptos — sob a forma do *avatāra* eqüestre Kalkin, incumbindo-lhe destruir o mundo atual, no fito de conferir-lhe nova ordem cosmológica.

A diversidade, como se pode perceber, marca o universo da "adivinhação" nas vertentes do pensamento indiano. Um traço de união, no entanto, congrega-lhes as manifestações — a saber, o primado da palavra enquanto suporte dos atos divinatórios e enquanto instrumento de nomeação pletórica dos fenômenos percebidos sobrenaturalmente por mercê dos *siddhi*.

Matriz do real, catálogo do possível, exerce, de fato, a palavra um papel crucial nas manifestações divinatórias, porquanto se integram estas na morfologia geral do sagrado<sup>40</sup>, a qual, no âmbito da cultura da Índia clássica, não se pode conceber desvenilhada da correlata articulação verbal.

O poder sacramental da palavra — portanto, o poder de saturar o real de plena significação -, eis, de fato, uma das linhas de força fundamentais do pensamento indiano. Conforme pontifica o tratado de estética *Kāvyaṅprakāṣa* I, 2, de Mammata:<sup>41</sup>

Fama  
Fortuna  
Saber miúdo  
Termo do Mal  
Gozo diário  
O Ser da Amada  
— O poema é  
O poema faz

## Notas

1- As citações e referências obedecem à 4ª edição indiana, de 1976, da Motilal Banarsidass, Delhi.

2- As citações e referências obedecem à edição de 1974, da Motilal Banarsidass, Delhi.

3- Idem, p. vii: "Na verdade, para os propósitos de composição em prosa ou tradução, aconselha-se ao estudante escolher a palavra sânscrita que está em primeiro lugar na lista, ou pelo menos fazer sua seleção entre os primeiros equivalentes enumerados."

4- A passagem faz parte de uma enumeração de "ladrões que se mostram em público": "os que recebem suborno por chantagem ou mentira, os jogadores, os *māṅgalādeçavṛtta*, os falsificadores e os *īkṣanika*". Não há convergência, entre os tradutores do texto para os significados dos termos não traduzidos aqui. Para G. Bühler, *The Laws of Manu*, os *māṅgalādeçavṛtta* são "those men who live by teaching the performance of, or by performing for others, auspicious ceremonies" ou "men who live by reciting auspicious hymns"; para A. L. Deslongchamps, *Lois de Manou*, são "les diseurs de bonne venture". Quanto ao segundo termo, *īkṣanika*: para Bühler, trata-se de um "fortune-teller"; para Deslongchamps, "un chiromancien".

Vale dizer que o SED abona apenas a primeira tradução de Deslongchamps e a segunda de Bühler.

5- Convém, aqui, alertar para a impropriedade — cometida com muita frequência nos meios sanscritistas e, com maior regularidade, nas obras de mera divulgação de informações relativas à cultura indiana antiga — de se traduzir o termo *ṛṣi* como “vidente”, seguindo as soluções inglesa e francesa que o dão como equivalente a, respectivamente, *seer* e *voyant*. A etimologia do termo sânscrito não oferece nenhuma base para essa operação: deriva ele da raiz *ṚṢ*, que dá idéia de “movimentação no espaço” — donde “ir, movimentar-se, caminhar, andar, vaguear”. Derivando daí, *ṛṣi* significa literalmente “um andarilho”. E devia ser este, realmente, o estatuto de um *ṛṣi* na Índia antiga: uma classe de brâmanes que compunha poemas (reunidos depois na coletânea chamada *Rgveda*) e caminhava de aldeia em aldeia recitando-os, ou cantando-os, em cerimônias rituais ou em justas poéticas. Se, todavia, como quer a tradição mística hindu (com base na qual se fixaram os termos inglês e francês, tributários estes de uma equivocada compreensão dos *siddhi* referidos no Yogadarçana — ver parte II), esses poemas foram escritos no éter pelas divindades e ouvidos (*çruti* “audição” chama-se com efeito a tradição memorizada dos textos iniciais revelados) por esses poetas, essa “revelação” aponta certamente para fatos e fatores ligados à estratégia de dominação ária no período védico ou a uma concepção bastante original da inspiração poética — mas não deve encaminhar a reflexão para questões ligadas à “adivinhação”.

6- Os termos *vaktṛ* e *vādin* são formas sinônimas de *kathaka*, “aquele que fala sobre”.

7- O termo *darçin* é forma sinônima de (*pra-*) *darçaka*.

8- Para uma introdução acurada ao Yogadarçana, ver Mircea Eliade, *Le Yoga — Immortalité et Liberté*.

9- Baba, 1979, *passim*.

10- Baba, 1979, *ad III*, 44.

11- Eliade, 1975, p. 97 nota.

12- Çūdraka, 1972, p. 323-5.

13- Daṇḍin, 1979, p. 9 (devanágari) e 6.

14- Daṇḍin, 1979, p. 47 (devanágari) e 32-3.

15- Kālidāsa, 1974, p. 2-4.

16- Kālidāsa, 1977, p. 155.

17- Harṣa, 1933, p. 5.

18- Daṇḍin, 1979, p. 12 (devanágari) e 8.

19- Daṇḍin, 1979, p. 23 (devanágari) e 15.

20- Segundo o SED, um *kārtāntika* é um *astrologer*, um *fortune teller*.

21- Para o SED, trata-se de “sinais de boa sorte”. Quanto ao desenho do trigo, indica ele, conforme sua localização, abundância de riqueza, farta progênie masculina, boa sorte etc.

22- Daṇḍin, 1979, p. 158 (devanágari) e 112.

23- Çūdraka, 1972, p. 229. As posições planetárias, no caso, assinalam, especificamente: Sol na oitava: morte; Lua na quarta: aflição do estômago; Vênus na sexta: desagregação mental; Marte na quinta: destruição e perdas; Júpiter na sexta: sofrimento e aflição causadas por inimigos; e Saturno na nona: perda de riqueza, indigência.

24- Çūdraka, 1975, p. 251.

25- Çūdraka, 1972, p. 291.

26- No original, *cakravartin*, utilizado, aqui, deliberadamente, em sua dupla acepção de “soberano do mundo” e “[marcado pelo sinal da] roda do carro”, ou seja, um sinal fausto de soberania, conforme será explicitado nos atos V e VII.

- 27- Kālidāsa, 1972, p. 11.  
 28- Kālidāsa, 1972, p. 15.  
 29- Kālidāsa, 1972, p. 17.  
 30- Kālidāsa, 1972, p. 109.  
 31- Kālidāsa, 1972, p. 123.  
 32- Kālidāsa, 1972, p. 139.  
 33- Kālidāsa, 1972, p. 157.  
 34- Kālidāsa, 1972, p. 243-5.  
 35- A propósito, leia-se o seguinte comentário de Sylvain Lévi, 1963, p. 131-2: "le mot *nāndī* semble indiquer une idée de commencement heureux: le poteau de la porte s'appelle *nāndikā*; et chez les Jainas, *nāndī* désigne une cérémonie d'introduction aux *çrāvaṇa-kṛtyāni*, à l'exposé de la doctrine, à la récitation des *aṅgas*; un des *sūtras* jainas est intitulé *Nandisūtra*, et Weber le traduit: Introduction destinée à porter bonheur. Pour assurer mieux le succès de la bénédiction, il faut y faire entrer les mots de bon augure, tels que: le bilva, la conque, le lotus, le kokila, le lis, et surtout le nom de la lune, car c'est elle qui contient l'ambrosie, le meilleur des *rasas* (liquides *et* sentiments), et quand la lune est satisfaite, le *rasa* coule en abondance".  
 36- Vālmīki, 1963, p. 100.  
 37- Lal, 1980, p. 370.  
 38- Assim, por exemplo, o *Viṣṇupurāṇa*.  
 39- Por exemplo, *Mahābhārata* XII, 12941 e seq.; *Raghuvamśa* III, 36 e V, 24; *Gītāgovinda* I, 1.  
 40- A propósito, ver Mircea Eliade, *Tratado de história das religiões* e *O sagrado e o profano*, passim.  
 41- Mammaṭa, 1965, p. 6. Tradução dos autores.

## Referências Bibliográficas

- BABA, Bangali. *The Yogasūtra of Patañjali*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.  
 BÜHLER, G. *The Laws of Manu* (trad.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. Vol. XXV da coleção *The Sacred Books of the East*.  
 ÇŪDRĀKA. *Mṛcchakaṭikā*. Estabelecimento de texto e tradução inglesa de M. R. Kale. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972, 3ª ed. rev.  
 DANḌIN. *Daṣakumāracarita*. Estabelecimento de texto e tradução inglesa de M. R. Kale. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979, reimpr. da 4 ed. (1966).  
 DESLONGCHAMPS, A. L. *Lois de Manou*. Tradução e estabelecimento de texto. Paris: Levrault, 1930.  
 ELIADE, Mircea. *Le Yoga — Immortalité et Liberté*. Paris: Payot, 1975.  
 ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Martins Fontes, s.d.  
 ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.  
 HARṢA. *Ratnāvalī*. Estabelecimento de texto e tradução francesa de Maurice Lehot. Paris: Les Belles Lettres, 1933.  
 KĀLIDĀSA. *Abhijñānaśakuntalam*. Estabelecimento de texto e tradução inglesa de C. R. Devadhar e N. G. Suru. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972, 3ª reimpr. da 1 ed. (1934).  
 KĀLIDĀSA. *Mālavikāgnimitram*. Estabelecimento de texto e tradução inglesa de C. R. Devadhar. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977, reimpr. da 3 ed. (1966).

- KĀLIDĀSA — *Meghadūta*. Estabelecimento de texto e tradução inglesa de M. R. Kale. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974, 8 ed.
- LAL, P. *The Mahābhārata of Vyasa*. Delhi: Vikas Publishing House, 1980, 3ª ed.
- LÉVI, Sylvain. *Le théâtre indien*. Paris: Collège de France, 1963, 2ª tiragem (1ª ed.: 1890). Bibliothèque de L'École des Hautes Études, 83º fascículo.
- MAMMATA, M. *Kāvya prakāṣa*. Texto original, editado por Raghunath Damodar Karmarkar. Poona: Bhandarkar Institute, 1965.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *English and Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, 4ª ed. Indiana. (1ª ed.: 1851).
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit and English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1974, 5ª reimpr. da 1 ed. (1899).
- VĀLMĪKI. *El Ramayana*. Tradução espanhola de Juan B. Bergua. Madrid: Classicos Bergua, 1963.

FONSECA, C. A., e FERREIRA, M. "Divination" en Inde antique: quelques notes. *Clássica*, São Paulo, 4: 81-101, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** Les auteurs ont prétendu un rapprochement, à partir de quelques sources littéraires sanskrites, de plusieurs aspects rapportant au concept de "divination". Dans la première partie, avec un examen du lexique sanskrit de la "divination", on articule un répertoire de la pratique quotidienne en question. Ensuite, on étend l'examen pour l'ambiance propre au Yogadarçana. Finalement, moyennant un choix de passages extraits de la littérature sanskrite, on donne des situations exemplaires de la fréquentation étroite avec les aspects divers de la "divination" et son emploi dans la trame discursive des narratives.

**MOTS CLÉS:** Littérature sanscrite, lexicologie sanskrite, divination en inde antique, siddhi, yogadarçana, théâtre sanskrit.

---

## A adivinhação no mundo helenizado do segundo século

JACYNTHO LINS BRANDÃO

Departamento de Letras Clássicas

Faculdade de Letras

Universidade Federal de Minas Gerais

---

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo analisar as relações entre adivinhação e pensamento científico na época dos Antoninos, questionando se a evolução das instituições encontra eco no papel e na função das práticas divinatórias no segundo século. Ressalto os seguintes pontos: 1. a antiguidade das práticas divinatórias na Grécia, o que põe em questão a tese de uma "invasão oriental" a partir da época helenística; 2. as relações entre a importância de textos escritos que transmitem uma sabedoria muito antiga e o culto da tradição na época da Segunda Sofística; 3. as relações da adivinhação com os "homens santos", dotados de grande erudição e de virtudes extraordinárias; 4. as relações entre adivinhação e ciência no contexto do debate religioso do segundo século.

**PALAVRAS-CHAVE:** Grécia helenística, história da religião, religião e ciência, adivinhação, astrologia, profecia.

---

*[...] compreenderam a vida dos homens ser tiranizada por estes dois portentos: esperança e medo[...] para ambos pois, para o que teme e para o que espera, viam que os prognósticos eram muito necessários e muito desejados — e por isso Delfos antigamente enriqueceu-se e tornou-se famoso, bem como Delos, Claros e Branquidas, por causa dos sobreditos tiranos daqueles homens que sempre freqüentam os santuários, têm necessidade de conhecer de antemão o futuro e, por isso, sacrificam hecatombes e oferecem barras de ouro.*

*(Luciano, Alexandre ou o falso profeta, 8).*

Ainda não está distante a época em que se acreditava que o mundo grego constituísse um monumento à razão, idéia bastante difundida, tanto entre especialistas quanto entre leigos, no estilo da observação do jovem visitante do Museu Britânico com a qual Dodds abre seu então inovador estudo sobre *Os gregos e o irracional* (1951)<sup>1</sup>. Em benefi-

cio desse pressuposto sacrificava-se a consideração cuidadosa de aspectos particularmente ricos da experiência grega, cujo vigor pode ser comprovado durante toda a antiguidade: o imaginário e a vivência relativos a diferentes experiências da religião ou, se quisermos, do “irracional”. O mito da “racionalidade” grega — em termos de uma cultura dominada pelos ditames da razão — não se justifica a partir dos dados fornecidos pelas fontes de que dispomos, mas antes pelos interesses que moveram as diversas leituras dessas fontes nos tempos modernos. Se é verdade que “a história é uma musa”, como declara P. Veyne (1972, p. 14), isto é, que a história se constitui a partir das eleições do historiador que destaca diferenças num fundo de uniformidade, o que se constata, desde o renascimento, é que essa eleição tem visado a realçar sobretudo aspectos ligados ao “iluminismo” grego, capazes de justificar perspectivas e práticas da filosofia, da política e da ciência moderna. Ainda está por fazer-se uma história da leitura — ou da “recepção” — dos gregos pelo Ocidente moderno, a partir da qual se poderá construir um quadro orgânico das tendências de transpor pontos de vista que são nossos para o imaginário antigo ou de instrumentalizar nosso conhecimento da antiguidade na defesa de nossos próprios interesses.

Admitir que os gregos antigos conviveram com o “irracional” em todas as etapas de sua história — na linha do demonstrado por Dodds — e, mais ainda, que se interessaram pelos problemas levantados pelo pensamento e pela prática religiosa é de suma importância para enquadrar o tema de que se ocupa este estudo. O pensamento religioso na Grécia foi efetivamente capaz de responder aos desafios impostos pelo pensamento “racional”, processo que preferiria entender antes como o contraponto entre uma visão de mundo de tendência leiga e uma visão de mundo de tendência religiosa que como uma oposição entre pensamento “primitivo”, “supersticioso” ou como se queira denominá-lo e pensamento “científico” ou “filosófico” ou “racional”. Não se pode mesmo afirmar que a tendência à laicização, registrada desde Homero, destrua ou mesmo vise a destruir o imaginário religioso, que venha a substituí-lo em termos cronológicos e que se instaure, em algum momento da história, uma era da “razão”. Baste lembrar que a criação por excelência da razão grega, a filosofia, nunca desconhecerá sumariamente o “irracional”. Trata-se antes de um embate entre formas de pensamento que acusa ataques e contra-ataques dos dois lados, mais no nível da interpretação dos dados que o imaginário fornece que em termos de sua substituição por dados<sup>2</sup>. Assim, todas as correntes filosóficas gregas comportam uma teologia<sup>3</sup>, naturalmente não concebida em termos dogmáticos, mas enquanto debate com o pensamento religioso tradicional. Não pretendo negar que se trate de duas formas antagônicas de ver o mundo, mas antes entender esse antagonismo no sentido grego do termo — isto é, um constante debate, diálogo, contraponto, no contexto de uma cultura que cultua e cultiva práticas e valores agonísticos.

Na esfera desse debate é que gostaria de enquadrar a presente abordagem da adivinhação no mundo helenístico da idade imperial, concentrando-me especialmente na era dos Antoninos, isto é, no século segundo de nossa era, sem pretender acrescentar dados novos, mas apenas tentando esboçar uma visão de conjunto de um corpo de fenômenos rico e

diversificado, na passagem para essa era que, desde Marrou, se convencionou tratar de antiguidade tardia. Atenho-me, no que concerne à documentação, às fontes literárias gregas, ou seja, ao *corpus* de textos escritos em grego relativos a concepções e a práticas divinatórias, sem esquecer que a circulação desses textos não se restringia à parte oriental do Império, no contexto da cultura “literária” bilíngüe comum (Havelock, 1981, p. 82) que abarca o Mediterrâneo, a partir dos contatos entre Grécia e Roma, desde os últimos séculos anteriores a Cristo. Ainda que escritos em grego — e não em latim — os documentos que utilizo destinam-se a recebedores de todo o orbe, têm uma intenção ecumênica, no sentido da *oikouméne* idealizada no processo de helenização iniciado com Alexandre<sup>4</sup>. Na acepção abrangente dessa cultura comum é que utilizo com liberdade o termo “helenismo”<sup>5</sup>, distinguindo, do ponto de vista da produção dos textos, o helenismo em língua grega (e deixando de lado o “helenismo” em língua latina), mas tendo consciência de que, da perspectiva da recepção, não há limites entre as partes oriental e ocidental do Império.

Esse enquadramento histórico é absolutamente necessário para resguardar-nos da incorrência em lugares comuns como a “decadência” das instituições clássicas e a “invasão” de cultos orientais no contexto grego. No universo do mundo helenizado não tem sentido falar em invasão. A cultura helenística se forma justamente a partir do contato e do intercâmbio entre um fundo grego — que sempre manterá sua identidade enquanto grego — e outras tradições das culturas do Mediterrâneo antigo. Sobretudo na esfera do pensamento religioso, em que pesem algumas poucas diversidades regionais localizadas<sup>6</sup>, podemos falar de um fenômeno supra-nacional<sup>7</sup>, admitindo, com Brown (1983, p. 31), que o contato com as fontes descarta a tentação de interpretar seus movimentos “em termos de difusão dramática de idéias novas a partir de *loci* definidos”, o que de resto já admitia Festugière (1944) com relação ao hermetismo, sem contudo tirar todas as conseqüências desse fato. Movimentos de ampla difusão como o orfismo, o dionisismo, o hermetismo e o próprio cristianismo, além dos cultos de Ísis, Serápis, Adônis e da Grande Mãe (Gernet e Boulanger, 1969, p. 271 seq.; Gigon, 1970, p. 133 seq.), provam-no bem. Com efeito, não se trata, nesses casos, de religiões nacionais, restritas a etnias isoladas, mas de movimentos ecumênicos, intencionalmente abertos e voltados para o conjunto dos povos, os quais vêm a ser modelo geral de religião no Mediterrâneo helenístico, em que um exemplo como o do judaísmo constitui evidente exceção<sup>8</sup>.

É inegável que o pensamento religioso helenístico recebeu muito de outras tradições, sobretudo do Oriente. Mas essas mesmas tradições só se tornam ecumênicas a partir da leitura que delas fazem os gregos — ou, com mais propriedade, depois que se tornam propriamente helenísticas<sup>9</sup>. Helenizar, num primeiro nível, significa exatamente falar em grego: no caso da religião, supõe traduzir em grego uma sabedoria bárbara (Festugière, 1944, p. 52). Tradução não se deve entender aqui como mera transposição de uma língua para outra, embora esse fato tenha destacada importância, pois a versão para o grego é que garante a difusão dos textos na *oikouméne*. A tradução, neste caso, inclui ainda o esforço de leitura, de interpretação e de reflexão a propósito das sabedorias bárbaras, como bem demonstra Festugière (1944, p. 76) com relação ao hermetismo, o que

se pode ainda comprovar através da mera leitura da obra de Filon de Alexandria, no que concerne ao judaísmo, ou no exemplo contundente das cartas de São Paulo (Gernet e Boulanger, 1960, p. 353; Bultmann, 1966, p. 176 seq.; Wifstrand, 1967) e dos textos dos apologistas cristãos do segundo século (Brandão, 1988).

Práticas divinatórias e proféticas faziam parte do universo religioso grego desde as eras mais remotas. A documentação arqueológica prova a antiguidade e a pujança de inúmeros santuários oraculares, postos sob a proteção de divindades do escalão de Zeus e Apolo<sup>10</sup>. A documentação textual, por seu lado, atesta, desde a idade homérica, a enorme difusão de práticas de adivinhação, bastando recordar figuras como Calcas e Tirésias, adivinhos por “profissão” que dominam uma técnica oracular sem estarem ligados a um local de culto determinado. O alto *status* de que gozavam, derivado do prestígio e da honra que lhes outorgava o contato íntimo com o sobrenatural, pode ser constatado na forma como Calcas se comporta na assembléia dos reais aqueus, na *Ilíada* (I, 74-100), recebendo a proteção incondicional de Aquiles contra Agamêmnon, ou no modo como Tirésias se opõe a Édipo na peça de Sófocles (*Édipo Rei*, 300-462). Em fins da época clássica, Platão registra como “mendigos e adivinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses”, de encantamentos, curas e magias, com base no conhecimento acumulado em textos atribuídos a Orfeu e a Museu (*República*, 364b-365a), o que atesta a sobrevivência e a difusão dos processos de adivinhação, fato confirmado na descrição que Teofrasto (*Caracteres*, 16) faz do supersticioso, o qual, “quando vê um sonho, se dirige aos intérpretes de sonhos (*oneirokritás*), aos adivinhos (*mánteis*), aos áugures (*ornithoskópous*)”, toda uma gama de especialistas, portanto, na arte da interpretação dos signos, da profecia e dos oráculos. Não se deve imaginar que esse tipo de crença se restringisse então às camadas inferiores da população, o que o respeito de Sócrates com relação à palavra do oráculo de Delfos (Platão, *Apologia*, 20e-21a) e as consultas dirigidas ao deus pelas cidades, em momentos de crise, confirma.

Assim, por um lado, é forçoso admitir que a adivinhação helenística continua práticas nitidamente gregas mais antigas. Os grandes oráculos de Delfos e de Delos, com variações de prestígio, mantêm-se em atividade, a par dos de Claros, de Malos, de Dídima e outros cuja fama será conservada até os últimos séculos da antiguidade tardia<sup>11</sup>. É entretanto também inegável que a adivinhação no mundo helenístico apresenta traços peculiares. Volto a insistir que me nego a admitir as duas explicações correntes e fáceis para esse fenômeno, quando aventadas de modo exclusivista: de um lado, a “invasão” oriental de novos cultos e práticas, em nível religioso; de outro, o desespero, a falta de perspectivas, a instabilidade cultural e social, enfim, a “decadência” das instituições antigas, em nível social, sobretudo nos últimos séculos da era imperial. Pontos de vista desse teor comprometem análises brilhantes e baseadas em ampla erudição como as de Dodds (1983), Nilsson (1961) e Festugière (1944), sobretudo porque identificam justamente nos séculos II e III de nossa era essa espécie de desmoronamento dos valores antigos, agravado pelo avanço dos modismos orientais, em meio a cujos escombros apenas o cristianismo logrará sobreviver. Fenômenos religiosos não podem ser

explicados de maneira tão simples, como mera conseqüência de fatores externos, de natureza econômica, social e política. Não nego que estejam em conexão com esse contexto, mas não posso admitir que apenas ressintam das conseqüências sem agir efetivamente como um dos fatores mais destacados de produção cultural<sup>12</sup>. Se o mundo helenizado, sobretudo nos primeiros séculos de nossa era, registra um crescente interesse pelo sobrenatural — e em especial por todas as formas de revelação — é porque esse interesse responde a expectativas existentes, a partir de determinadas formas de visão de mundo, isto é, a revelação é parte integrante do imaginário, compõe a rede de representações sociais e não apenas constitui um meio de fuga fácil em vista de conturbações ameaçadoras. É preciso inverter o processo de raciocínio: não há nada que autorize considerar a produção religiosa como uma esfera desclassificada de produção cultural, inferior quando comparada à produção filosófica etc. Num período efetivamente produtivo — inclusive, como observa Brown (1984, p. 6), porque então é que se instituem os fundamentos de uma cultura que dominará o milênio seguinte em toda a Europa — o pensamento religioso deve ser encarado como uma de suas mais altas e pujantes realizações. Para isso, sem dúvida, o gênio grego recebeu a contribuição de inúmeros outros povos, mas seria inexato afirmar que se trata de uma “invasão”, em vez de um autêntico desenvolvimento de um pensamento religioso de inegável base grega. Por mais que o cristianismo se ligue ao judaísmo, é evidente que assimila o imaginário helenístico e mesmo adquire sua identidade na medida em que se heleniza. Por mais que Plotino seja devedor de sabedorias bárbaras, é antes de tudo devedor de Platão. Não há por que entender sua obra como signo da “decadência” do platonismo, apenas porque não repete Platão mas continua, na linha do mestre, a elaboração de um pensamento original em sintonia com sua própria época.

Decerto existe, nos primeiros séculos de nossa era, um efetivo interesse pelo Oriente, o que perturba em geral os comentadores em vista de tratar-se de fenômeno contemporâneo da revitalização justamente dos valores clássicos, no período compreendido entre os reinados de Adriano e Marco Aurélio, sobretudo na esteira da chamada “segunda sofística” (Filostrato, *Vida dos sofistas* I, prefácio; Boulanger, 1923, p. 56 seq.). O desconforto dos críticos em geral pode ser medido bem nas palavras de Festugière:

O mundo parece todo grego. Monumentos concebidos segundo as ordens gregas cobrem as cidades do Império. Nessas cidades, mestres gregos ou, pelo menos, formados nas ciências gregas instruem as crianças. É a *enkyklopaideia* dos gregos que faz o homem civilizado: quem quer que queira se distinguir deve ter passado por esse ciclo, Luciano de Samósata como Apuleio de Madaura, Galeno de Pérgamo como Clemente de Alexandria. E todavia, como esse verniz é frágil! Razão, dialética, humanismo estalam por todos os lados. Por baixo, agitados num grande turbilhão, eis que todas as potências irracionais se agitam, todos esses espíritos, esses vapores que convoca a arte do profeta e do mago, do alquinista e do necromante. Desejam-se verdades desconhecidas, formas de vida nova. É a época da gnose e dos apocalipses e dos oráculos forjados. [Festugière, 1944, p. 41]

Há dois pontos, pelo menos, que consideraria discutíveis: de um lado, o mito de um mundo todo grego; de outro, o de elementos estranhos que irrompem nesse meio. Historicamente seria inexato proceder a uma separação desse teor. Para usar os termos de Brown (1984, p. 32), “os habitantes das cidades mediterrânicas possuíam desde há muito uma *koiné* de experiência religiosa e social magnificamente articulada e que os envolvia”. Mais ainda: creio que tanto o ideal de “grecidade”, em vista do qual os latinos forjarão o conceito de *classicus* (Aulo Gélío, *Noites Áticas*, XIX, 8), quanto o fascínio do Oriente são parte da ficção que os textos criam e em que os comentadores geralmente acreditam sem esforço de distanciamento. Ora, esse encanto do Oriente é uma das formas que assume a curiosidade grega com relação ao diferente, ao bárbaro, ao exótico e, entendida nesses termos, é tão antiga quanto a *Odisséia*, está firmemente documentada em Heródoto<sup>13</sup>, nos trágicos e nesse pensador clássico por excelência que é Platão<sup>14</sup>. No campo da experiência religiosa, a tendência é bem registrada na crença generalizada de que o pitagorismo, o dionisismo e o orfismo são devedores de sabedorias bárbaras (Heródoto, II, 81). Em vista desses fatos, parece mais sensato admitir, ainda com P. Brown (1984, p. 32), que “a melhor maneira de abordar as modificações sobrevindas no fim da antiguidade consiste em ver nelas uma redistribuição e uma nova orquestração de componentes já presentes há séculos no mundo mediterrânico”. Assim, torna-se desnecessário opor brutalmente elementos gregos a elementos orientais, no domínio religioso, ao mesmo tempo em que não se perde a noção do novo, da busca de soluções originais, na própria lide com a tradição, em vista dos problemas levantados por circunstâncias historicamente novas — o que a retórica da decadência nega sumariamente.

Festugière (1944, p. 19) logra atinar bem que a moda oriental está em relação direta com a questão da autoridade. Trata-se, em última análise, de um critério de distanciamento, desdobrado em três níveis: distanciamento no espaço, distanciamento no tempo e o que particularmente eu chamaria de distanciamento com relação à origem (o que Festugière entende como o caráter de revelação da mensagem). Não se trata, evidentemente, de mero modismo, mas de requisitos de autoridade que valem também para a esfera do culto do clássico (isto é, do ático, do *arkhaiótaton*): na literatura e nas artes supõe-se esse mesmo critério de distanciamento que termina por elaborar uma visão idealizada e distante de uma Atenas clássica que é sinônimo de bom gosto, de educação, de discernimento. Está em questão assim uma forma de relação com o passado e não o desmoronamento de uma tradição e sua substituição por algo totalmente diferente. Quando se atribuem a diversas revelações, cujos textos, em grande parte, datam da era dos Antoninos, origens remotas, o problema a que os autores buscam responder é o da relação com uma tradição cuja autoridade é imperioso justificar: daí a recorrência a antigos sábios hindus, judeus, egípcios, caldeus, persas, partos etc. Diógenes Laércio (*Vida dos filósofos*, próêmio I, 1) registra mesmo uma tradição segundo a qual “a filosofia começou pelos bárbaros: houve com efeito os magos entre os persas, os caldeus entre os babilônios ou assírios, os gimnosofistas na Índia, os druidas entre os celtas e os gálatas”, ponto de vista semelhante ao defendido pelos apologistas cristãos,

como Taciano (*Discurso contra os gregos* 1) e São Justino<sup>15</sup>. Em todos os casos, entrelaçam-se distâncias espacial e temporal e, em última análise, é esta que garante a primeira. Com exceção da Índia, todas as demais regiões citadas por Diógenes Laércio estão em contato com a Grécia e com o Império romano desde há muito tempo e mesmo são total ou parcialmente helenizadas. O mesmo se poderia dizer com relação ao Egito em que, além do hermetismo, se localiza a origem do pan-mediterrânico culto de Ísis: em que medida essa região, sede do modelo de cidade helenística por excelência, Alexandria — onde se levava às últimas conseqüências o cuidado e o culto da tradição clássica em instituições como a Biblioteca e o Museu — poderia ser considerada remota para o imaginário helenístico senão enquanto o local de origem idealizado de uma antiga sabedoria, isto é, de uma tradição, como Atenas também o é com relação ao clássico? A par do fato relativo às origens históricas comprovadas de certas concepções e práticas religiosas, creio que se deve preferentemente realçar os dados do imaginário, pois são os que realmente contam da perspectiva da época. Quanto a isso, o que se constata é justamente a necessidade de justificar a autoridade de uma tradição pelo distanciamento.

No nível interno da leitura de revelação, o distanciamento com relação à origem da mensagem está também em relação direta com o grau de autoridade de que desfruta. Cabe, desse modo, atentar no mecanismo interno da produção dos textos: não se trata de uma sabedoria humana, mas de uma sabedoria de procedência superior — ou melhor, exterior — revelada a esses privilegiados que servem de ponte entre outras esferas da realidade e o mundo dos homens. A transmissão pode dar-se através de um número codificado de procedimentos que conformam verdadeiros *tópoi* literários: a revelação em sonhos, através de êxtase, do diálogo com deuses, mortos ou *daímones*, ou da interpretação de sinais do céu<sup>16</sup>. Em qualquer dos casos, em maior ou menor grau, trata-se de uma sabedoria ditada, registrada num livro pelo profeta ou adivinho. Com relação ao adivinho da Grécia arcaica e clássica, portanto, o adivinho (*mántis*, *prophètes*) helenístico apresentaria a novidade de ser pintado sobretudo como escritor, ainda que houvesse os precedentes da literatura atribuída a Orfeu e a Museu (Guthrie, 1935; Moulinier, 1955). Seja como for, a inscrição é necessária em vista da ficção do distanciamento, pois é através dela que se pode conservar arcaicas revelações. Mais ainda, a inscrição permite a elaboração de *tópoi* de distanciamento relativos ao próprio texto — isto é, o próprio texto revelado e não o áugure que o compôs passa a ser a garantia de sua autoridade, o próprio texto profere o seu oráculo que não mais se dá como *hieròs lógos* mas, com mais propriedade, como *hieròn grámma* (ou *hieroglyphos*). Pode-se entender como o Egito se tomará com facilidade o local ideal de recepção de tais escrituras sagradas, pois desde Heródoto se registra o fascínio dos gregos pela importância da sabedoria inscrita em textos naquele país desde eras muito remotas; na esfera do cristianismo, a autoridade do texto, tomada da esfera do judaísmo, é que também justificará os argumentos de prevalência da sabedoria bárbara com relação à grega, como nas provas de antiguidade de Moisés com relação a Homero aventadas pelos apolois-

tas. É essa mesma autoridade do *grámma* que se desvela nas ficções, provavelmente elaboradas nos primeiros séculos de nossa era, relativas a descobertas de antigas inscrições ou livros (Festugière, 1944, p. 319-24) ou ainda nas tradições epistolares, envolvendo velhas cartas de um pai para o filho, de um sábio para um rei etc. (Festugière, 1944, p. 324-47). Todas as ficções relativas à transmissão dos textos e a sua recepção em lugares exóticos visam a garantir a autoridade da mensagem veiculada<sup>17</sup> (Festugière, 1944, p. 211-2). Trata-se de formas de lidar com a tradição que, de resto, não são estranhas ao imaginário helenístico, no contexto de uma cultura internacional baseada na circulação de textos escritos.

Essa importância do texto é fundamental no campo das artes divinatórias e proféticas. Os exemplos de adivinhos que as fontes do período arcaico e clássico fornecem acusam formas de revelação quase que espontâneas, baseadas numa perícia de leitura de signos naturais outorgada pelos próprios deuses. De fato, as fontes não se preocupam em informar como esses conhecimentos são transmitidos ao áugure ou deixam entender que se trata de uma potência infusa. Seria mesmo absurdo imaginar uma figura legendária como Tirésias consultando livros sobre sua arte. As vagas referências contra essa tendência geral ficam por conta do orfismo, com base no texto já citado de Platão e numa discutida passagem de Eurípides (*Alceste*, 965 seq.). Ora, no mundo helenizado — e sobretudo a partir do primeiro século de nossa era — os textos assumirão papel de destaque. De um lado, temos o vasto material documental em que se inclui a literatura hermética, os oráculos caldeus e sibílicos, a par dos tratados de astrologia. Por outro lado — e esse é o testemunho decisivo — a idéia de uma formação textual aliada à prática. Clemente de Alexandria (*Tapeçarias* VI, 4, 35, 3-37, 3; Festugière, 1944, p. 75-6) refere a tradição segundo a qual toda sabedoria egípcia estava inscrita em livros e, em especial, que cabia aos profetas saber de cor os dez livros hieráticos sobre a lei, os deuses e toda formação do clero, bem como os trinta e seis livros atribuídos a Hermes, que continham o conjunto de toda filosofia daquele povo. Isso concorda com a tradição que faz do deus Toth-Hermes escriba dos deuses o próprio inventor da escrita e, por conseqüência, de todas as artes e ciências que dependem dela: magia, medicina, astrologia, teosofia, alquimia (Festugière, 1944, p. 67-8). É a condição de *hypomnematographos* — isto é, do que grava a memória, ou melhor, os registros da memória — que poderia ter determinado a atribuição ao velho deus-profeta de um dos mais importantes conjuntos de textos religiosos do helenismo. Interessa-me aqui apenas destacar que fazem parte desse *corpus* tratados de adivinhação e que não apenas no âmbito da literatura hermética eles existem. Festugière cita sugestivo exemplo retirado de um desses textos, nomeadamente de um *selenodrómion* (presságios para cada dia do mês lunar), em que o autor se declara devedor de outros textos, uma sorte de erudito, portanto, como os que se ocupavam da tradição clássica em bibliotecas como as de Alexandria e de Pérgamo:

Compusemos este *selenodrómion* unindo dois opúsculos: um deve-se à mão do *hierogrammata* Melâmpus, endereçado a Nequepso, rei do Egito; o outro foi en-

contrado em Heliópolis do Egito, no templo, no santo dos santos, gravado em hieróglifos sob o rei Psamético [...]. E nós, tendo lido esses dois livros, os coordenamos em um só (*eis hèn synetáxamen*) [...]. [Festugière, 1944, p. 207 e 230]

Assim se une a atividade do compilador à garantia que o distanciamento temporal, espacial e de origem da revelação garante a suas fontes<sup>18</sup>. Desejo insistir em que todo esse processo depende da escrita — ou de uma escrita sobre escritos, do domínio de uma cultura literária, no sentido próprio do termo, cuja inscrição se deu em língua grega e cuja recepção se dava também em língua grega (Festugière [1944] observa como é infrutífero o trabalho de tentar localizar os pretensos originais egípcios para o caso da literatura hermética, admitindo que recursos como o citado devem ser entendidos propriamente como *tópoi* literários). É essa *koiné* lingüística helenística que possibilita a *koiné* de experiência religiosa: imagine-se a dificuldade de circulação dos textos, necessária para a difusão de práticas de adivinhação de diferentes procedências no amplo espaço geográfico e etnográfico do Mediterrâneo, se o leitor tivesse de lidar com línguas e com sistemas de escrita como o egípcio, o caldeu, o sírio, o judaico etc. A transformação do grego na *koiné* do mundo mediterrânico é que permitiu o aparecimento de uma tradição literária religiosa supra-nacional: basta lembrar que a tradução dos *Setenta* é que determina o conhecimento do *Antigo Testamento* fora dos limites do judaísmo; essa mesma tradução é que é compulsada pelos escritores cristãos, incluindo os evangelistas, e também, em geral, pelos autores da chamada literatura judaico-helenística, e não os originais hebraicos. Nesse contexto, para usar uma comparação esclarecedora, resguardadas as distâncias, o *expert* nas artes divinatórias nos primeiros séculos depois de Cristo está mais próximo do ocultista medieval — ou do Dr. Fausto, de Goethe, como sugere Festugière — que dos Tirésias e outros adivinhos da tragédia ática.

Mas o profeta ou adivinho não deve ser apenas um profundo conhecedor da literatura revelada. A mera erudição não lhe outorga poderes. A ela deve associar-se uma prática de vida santa: “o poder divino era sobretudo representado sobre a terra por um número limitado de agentes humanos excepcionais, que receberam o poder de comandar sua ação entre os homens” (Brown, 1984, p. 39, 41 seq.). Abundam nos quatro primeiros séculos de nossa era retratos desse tipo de homem santo (*hieròs anér, hieròs ánthropos, antropodáimon*), na linha dos de Apolônio de Tiana, de Cipriano e inúmeros outros. Em geral, são apresentados como figuras “deselegantes, mas majestosas e calmas” (Damascio, *Vida de Isidoro*, apud Brown, 1984, p. 42). Luciano (*Philopseúdes*, 34) descreve um desses santos, justamente um *hierogrammateús* de Mênfis: admirável conhecedor da sabedoria e de toda cultura egípcia, que havia vivido vinte e três anos nos *ádyta* subterrâneos, aprendendo de Ísis os segredos da magia, santo homem (*hieròs anér, hieròs ánthropos*), de cabeça raspada, vestido com uma túnica de linho, inteligente, falando um grego não puro, alto, recurvado, de lábios grossos, pernas finas, capaz de realizar prodígios. Outros exemplos garantem que Luciano expõe o retrato exterior do homem santo como deveria ser corrente para o imaginário da época. Outras fontes referem-se a aspectos internos de seu *modus vivendi*: evitam contato com os

homens, buscando o deserto; renunciam às atividades profanas e ao trabalho lucrativo, dedicando-se à contemplação; impõem-se um regime alimentar frugal, incluindo regras complicadas quanto ao que comer e beber em cada situação; purificam-se com frequência; dormem em leitos toscos; exercitam-se no controle dos desejos; dedicam-se ao estudo e à atividade literária<sup>19</sup>. Esse gênero de vida pura, em que Porfírio vê algo de secreto e antigo, conduz à ciência e proporciona uma existência saudável. O dom da adivinhação e da profecia liga-se também a esse gênero de vida, em certa medida é consequência dele: Plutarco (*De defectu orac.* 21, apud Festugière, 1944, p. 45) registra o exemplo de um certo bárbaro que levava vida eremítica às margens do mar Eritreu, sem doenças, alimentando-se apenas uma vez por mês do fruto amargo de uma planta medicinal — e uma vez por ano proferindo vaticínios. A palavra profética é a prova cabal — ou mesmo, em alguns casos, o objetivo (Festugière, 1944, p. 36) — da vida santa: “na medida em que fores puro, eu te darei a ciência do futuro”, declara a filosofia pitagórica a Apolônio de Tiana (Filostrato, *Vida de Apolônio de Tiana* VI, 11). Tem-se em vista, como ideal supremo, um tal grau de intimidade com o divino que dispense mesmo a crise do êxtase, como declara o mesmo Apolônio, garantindo que, graças ao próprio regime alimentar, os sábios percebem com mais acuidade e podem prever menos rapidamente que os deuses, mas mais rapidamente que os outros homens, acrescentando que “os deuses vêem o que acontecerá, os homens o que aconteceu, os sábios o que está a ponto de acontecer” (Filostrato, *Vida de Apolônio* VII, 7; Caster, 1937, p. 226 seq.).

Em termos práticos, o realce da figura do homem santo tem como resultado uma paulatina substituição da precedência que se reconhece nos lugares santos, processo já detectado sob os Antoninos mas que se completará apenas na chamada antiguidade tardia (Brown, 1984, p. 58-9, 43-5). O oráculo clássico típico é sobretudo ligado a um local sagrado — um templo, uma fonte, uma gruta etc. O indivíduo através do qual ele é proferido perde-se no campo da indeterminação, reconhece-se apenas sob nomes genéricos como os de Pitonisa (*Phythia*), Sibila ou simplesmente profeta. Os nomes próprios designam tão-somente figuras envolvidas, já em épocas remotas, para os próprios gregos, numa atmosfera mito-poética, como Tirésias, Orfeu e Museu. É nos séculos iniciais de nossa era que começam a surgir personagens historicamente identificáveis em que se reconhece a capacidade oracular, como o já referido Apolônio, Alexandre de Abonotico, Peregrino Proteu, João (autor do *Apocalipse* canônico), Hermas (autor do *Pastor*) etc. Deve-se ressaltar que esse movimento coincide com uma diminuição paulatina da importância dos santuários oraculares, que quase praticamente se restringem aos processos de cura (Caster, 1937, p. 225-6; Burckhardt, 1982, p. 226 seq.). Acredito que a ênfase no indivíduo, no *hieròs ánthropos*, se deva menos a uma decadência da religião pagã que à tendência geral para o ecumenismo — o homem santo tem uma função equiparável à dos textos sagrados que circulam por todo Mediterrâneo. Ele é apresentado muito comumente como peregrino, no estilo dos apóstolos cristãos — sua autoridade não depende assim de um local de culto, mas de uma relação pessoal com a

divindade. Ainda que, em alguns casos, se ligue a um santuário, como faz Alexandre de Abonotico, é forçoso admitir que a personalidade do profeta cresce em termos de importância: Luciano não apresenta Alexandre como um simples servo do deus Glicon ou como mero instrumento de suas profecias, como acontecia com a Pitonisa da Delfos, por exemplo; ele tem todas as características do homem santo ou do homem divino (*anthropodaimon*) e, como tal, age como verdadeiro intercessor dos consulentes junto da divindade (Caster, 1938, p. 41-2). Considera-se o místico, em geral um autêntico cidadão do mundo que faz do mundo a sua cidade, conforme a expressão de Filon (*De special. leg.* II, 3, 44-45, apud Festugière, 1944, p. 316). Atuando no seio de uma comunidade, embora separado dela parcialmente, em virtude de suas relações com o divino, o homem santo torna-se um elo visível, tangível, próximo, concreto entre o mundo humano e o sobrenatural. Transportando em si esse caráter divino, que se reconhecia antes principalmente em certos locais consagrados, o santo reforça o caráter supra-regional, supra-nacional e supra-étnico da religião helenística.

A declaração de Filon tem ainda um outro significado — e talvez mais literal: os místicos são cidadãos do mundo na medida em que penetram os segredos da terra, do mar, do ar e do céu, bem como suas leis físicas; acompanham em suas revoluções, com o pensamento, a lua, o sol, o coro dos outros planetas e dos astros fixos: “atados embaixo ao solo por seus corpos, mas dando asas a suas almas, caminhando sobre o éter, contemplam as potências que aí se encontram”. O iluminado é assim um profundo conhecedor da natureza — desse mundo do qual faz sua cidade. Grande parte dos dons divinatórios é posta na dependência justamente dessa contemplação do mundo, a partir da difusão das doutrinas de Bolos (de Mendes, no Egito), segundo as quais o cosmo constitui um verdadeiro organismo em que os diversos elementos agem e reagem conforme leis de simpatia e antipatia<sup>20</sup>. Esse Bolos parece ter vivido e escrito seus tratados — se é que o fez realmente — por volta do século segundo a.C. e desde o século seguinte já é citado como uma autoridade comparável, em categoria, a Aristóteles e Teofrasto (Dodds, 1983, p. 231). Não há dúvida de que, nos dois primeiros séculos de nossa era, a teoria da simpatia universal se encontra consideravelmente difundida, fornecendo fundamentos “científicos” para a alquimia, a astrologia, a magia e certas formas de medicina: havendo relação simpática entre os elementos, os astros e os órgãos do corpo humano (o homem é um *mikrokósmos* que espelha o *makrokósmos*), agindo-se sobre um os componentes da cadeia pode-se obter reação no correlato. Esses princípios são válidos também para as técnicas de previsão, sobretudo, naturalmente, no que tange à astrologia. Conforme a fórmula dos *Iatromathematiká* de Hermes Trismegisto, “fora da simpatia cósmica nada sobrevém aos homens” (*choris gàr tês kosmikês sympatheias tois anthrópous oudèn epiginetai* [apud Festugière, 1944, p. 131]). Assim, a competência divinatória depende de um conhecimento “científico” adquirido e não somente da revelação divina — ou depende dela em segundo plano, uma vez que esse conhecimento oculto das forças que regem o mundo é tido como geralmente revelado por um deus e inscrito por um vidente num texto, como se observou acima. O vidente,

na qualidade de detentor de um conhecimento universal, sabe, antes de tudo, duas coisas: o entrelaçamento misterioso que liga as coisas aos astros do céu e aos espíritos que neles habitam; e como entrar em contato com as potências sobrenaturais (Festugière, 1944, p. 37). Se de um lado, pois, trata-se de um conhecimento místico, de outro lado trata-se também de um conhecimento científico, expresso em linguagem para científica, o que determinou que acabasse sendo aceito por largas faixas das camadas cultas. Isso explica, em parte, o interesse geral dos médicos pelas formas de revelação, incluindo os diagnósticos e receituários prescritos aos doentes nos santuários de cura, sobretudo nos dedicados a Asclépios. Mesmo um espírito acostumado à metodologia científica como o de Galeno admite o caráter divino de certos sonhos e não tem dúvidas em ministrar aos doentes os tratamentos aconselhados neles (Caster, 1937, p. 312-3). A crença geral de estóicos, platônicos e pitagóricos na providência e nos oráculos foi bem estudada por Caster (1937). Apuleio considera mesmo medicina, magia, adivinhação e filosofia como um todo (Caster, 1938, p. 13-4), o que pode ser exemplificado bem na figura de Alexandre, o qual, conforme o testemunho de Luciano, foi iniciado na sabedoria pitagórica por um certo médico que havia sido, por seu turno, discípulo de Apolônio de Tiana (Luciano, *Alexandre*, 5).

Detenhamo-nos mais um pouco nessa relação entre revelação e pensamento científico, cujas implicações continuarão a ser vivamente debatidas até o fim da Idade Média. Certamente seria incorreto afirmar, como faz Nilsson, que “a antiguidade não podia distinguir entre poderes naturais e poderes ocultos” (apud Dodds, 1983, p. 244). Sabe-se que Galeno, por exemplo, mesmo admitindo o caráter profético de alguns sonhos, defende que outros têm origem puramente orgânica. Além disso, a noção de lei natural parece bem aceita desde os antigos filósofos, sobretudo desde Aristóteles. O mesmo Galeno não admite que a divindade possa contrariar arbitrariamente a lei natural, perturbando a ordem do mundo estabelecida por ela própria (apud Caster, 1937, p. 312-3). O que se constata porém é que, na prática, a esfera do natural se apresenta mesclada com a do sobrenatural. Assim, pode-se dar que o conteúdo de uma revelação se aproxime ou mesmo coincida com postulados científicos, como a doutrina da simpatia universal, que se acerca consideravelmente da doutrina estóica do *pneûma* (Dodds, 1983, p. 231). O mais prudente é não proceder a cortes brutais: considerar a teoria de Bolos e outras semelhantes como pseudo-ciência, como faz Festugière, só tem sentido para o imaginário moderno das camadas escolarizadas. Dodds (1983, p. 229) fala, com mais propriedade, em literatura semicientífica e eu preferiria tratar esse tipo de produção como paracientífica, distinguindo-a da noção corrente de ciência *stricto sensu*, mas admitindo que é ciência *lato sensu*. Não apenas às necessidades impostas por nossa noção de ciência procuro responder, mas tenho em vista que esse conhecimento paracientífico é discutido e mesmo algumas vezes rechaçado como absurdo na própria antiguidade, bastando lembrar o exemplo de Luciano.

Há ainda um outro aspecto — e sem dúvida mais importante e perturbador: ocorre que certos conhecimentos, entendidos como científicos, são muitas vezes atribuídos a revelações divinas, como é corrente admitir, na própria antiguidade, com relação ao

pitagorismo, ou como acontece com a astrologia, botânica, alquimia, medicina e outros ramos do conhecimento hermético (Festugière, 1944, p. 59). Esse gênero de oráculo que revela uma doutrina de religião, de moral e de ciência é bastante difundido, convivendo com o oráculo clássico típico em que o deus revela algo sobre o futuro do consulente. Na era dos Antoninos, o santuário de Apolo em Claros é famoso por seus oráculos teológicos, comentados por um clero erudito (Caster, 1938, p. 51). Talvez essa mesma distinção seja a base dos critérios de discernimento, constantemente expostos em textos do cristianismo primitivo, entre os verdadeiros e os falsos profetas: os primeiros não revelam o futuro dos consulentes, mas tratam dos mistérios divinos (Hermas, *Pastor*, Mand. XI, 3). Festugière (1944, p. 63) distingue dois tipos de oráculo doutrinário: uma revelação concernente às coisas espirituais, constituída de doutrinas sobre Deus ou a alma, logo, uma revelação religiosa em sentido estrito; uma revelação relativa a uma ciência, como a filosofia, a astrologia, a alquimia etc. Essa divisão é puramente formal, tendo utilidade enquanto método de abordagem do fenômeno em estudo. Na verdade, revelação espiritual e científica não se separam, pois os fundamentos de uma teoria a respeito de Deus, da alma e das ciências acabam sendo inseparáveis, justificando-se mutuamente. O próprio Festugière (1944, p. 89 seq.) demonstra-o bem, sobretudo ao estudar a astrologia hermética, em que se combinam uma doutrina filosófica (a da unidade do *kósmos* e da *sympátheia* entre suas partes), uma mitologia (relativa ao caráter dos astros) e métodos científicos. De fato, a arte de determinar horóscopos utiliza largamente uma metodologia tomada da matemática, da geometria e da aritmética. Assim, o que me parece determinar diferenças entre a “ciência clássica” e o uso de conhecimentos científicos no contexto que aqui interessa é a finalidade a que os mesmos se subordinam.

A astrologia — e todas as formas de adivinhação — tem uma finalidade eminentemente pragmática: ela se opõe à *tékhne theoretiké* (baseada na contemplação) e à *tékhne praktiké* (voltada para a ação) enquanto *tékhne apotelesmatiké*, isto é, arte do cumprimento de algo, arte dos efeitos, em especial das influências dos astros sobre os homens. Essa apotelesmática poderia ainda ser dividida em duas formas principais de previsão: as de ordem geral, que interessam a conjuntos sociais amplos; as de ordem pessoal, que dizem respeito ao futuro de indivíduos, as quais podem abranger toda a vida do consulente ou apenas determinadas fases dela. O caráter apotelesmático da astrologia é bem exemplificado pela omissão, observada por Festugière com relação ao *Liber Hermeticus* (Festugière, 1944, p. 122), de preocupações com o que acontece após a morte. As preocupações escatológicas parecem mais apropriadas para a revelação doutrinária, como presente no orfismo e no cristianismo. Talvez por isso já a *Septuaginta* havia tido o cuidado de distinguir o *prophètes* do *mántis*, utilizando apenas o primeiro termo para designar os profetas de Israel (correspondente ao hebraico *nabi*) e reservando o segundo para os falsos profetas e adivinhos (Ballarini, 1978, p. 11; Friedrich, 1942, s.v.). A literatura cristã marginaliza igualmente o termo *mántis* que, nesse contexto, tenderá a especializar-se no sentido de adivinho, por oposição ao profeta<sup>21</sup>.

Nesses casos, recusa-se ao áugure o domínio justamente de um conhecimento apotelemático em benefício de uma inspiração de finalidade mais ampla: o profeta é um portavoz inspirado da divindade que, eventualmente, pode também fazer previsões; já o adivinho é um especialista nesse último gênero de revelação, como declara Hermas (*Pastor*, Mand. XI), assimilando o pseudo-profeta ao *mántis* que responde aos consulentes sobre o que está a ponto de acontecer-lhes.

Como se vê, existe um debate em curso, no segundo século, a propósito da natureza e da finalidade da arte divinatória. O certo, todavia, é que não se duvida em geral que a adivinhação se dê e que seja possível prever o futuro: o próprio Hermas admite que o pseudo-profeta “também algumas palavras verdadeiras fala”, atribuindo essa eficácia relativa à ação dos demônios. A importância social dos adivinhos pode ser comprovada pelo fato de astrólogos e filósofos terem sido banidos de Roma em 73, por Vespasiano, e em 89, por Domiciano (Cook, 1954, p. 9). Só uma prática socialmente muito difundida e acreditada, que pudesse representar algum perigo para a estabilidade do Império, seria tratada desse modo. Ressalte-se ainda que os astrólogos são nomeados, nos editos referidos, como um grupo de especialistas socialmente definido, ao lado dos filósofos<sup>22</sup>. Os cuidados com que um texto como a *Didakhé* (X, 7; XI, 7-12; XIII) trata o fenômeno da profecia no seio da comunidade cristã primitiva, instruindo sobre os modos de distinguir os profetas verdadeiros dos falsos, confirma o quanto era ele comum e como era inerente a praticamente todas as formas de experiência religiosa (Bueno, 1979, p. 56 seq.). Deve-se observar que, apesar de todos esses cuidados, diversas formas de obtenção de oráculos continuaram a ser utilizadas no seio da própria comunidade cristã: Santo Espiridão, bispo em Chipre, invoca sua filha Irene depois de morta, a fim de que lhe revele onde havia escondido um tesouro que era preciso devolver ao dono — isto em pleno século quarto (Burckhardt, 1982, p. 234).

Seria impossível tratar aqui dos diferentes recursos utilizados pelos áugures para obter a revelação. Festugière (1944, p. 289) registra exemplos de licnomancia (uso de lâmpada no ritual divinatório), lecanomancia (bacia) (id., p. 348), catoptromancia (espelho) (id., p. 348), fotomancia (luz) (id., p. 349), higromancia (ovo) (id., p. 349), higromancia (água) (id., p. 339) etc. A essas modalidades somavam-se todo tipo de visões, incubações, sonhos, invocações de mortos, demônios ou anjos, a par de oráculos autófonos, quando a própria imagem do deus respondia ao consulente, como a de Glicon em Abonotico (Luciano, *Alexandre*, 26), que Caster (1938, p. 46-9) considera não ser de tradição grega, mas cuja difusão no meio grego é atestada a partir da época helenística. Em termos gerais, esses recursos dividem-se entre adivinhação teúrgica, quando o próprio deus se mostra ao vidente em êxtase, em sonho ou em estado de vigília (Festugière, 1944, p. 283; Dodds, 1983, p. 266); adivinhação mágica, quando o deus revela sua presença indiretamente através de objetos ou de um médium; e adivinhação goética, quando o deus faz conhecer seu pensamento animando um objeto (Festugière, 1944, p. 283). Essa riqueza de procedimentos atesta a existência de diferentes “escolas” e o conseqüente debate, ainda que subjacente, entre as mesmas, embora seja difícil estabelecer linhas bem determinadas. Festugière (1944, p. 288) acredita identifi-

car traços de uma querela entre uma escola judaizante e uma escola hermética, a propósito da prioridade do livro de Toth com relação ao de Moisés. De qualquer modo, considero significativo que os cristãos fossem tratados como inimigos por Alexandre de Abonotico, no mesmo nível que os ateus e os epicúreos, quando se conhece a importância da profecia no cristianismo primitivo: não se poderia ver na referência aos cristãos um eco da polêmica despertada pela crítica aos por eles chamados de pseudo-profetas?<sup>23</sup>

Creio que esse aspecto polêmico deve ser devidamente ressaltado. No conjunto de uma época em que se trava amplo debate em diferentes esferas, também se experimentam e se discutem as variadas modalidades de práticas divinatórias em voga. As posições variam desde a recusa mais radical de qualquer tipo de revelação, inspiração e previsão até a mais completa credulidade. De um lado encontram-se escolas filosóficas, como as de epicúreos e cínicos, ou figuras isoladas de que Luciano seria o melhor exemplo (Caster, 1937). Do outro, toda uma rica gama de mentes religiosas, espalhadas pelas diversas camadas do corpo social: Luciano compraz-se em criticar figuras de alta extração e, em vista disso, cultas, que entretanto se entregam a todo tipo de credices<sup>24</sup>. Sabe-se como entre pitagóricos, acadêmicos e sobretudo entre os estoicos a crença na providência e nos oráculos era difundida. Ainda nos círculos dos crentes discutem-se critérios de verdade capazes de separar formas de revelação verdadeiras de falsas, ou fenômenos naturais de sobrenaturais. Reconhecem-se diferenças e especialidades: os oráculos medicinais concentravam-se sobretudo nos santuários dedicados a Asclépios; Apolo Clarios era famoso pelos oráculos teológicos; o oráculo de Malos era tido por muitos como o mais infalível (Pausânias I, 34, 3; Luciano, *Philopseúdes*, 38). Aos santuários opõe-se a atividade de profetas e adivinhos autônomos que percorrem toda extensão do Império na categoria de iluminados. Os autores cristãos defendem que os oráculos emudeceram desde o nascimento de Cristo, afirmativa que não corresponde à realidade<sup>25</sup>, mas que atesta bem o ambiente polêmico em que se debatem diversos tipos de revelação, nesse caso opondo especificamente os profetas da nova fé às palavras emanadas dos locais de culto tradicionais. Ao contrário do vate que, no santuário, recebe os devotos, o profeta cristão vive no seio das diversas comunidades, às quais, conforme a *Didakhé* (XIII, 1), compete seu sustento. Ainda diferentemente do vidente tradicional, conforme a distinção defendida por Hermas (*Pastor*, Mand. XI, 5, 8), o verdadeiro profeta não responde ao ser interrogado, mas fala quando o move o próprio Deus; já o pseudo-profeta recebe dinheiro por suas profecias e, quando não recebe, não profetiza. Esse tipo de crítica não é apanágio dos autores cristãos: Luciano descreve Alexandre como um falso profeta fraudulento, que administra um verdadeiro negócio milionário em Abonotico, com a assistência de um corpo de funcionários que vai dos intérpretes aos propagandistas da fama de Glicon por todo Império. Não é certo que Alexandre tenha sido o falsário que Luciano faz supor — como a crítica dos cristãos contra os oráculos pagãos, a de Luciano não é menos isenta — mas é evidente que o novo santuário de Abonotico gozou de considerável fama, o que atestam as representações do deus em alguns exemplares de moedas dos séculos II e III<sup>26</sup> e na curiosa estatueta de bronze do Museu de Boston<sup>27</sup>. Já a literatura hermética desvenda o mundo

dos áugures eruditos — entre astrólogos, videntes, teurgos etc. — cujo conhecimento se transmite, na qualidade de ciência adquirida, a aprendizes que convivem com os mestres (Festugière, 1944, p. 349, 352-3). Há portanto um nível de variação considerável, tanto no que se refere ao tipo de predições, quanto de profetas e de recebedores. Os espíritos religiosos, contudo, admitem a veracidade dos processos mânticos: o que se discute é a autoridade da mensagem e de quem a transmite, como fazem os cristãos, não negando sumariamente os modos de adivinhação pagãos, mas defendendo que são fruto da ação de demônios que provocam êxtases, habitam estátuas de deuses e prevêm precariamente o futuro. Atitudes como a de Luciano — ou como em geral se afirma ser a de epicúreos e cínicos — podem ser consideradas as de uma minoria. O fato, porém, é que a polêmica existe, no universo interno das diferentes modalidades de pensamento e de prática religiosa e nos embates destas com os defensores de posições agnósticas.

Como interpretar esse fenômeno vigoroso que cobre os primeiros séculos de nossa era e de cujos movimentos serão gerados alguns dos elementos essenciais do imaginário ocidental? Seria necessário retomar o clichê da decadência? Creio que de modo algum. A crise do segundo século perpetua uma das tendências mais genuínas do espírito grego, enquanto faz debater correntes de diferentes procedências que, sem a intermediação da visão de mundo grega, dificilmente encontrariam ocasião para o debate e o diálogo. Seria absurdo, ainda, falar em decadência quando os documentos registram um amplo florescimento do pensamento religioso, tão amplo que suporta o debate e a *krisis* — algo semelhante ao ocorrido na idade clássica ateniense com relação à filosofia. De um modo ou de outro, contra ou a favor, às melhores inteligências de então preocupam as questões religiosas. Nesse âmbito, a revelação, através de escritos sagrados ou de homens santos, impõe-se como marca distintiva do século. Nela manifesta-se quão urgentemente se levanta a questão da autoridade. Mais ainda: a questão da autoridade em face da consciência da história. As diversas formas de revelação logram responder a duas necessidades: à da segurança que o passado garante e à do vislumbre do que o futuro reserva. Com a autoridade que a distância confere, a revelação rasga o véu da história. Sob a forma de conhecimento das leis da providência, de desvelamento da engrenagem que regula os movimentos cósmicos ou simplesmente de visão iluminada do futuro, a importância de todos os tipos de mensagem profética denuncia, no segundo século, um elevado grau de expectativa da história. Como afirma Luciano, no trecho escolhido como epígrafe para este trabalho, a necessidade da ciência do futuro impõe-se ao homem pelo domínio de dois tiranos: o medo e a esperança<sup>28</sup>. O primeiro o faz buscar a absoluta segurança da palavra revelada que a tradição ministra; a segunda o faz buscar, na revelação, a pré-ciência da história franqueada apenas aos sábios mas vivida intensamente pelo homem comum como expectativa.

## Notas

- 1- Utilizo a quarta edição da tradução espanhola, publicada em 1983.
- 2- Esse fenômeno parece-me bem estudado por Sally Humphreys em artigo em língua portuguesa, publicado no número 3 de *Clássica*.
- 3- Cf., entre outros, Jaeger, 1982; para Platão, Goldschmidt, 1970; e ainda Dodds, 1983, p. 195-219.
- 4- Cf. Tarn e Griffith, 1969; Jouguet, 1958; Grimal, 1972.
- 5- Utilizo o termo “helenismo” (e o adjetivo correspondente “helenístico”) para designar o período posterior a Alexandre Magno, no sentido tornado corrente desde a publicação, em 1836, da obra de J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*. Num sentido mais abrangente, contudo, aplico o termo também ao chamado “período romano” (o que os alemães tratam de *Kaiserzeit*), na esteira do já feito por A. Reyes (*Historia de la filosofía helenística*), que engloba sob essa denominação o espaço de tempo que vai da morte de Aristóteles ao fechamento da Academia por Justiniano. Do ponto de vista da história política, faz sentido distinguir entre um período helenístico e um período romano. Do ponto de vista da história cultural — da perspectiva da constituição de uma cultura comum bilingüe no Mediterrâneo — não se observa solução de continuidade entre as duas eras.
- 6- Como, por exemplo, o culto de Mitra, que parece restringir-se principalmente às partes ocidentais do Império (ver Gigon, 1970, p. 142; Burckhardt, 1982, p. 192 seq.; Gernet e Boulanger, 1960, p. 316).
- 7- Cf. Plutarco, *De defectu orac.*, 421a.
- 8- Cf. Momigliano, 1979, p. 21 e 87 seq.
- 9- Com relação aos cultos de Ísis, da Grande Mãe e de Mitra, ver Gigon, 1970, p. 133 seq.
- 10- Ver Martin e Metzger, 1977, p. 19-78.
- 11- Ver Burckhardt, 1982, p. 227 seq.; Caster, 1938, p. 36-8, 51-2.
- 12- Cf. também Brown, 1984.
- 13- Ver Hartog, 1980.
- 14- Sobre o interesse de Platão pelo Egito, cf. Joly, 1974.
- 15- Em *Apologia*, I, 44, p. 9-10, São Justino trata da dívida dos filósofos gregos com relação aos profetas judeus. Cf. Brandão, 1988, p. 106.
- 16- Cf. Festugière, 1944, p. 312 (para os sonhos), 313 seq. (êxtase), 316 seq. (diálogos), 324 (sinais). O *Apocalipse* de João incluiria os três últimos *tópoi*; também o *Pastor* de Hermas, bem como o *Poimandres* de Hermes Trimegisto participam dessa tradição.
- 17- Também se pode constatar essa intenção nos apócrifos neotestamentários, como no *Evangelho do Pseudo-Tomás*, prólogo.
- 18- Para outros exemplos, ver Festugière, 1944, p. 206-7.
- 19- Cf. Porfírio, *De abst.*, IV, 6-8 (apud Festugière, 1944, p. 28-30), citando Queremon, a propósito dos sacerdotes-profetas egípcios.
- 20- Festugière, 1944, p. 196-8, 217 seq. (sobre a aplicação desses princípios a alquimia), 139 seq. (à astrologia).
- 21- Cf. a mesma distinção entre *propheta* e *vates* na *Vulgata* latina.
- 22- Sobre a difusão da astrologia, ver Dodds, 1983, p. 229-30, e a bibliografia aí citada.
- 23- Luciano, *Alexandre*, 25 e 38; contra Caster, 1938, p. 62-3; também Labriole (1934, p. 108) refere o fato sem discuti-lo como seria desejável.
- 24- *Alexandre*, 30 seq., sobre o pro-Cônsul Mummius Rutilianus. *Philopseúdes*, sobre círculos cultos em geral.

25- Cf. Burckhardt, 1982, p. 228.

26- Publicadas por Caster, 1938.

27- Publicada por Allinson, 1926.

28- A explicação de Luciano é de origem epicurista. Observa contudo Caster (Caster, 1938, p. 16) que Epicuro criticava sobretudo o medo, enquanto Luciano, no *Alexandre*, investe principalmente contra a esperança, que poderia ser entendida como traço típico da religiosidade do século segundo.

## Referências Bibliográficas

ALLINSON, F. G. *Lucian Satirist and Artist*. Boston, 1926.

AULO GÉLIO. *Les nuits attiques*. Estabelecimento de texto e tradução de M. Mignon. Paris: Garnier, 1934.

BALLARINI, T. e BRESSAN, G. *O profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM CLEMENTINAM. A. Colunga e L. Turrado (ed.). Madrid: BAC, 1977.

BOULANGER, A. *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*. Paris: De Boccard, 1923.

BRANDÃO, J. L. Do mito à história sagrada: cristianismo e helenismo no segundo século. *Revista do Departamento de História*, Belo Horizonte, v. 7, 1988, p. 102-10.

BROWN, P. *Genèse de l'Antiquité tardive*. Paris: Gallimard, 1984.

BUENO, D. R. (org.). *Padres apologetas gregos*. Edição bilingüe. Madrid: BAC, 1979.

BULTMANN, R. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. Cleveland: World Pub., 1966.

BURCKHARDT, J. *Del paganismo al cristianismo*. México: FCE, 1982.

CASTER, M. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1937.

CASTER, M. *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*. Paris, 1938.

COOK, S. A. (org.) *The Cambridge Ancient History*. Vol. XI. *The Imperial Peace (a.D. 70-192)*. Cambridge: University Press, 1954.

DIDACHÉ. *La doctrina de los doce Apóstoles*. In: BUENO, op. cit., p. 27-98.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Tradução de J. Ortiz y Sanz. In: *Biógrafos griegos*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 1129-1382.

DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1983.

EURÍPIDES. *Alceste*. Estabelecimento de texto e tradução de A. Tovar. Barcelona: Alma Mater, 1955.

EVANGELIO DEL PSEUDO TOMÁS. In: OTERO, A. S. *Los evangelios apócrifos*. Edição crítica e bilingüe. Madrid: BAC, 1979, p. 282-306.

FESTUGIÈRE, P. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Gabalda, 1944.

FILOSTRATO. *Vidas de los sofistas*. Tradução J. M. Riaño. In: *Biógrafos griegos*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 1383-1456.

FILOSTRATO. *Das Leben des Apollonius von Tyana*. V. Mumprecht (org.). Zurich: Artemis, 1983.

FRIEDRICH, G. *Prophètes*. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1942. Vol. 6 s.v.

GERNET, L. e BOULANGER, A. *El genio griego en la religión*. México: UTEHA, 1960.

GIGON, O. *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Gredos, 1970.

GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

GRIMAL, P. (org.). *El helenismo y el auge de Roma*. Madrid: Siglo XXI, 1972.

GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. London: Methuen, 1935.

HAVELOCK, E. A. *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*. Paris: Maspero, 1981.

- HARTOG, F. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1980.
- HERMAS. *Pastor*. In: BUENO, op. cit., p. 877-1092.
- HERMES TRISMEGISTO. *Poimandres*. Edição bilíngüe. Barcelona: M. Moya y Montraveta, 1985.
- HERÓDOTO. *Historiae*. C. Hude (org.). Oxford: Clarendon Press, 1951.
- HOMERO. *The Iliad of Homer*. M. M. Willcock (org.). London: St. Martin's, 1984.
- JAEGER, W. *La teología de los primeros griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- JOLY, H. *Le renversement platonicien: logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin, 1974.
- JOUGUET, P. *El imperialismo macedonio y la helenización del Oriente*. México: UTEHA, 1958.
- JUSTINO, S. *Apologias*. In: BUENO, D. R., op. cit.
- LABRIOLE, P. de. *La reaction païenne*. Paris: L'Artisan Du Livre, 1950.
- LUCIANO. *Obras*. Estabelecimento de texto e tradução de J. Alsina. Barcelona: Alma Mater, 1966, Vol. II (para *Philopseúdes* e *Peregrino*).
- LUCIANO. *Alexander the false prophet*. A. M. Harmon (org.). London: W. Heinemann, 1925.
- MARTIN, R. e METZGER, H. *La religión griega*. Madrid: EDAF, 1977.
- MOMIGLIANO, A. *Sagesses barbares: les limites de l'hellénisation*. Paris: Maspero, 1979.
- MOULINIER, L. *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- NILSSON, M. P. *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba, 1961.
- NOVO TESTAMENTO (*He kainè diathéke*). London: Bible Society, 1975.
- PLATÃO. *Platonis Opera*. J. Burnet (ed.). Oxford: Clarendon, 1950.
- PLATÃO. *República*. Trad. por M. H. R. Pereira. Lisboa: C. Gulbenkian, 1980.
- SEPTUAGINTA. A. Rahlfs (ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, s/d.
- SÓFOCLES, *Oedipe roi*. In: *Théâtre de Sophocle*. Estabelecimento de texto e tradução de R. Pignarre. Paris, Garnier, 1947. Vol. I.
- TACIANO. *Discurso contra los griegos*. In: BUENO, op. cit.
- TARN, W. e GRIFFITH, G. T. *La civilización helenística*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- TEOFRASTO. *Caracteres*. Estabelecimento de texto e tradução de D. Malhadas e H. Sarian. São Paulo: EPU/FFLCH-USP, 1978.
- VEYNE, P. *Como se escribe la historia: ensayo de epistemología*. Madrid: Fragua, 1972.
- WIFSTRAND, A. *Die alte Kirche und die griechische Bildung*. Bern: Francke, 1967.
- BRANDÃO, J. L. La divination dans le monde hellénisé du second siècle. *Clássica*, São Paulo, 4: 103-121, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** Cet article a pour but l'analyse des rapports entre la divination et la pensée scientifique à l'époque des Antonins, en se demandant si l'évolution des institutions trouvait un écho dans le rôle et la fonction de la divination au deuxième siècle. Je souligne les points suivants: 1. l'antiquité des pratiques divinatoires en Grèce, ce qui rend faible la thèse d'une "invasion orientale" à l'époque hellénistique; 2. les rapports entre l'importance de textes écrits transmettant une sagesse très ancienne et le culte de la tradition à l'époque de la Seconde Sophistique; 3. les rapports de la divination avec les "hommes saints", doués de grande érudition et de vertues extraordinaires; 4. les rapports entre divination et science dans le contexte du débat religieux du deuxième siècle.

**MOTS CLÉS:** Grèce hellénistique, histoire des religions, religion et science, divination, astrologie, prophétie.

---

## Religião e artes divinatórias na Etrúria antiga

NORBERTO LUIZ GUARINELLO

Departamento de História

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Universidade de São Paulo

---

**RESUMO:** Na bibliografia contemporânea, o pensamento "racional e científico" greco-romano é freqüentemente contraposto à religiosidade e à superstição dos etruscos. O mundo destes seria governado por divindades terríveis e incontroláveis e a possibilidade de ação humana se restringiria à adivinhação de seus desejos, através dos sinais enviados pelos deuses, como o raio. Esta contraposição se baseia, em grande medida, em uma passagem célebre das *Questões Naturais* de Sêneca. Mas a interpretação desta passagem foi apressada e sua releitura nos permite repensar os dois termos dessa oposição e os próprios limites da "racionalidade" greco-romana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Adivinhação, Etrúria, Sêneca, racionalidade, religião antiga.

---

### As práticas divinatórias e a cidade-estado antiga

Prever o futuro, interpretar e decifrar o curso causal dos eventos, o desígnio dos fados... em quase todas as sociedades humanas encontramos esse desejo de adivinhar o porvir, de extrair das coisas presentes certas premonições, certos indícios. Búzios, cartas, horóscopos, artes divinatórias de diferentes tradições são, mesmo na sociedade industrial e racionalista de nossos dias, parte do cotidiano e das preocupações de amplas camadas populacionais, constituindo práticas sociais aceitas, embora não oficiais. Contudo, por seu caráter popular e, de certo modo, ilegítimo<sup>1</sup> as práticas divinatórias encontram-se relegadas ao estatuto de mera superstição, recusadas e banidas pela grande maioria das religiões oficiais<sup>2</sup> das grandes teologias que renunciam, assim, a uma influência e a uma forma de ação sobre o mundo que foi um dos elementos essenciais das religiões do Mediterrâneo antigo.

No mundo greco-romano, por exemplo, a adivinhação, plenamente integrada na religião do estado, era um canal privilegiado para se medir e equilibrar as relações entre sagrado e profano, para se conhecer o destino ou a vontade dos deuses, ora transformando elementos da natureza em sinais, ora em contato com a divindade (como no êxtase profético da pitonisa de Delfos). Mais que mera expressão de uma curiosidade

individual, a adivinhação era uma prática de Estado, um instrumento de ação e de resolução de conflitos entre cidades ou entre diferentes estratégias na condição política de seus assuntos internos. As práticas divinatórias, diversamente do que ocorre no mundo moderno, tinham uma função cívica<sup>3</sup>, integrando o sagrado na vida das cidades e influenciando na determinação dos atos políticos que regiam as relações entre os cidadãos e que possibilitavam sua ação comum. O uso que Temístocles fez do oráculo de Delfos para conduzir a guerra contra Xerxes — (Heródoto, 7, 140-5) e que possibilitou a vitória ateniense em Salamina — ou, com resultado oposto, a paralisia do exército de Nícias frente a Siracusa, após um eclipse (Tucídides, 23, 50)<sup>4</sup>, mostram com clareza a importância que tais práticas podiam assumir em momentos cruciais da vida das cidades.

Seu significado, contudo, não se restringia aos instantes de crise aguda. Para aos romanos, em particular, as artes premonitórias eram um dos eixos de sua vida política<sup>5</sup> modulando e cadenciando as atividades cívicas da *Vrbs*. O conhecimento da predisposição divina, através da leitura dos auspícios (interpretação do vôo dos pássaros), era uma das bases do calendário político romano, antecedendo a todos os momentos importantes da vida do Estado, *ut nihil belli domique [...] nisi auspiciato gereretur, concilia populi, exercitus uocati, summa rerum, ubi aues non admisissent, dirimerentur* (Tito Lívio, I, 36). Prodígios, eventos ocorridos *contra naturam*, podiam mesmo interromper a vida pública por longos períodos, prenunciando graves desastres e exigindo o cumprimento de determinados rituais de expiação<sup>6</sup>.

Desta forma, o recurso público e sistemático às práticas divinatórias foi um traço comum a muitas das culturas urbanas do Mediterrâneo antigo e seu estudo exige, do historiador contemporâneo, um distanciamento crítico com relação às nossas próprias concepções sobre o papel da adivinhação no pensamento religioso e na vida social. A consciência da importância, amplitude e especificidade das práticas premonitórias na antiguidade será, como veremos, fundamental para o estudo da adivinhação entre os etruscos, dada a posição central que esta assumia em sua religião.

## Religião etrusca e adivinhação

Dentre as culturas que floresceram no Mediterrâneo na segunda Idade do Ferro, a etrusca é uma das mais instigantes e menos conhecidas. Povo de origem incerta (autóctone, asiática ou ambas?), falando e escrevendo uma língua singular, os etruscos desenvolveram, a partir do século VIII a.C., um modo de vida que, a despeito das influências acolhidas da Grécia e do Oriente, manteve um caráter marcadamente original<sup>7</sup>. Como nos relatam diversos autores gregos e romanos, parte integrante desse “caráter” era uma preocupação constante com o sagrado e com o ritual, uma intensa religiosidade que gerou estranheza e admiração entre os povos vizinhos<sup>8</sup>. A despeito das dificuldades em se conhecer seu pensamento religioso, devido ao caráter escasso e tardio das fontes disponíveis<sup>9</sup>, algumas de suas características fundamentais são reiteradamente descritas

pela tradição textual greco-romana. A religião etrusca, ao contrário da helênica ou romana, derivava seus princípios de uma revelação original: um dia, conta uma lenda repetida por várias fontes, um anão chamado Tages surgira do sulco feito por um arado e ensinara aos etruscos as artes da civilização, a organização espacial dos deuses e do universo, o modo de se conhecer a vontade divina e de se obter seu favor com ritos apropriados<sup>10</sup>. Algumas fontes atribuem parte de tais ensinamentos a uma ninfa, divindade das águas doces, chamada Vegóia (Sérvio, *Ad Aen.*, 6, 72). Da revelação de Tages ou de Vegóia, os etruscos teriam extraído os rituais necessários à fundação de cidades e à delimitação dos campos, a arte de interpretar os raios e de ler os designios do sagrado no fígado de animais sacrificados, a forma dos infernos e o modo de se obter a vida após a morte. Esse conhecimento do sagrado e das regras rituais de sua relação com o profano compunham o que os autores latinos denominavam a “disciplina etrusca”, recolhida, ao menos tardiamente, em uma série de *libri: fatales* (Tito Lívio, 5, 14), *fulgurales, haruspicini, rituales* (Cícero, *De diu.*, 1, 72), *acheruntici* (Sérvio, *Ad Aen.*, 3, 398). Preocupação central de tais *libri* era a interpretação dos designios divinos, por meio de profecias<sup>11</sup>, do exame dos raios, hierarquizados segundo a região do céu e da terra que uniam ou da hepatoscopia — a leitura dos lóbulos do fígado.

A guarda dos livros, bem como o reconhecimento dos sinais divinos e sua interpretação estavam a cargo de sacerdotes específicos, especializados, donos de um saber do qual estava excluída a massa da população. *Netsvis* em etrusco, *haruspices* em latim, esses conhecedores do sagrado formavam, provavelmente, uma ordem à parte, como fazem supor a existência, em época romana, de uma *ordo LX haruspicum* (*C.I.L.*, XI, 3382) e alguns termos etruscos como *zilkh cekhaneri* (prov. equivalente a *curator sacris faciundis*) (Pallottino, 1965, p. 230). Sua atuação nos é conhecida, sobretudo, pelas freqüentes menções, em fontes latinas, ao seu auxílio na interpretação de *portenta* que afetavam o Estado romano. Conhecemos em detalhe uma dessas ocasiões, que nos é descrita por Cícero (no *De haruspicum responso*) e que, praticamente, resume o que sabemos sobre seu modo de agir: em 56 a.C., relata Cícero, ouviu-se um estranho rumor subterrâneo no *ager latiniensis*, acompanhado de um tremor de terra. Arúspices convocados da Etrúria relataram ao Senado que se tratava de ameaças provenientes de Júpiter, Saturno, da deusa Tellus e de todos os deuses celestes. A causa, segundo eles, era a negligência na execução dos jogos e a profanação de antigos segredos e de lugares sagrados. A interpretação do fenômeno prenunciava discórdias civis e era preciso evitar que:

[...] pela discórdia ou desentendimento entre os melhores se preparassem delitos ou perigos contra os senadores [...] Em caso contrário, todas as províncias se colocariam sob uma única autoridade, o exército seria derrotado e ocorreria a catástrofe final. É preciso evitar igualmente que a República seja vítima de maquinções clandestinas, que criminosos adquiram cargos públicos e, finalmente, que se tente alterar a forma de governo [*De har. responso*, 20].

Os procedimentos divinatórios ocupavam, portanto, uma posição crucial no pensamento religioso etrusco e seu estudo é uma das chaves fundamentais para se penetrar na sua visão de mundo, no seu modo de compreender a posição dos homens sobre a terra e sua relação com os deuses. No entanto, essa arte de adivinhar o futuro desenvolvida pelos etruscos nos é conhecida apenas através de fontes romanas tardias<sup>12</sup> e de alguns raros documentos arqueológicos<sup>13</sup>. A documentação textual, que se situa entre o final da República e o Baixo-Império, fornece-nos informações de qualidade variável sobre essas práticas, numa época em que a cultura etrusca já se “romanizara” profundamente e entrara em contato com as correntes de pensamento do mundo helenístico. Desta forma, mesmo quando dispomos de fontes que parecem basear-se em originais etruscos, os procedimentos divinatórios e as concepções sobre o universo que lhes eram subjacentes mostram profundas influências externas<sup>14</sup>, tornando difícil, e por vezes impossível, discernir um núcleo de concepções e práticas originais (Dumézil, 1974, p. 632).

Tais limitações de nossa documentação são, sem dúvida, mais evidentes nas fontes que se propõem a descrever a doutrina que fundamentava os processos de adivinhação. Tais fontes são, quase sempre, interpretações romanas de concepções etruscas mal-compreendidas. Mesmo naquelas fontes, contudo, que, como vimos, descrevem a atuação de arúspices etruscos, sem se preocupar com seu fundamento religioso, o que encontramos é sua aplicação a realidades especificamente romanas, em geral no contexto das lutas sociais do final da República. A reconstituição das práticas divinatórias entre os etruscos depende, portanto, de uma utilização criteriosa e crítica de tal documentação e da plena consciência dos limites da informação disponível.

## Sêneca e a adivinhação etrusca

Um dos textos mais significativos — e, sem dúvida, o mais explorado — para o conhecimento da concepção etrusca do universo e do papel da adivinhação na relação entre homens e deuses encontra-se no livro segundo de um tratado filosófico escrito no século I de nossa era: as *Questões Naturais* de Sêneca, que discute longamente as causas naturais de determinados fenômenos atmosféricos e seu significado para a previsão do futuro<sup>15</sup>. Uma passagem, em particular, tem sido utilizada para caracterizar a especificidade da religião etrusca frente a gregos e romanos:

Nisto os etruscos, cuja ciência da investigação dos raios é muito desenvolvida, diferem de nós: enquanto achamos que os raios são emitidos porque nuvens se chocaram, eles julgam que as nuvens se chocam para que raios sejam emitidos. Pois, como relacionam todas as coisas à divindade, são de opinião que o significado das coisas não está em sua ocorrência, mas que ocorrem para significar. [Sêneca, *Questões Naturais*, II, 32]

Baseando-se neste pequeno trecho, reforçado por várias menções à religiosidade dos etruscos entre os autores antigos<sup>16</sup>, desenvolveu-se na bibliografia uma reconstrução da relação sagrado/profano entre os etruscos que se diferencia nitidamente do que se supõe fosse tal relação para gregos e romanos. Para M. Pallottino, por exemplo, cuja visão da religião etrusca é, ainda, muito influente, o trecho mencionado revelaria

outro aspecto que pertence à mentalidade primitiva dos etruscos [...] a interpretação ilógica e mística dos fenômenos naturais que, persistindo até época muito recente, contrasta dramaticamente com a racionalidade científica dos gregos. [Pallottino, 1965, p. 222]

Desta maneira, os etruscos se caracterizariam por uma concepção “primitiva” do universo<sup>17</sup>, na qual o micro-cosmos refletiria especularmente as alterações e tendências do macro-cosmos (como fundamento da adivinhação e da leitura dos fígados, dos *portenta* e dos raios) e onde os homens se encontrariam submetidos ao arbítrio divino. Para R. Bloch, igualmente:

no mundo etrusco [...] até o fim de sua história, todas as ações dos homens estavam totalmente dependentes da vontade dos deuses. Os fenômenos mais evidentes e mais facilmente explicáveis, tanto da natureza como dos seres vivos, permaneceram para eles numa ligação indissolúvel com a presença e a ação constante das forças misteriosas do Céu e dos Infernos. [Bloch, 1966, p. 142]

Ou, ainda, Pallottino:

Em todas essas concepções e práticas [...] tem-se a impressão de um abandono, de uma abdicação da vontade humana frente à divindade, que se revela na dupla obsessão pelo conhecimento e atuação da vontade divina, ou seja, no desenvolvimento das práticas divinatórias e na rígida minuciosidade do culto. [Pallottino, 1965, p. 221]

Para entendermos em que medida a passagem de Sêneca corrobora, ou não, tais afirmações, é necessário investigá-la mais de perto. As considerações que faz sobre a interpretação etrusca dos fenômenos naturais são emitidas em termos de uma oposição entre um *illi* (eles=etruscos) e um *nos* (nós), que concebem o universo diferentemente. Tal contraposição fornece o quadro dentro do qual se definem ambos os termos, de modo que não podem ser compreendidos em si, mas apenas pela forma como se opõem no texto. Para se compreender as afirmações de Sêneca sobre a adivinhação etrusca, portanto, é essencial analisar, não apenas o que efetivamente diz sobre esta, mas também aquela outra concepção, que lhe serve de contraponto: trata-se de investigar o que Sêneca entende por “nós” e como esse “nós” encara os fenômenos naturais e a previsão do futuro a partir deles.

A interpretação corrente na bibliografia contemporânea, que, contudo, não dedica muita atenção a este segundo termo, tende a ver aí uma clara referência à cientificidade greco-romana, contraposta ao misticismo etrusco. “Nós”, assim, remeteria ao mundo

helenístico-romano e à sua racionalidade, como quer M. Pallottino (1965, p. 222), ou ainda, na visão universalista de Dumézil, aos cientistas e à ciência em geral: “A oposição ressaltada por Sêneca não é entre a ciência grega e a religião etrusca, mas entre toda ciência e toda religião” (Dumézil, 1974, p. 634)

Para avaliarmos em que medida tais afirmações interpretam corretamente o sentido da passagem, é necessário analisar o contexto discursivo em que se insere o trecho e como se coaduna com a própria posição do autor sobre a adivinhação. Para tanto, vale a pena citar integralmente a passagem em consideração e investigar o que, efetivamente, Sêneca entende pelo jogo de contraposições que estabelece.

O capítulo XXXII das *Questões Naturais* inicia-se com uma discussão genérica sobre o significado dos raios na predição do futuro:

Deve-se acrescentar<sup>18</sup> [diz Sêneca] que os raios mostram o futuro, e não dão apenas sinais de um ou outro fato, mas freqüentemente anunciam uma seqüência completa de fatos subseqüentes, e com disposições evidentes e muito mais claras do que se fossem escritas. Nisto os etruscos [...] [segue-se a passagem citada acima]. Contudo, *as coisas ocorrem do mesmo modo, seja a significação seu propósito ou sua consequência*. Mas de que maneira significam, se não são enviadas com esse propósito? Do mesmo modo que as aves, que não se movem para vir ao nosso encontro, nos dão auspícios conforme vão para a esquerda ou direita.

Sêneca, portanto, em nenhum momento opõe a adivinhação etrusca a uma suposta “racionalidade greco-romana”, rejeitando aquela como credice e superstição. Ao contrário, afirma expressamente sua convicção na prioridade dos fenômenos de indicarem eventos futuros. O que põe em contraste, na verdade, são duas formas diversas de se conceber tal propriedade. Para Sêneca, os fenômenos e as coisas que ocorrem são capazes de nos informar sobre o que vai acontecer, mas apenas porque são parte de um mesmo todo universal, manifestação de um mesmo *logos*, de uma mesma causa inicial que se expressa em cada uma delas. O fundamento da predição é, assim, a unidade essencial entre micro e macrocosmos, sendo as práticas divinatórias atos de leitura, de decifração do todo através de suas partes:

A ordem dos eventos desenvolve-se de modo diferente [do que crêem os etruscos]: indícios do que há de vir se mostram em toda parte, alguns nos são familiares, outros desconhecidos. Tudo aquilo que ocorre é signo de algo que irá ocorrer [...] onde existe uma seqüência ordenada, é possível a predição [...] não há animal cujo movimento e direção não predigam alguma coisa. Obviamente não notamos todos, mas apenas alguns. O auspício é um fato do observador, daquele que dirige sua atenção para as ocorrências, mas existem igualmente outros sinais, aos quais não se presta atenção. [Sêneca, *QN*, 2, 32]

Sêneca, portanto, não admite a existência de objetos ou eventos privilegiados para a previsão do futuro. Todas as coisas são passíveis de leitura, tudo indica o que há de

acontecer e nosso conhecimento do futuro é limitado, tão-somente, por nossa capacidade de ler, nas coisas e eventos, as informações ali contidas. De umas conhecemos a chave de interpretação, de outras não. As coisas significam porque ocorrem (*significant quia facta sunt*), ou seja, porque sua ocorrência expressa sua pertinência ao todo, ao *logos*, à causa universal. E o todo, Deus, a natureza, manifesta-se em sua totalidade em cada uma de suas partes, porque não há graus na verdade, nem verdades parciais (*fatum unum est*, 2, 34; *fatum fulmine mutari non potest. Quidni? Nam fulmen ipsum fati pars est*, 2, 35).

Tais considerações nos permitem, por outro lado, identificar o “nós” de Sêneca. Não se trata, aqui, de gregos ou romanos entendidos em termos genéricos, nem tampouco de pensadores “racionais” ou “científicos”, numa oposição que os autores modernos transferem anacronicamente a Sêneca, mas de um “nós” bem mais restrito. Na verdade, as *Questões Naturais* são articuladas como um diálogo entre o autor e Lucílio, no qual Sêneca procura explicar e justificar ao sobrinho e amigo as teorias sobre a natureza desenvolvidas pelos filósofos estoicos. O segundo termo da oposição, portanto, remete à bem conhecida concepção do universo do estoicismo, à idéia da unidade fundamental de todas as coisas e da pré-determinação do curso causal dos eventos (Long, 1974, p. 163).

Podemos, agora, retornar ao texto de Sêneca inicialmente citado e nos perguntarmos sobre o significado da contraposição que estabelece. Sêneca opõe à adivinhação etrusca uma concepção estóica<sup>19</sup> das práticas divinatórias que se caracteriza pela universalidade dos sinais premonitórios, pela pré-determinação dos eventos futuros e pela possibilidade generalizada de leitura do futuro a todos os que se disponham a compreender a natureza. A isto, contrapõe uma adivinhação (a etrusca) marcada pelo caráter finalista dos presságios e pela restrição destes a determinadas categorias de eventos. Isso implica que, para Sêneca, a especificidade (e a estranheza) da concepção etrusca reside no caráter de mensagem particular de que se revestem os presságios. Estes não são resultado da ordem natural das coisas, mas ações específicas de determinados deuses (em especial de Júpiter e dos deuses denominados *superiores et inuoluti*<sup>20</sup>), empregando meios particulares (como os raios e os *portenta*) e privilegiados, para aconselhar ou reclamar dos homens. Sua leitura, portanto, depende não de uma compreensão da ordem do mundo enquanto razão, mas de um saber específico, místico, de origem divina.

A oposição entre ambas as concepções não se limita, contudo, a estes aspectos. Como a seqüência do texto de Sêneca deixa claro, os etruscos tinham uma noção peculiar da liberdade humana frente às manifestações da vontade divina. Longe de determinarem um destino pré-fixado e imutável, as mensagens dos deuses deixavam ampla margem de interpretação e reação por parte dos homens<sup>21</sup>. Os desígnios divinos podiam ser aplacados<sup>22</sup>, desviados, retardados (2, 43) ou mesmo revogados por outras mensagens, transmitidas por sinais hierarquicamente superiores (como os raios)<sup>23</sup>. Como atestam outras fontes, o saber acumulado nos livros permitia aos arúspices retardar os eventos anun-

ciados pelo destino em até dez anos<sup>24</sup> ou ainda, através de um jogo interpretativo, manipular o significado das mensagens divinas, alterando a disposição e interpretação dos significantes segundo seus interesses<sup>25</sup>.

Podemos, assim, traçar um quadro das oposições estabelecidas por Sêneca entre as duas formas de conceber os presságios. Estes são:

Para Sêneca	Para os etruscos
sem finalidade específica	mensagens específicas
universais, presentes em todos os eventos	particulares, presentes em categorias determinadas e hierarquizadas de eventos
imutáveis/pré-determinados	passíveis de manipulação
legíveis — pela observação e conhecimento da natureza, por qualquer ser humano	legíveis — pela posse de um saber específico, religioso, restrito à camada sacerdotal

Este quadro, que resume os resultados de nossa investigação até aqui, permite-nos fixar algumas conclusões. Em primeiro lugar, a adivinhação etrusca configura-se como um procedimento de predição do futuro, nem mais, nem menos racional do que aquele aceito por Sêneca. A oposição que este ressalta não é articulada como um confronto entre racionalidade/ciência versus irracionalidade/superstição, mas entre duas maneiras distintas de se pensar o universo e o destino. Frente ao determinismo de Sêneca, na verdade, a concepção etrusca parece mesmo conferir um maior grau de autonomia à ação humana — embora a possibilidade dessa ação se restrinja a um grupo fechado de sacerdotes. Por outro lado, se é verdade que as concepções religiosas dos etruscos e sua visão de mundo diferiam daquelas presentes no mundo greco-romano, tal diferença não residia, como vimos, no recurso sistemático à adivinhação, como se este fosse a marca de um suposto pensamento “primitivo e irracional”, nem tampouco na importância e no significado cívico e social que lhe eram atribuídos.

A estranheza sentida por gregos e romanos tem, a nosso ver, outras origens, que devem ser buscadas na especificidade da organização social etrusca e no lugar aí ocupado pela religião. Ao contrário da maioria das cidades gregas e latinas, as cidades etruscas mantiveram, por longo tempo, uma estrutura fechada e extremamente aristocrática, sendo sua população, até onde alcançam nossas fontes, dividida em categorias estritamente hierarquizadas e distintas<sup>26</sup>. Dentro dessa sociedade, e novamente em oposição ao mundo greco-romano, o saber religioso permaneceu privilégio de um grupo restrito e especializado, intimamente ligado à aristocracia e ao poder, aos quais fornecia instrumentos ideológicos para a manutenção de sua posição e de sua legitimidade.

Sob este prisma, as idéias correntes sobre o pensamento etrusco — que se apóiam fortemente no trecho de Sêneca que estudamos — parecem provir de um duplo preconceito, que permeia parte dos estudos sobre o Mediterrâneo antigo. Por um lado, ainda é

forte a tendência a se supervalorizar a cultura grega, erigindo-a num modelo ideal de pensamento racional e “científico”, que nos informa mais sobre as elaborações ideológicas do século passado e deste do que sobre as realidades concretas do mundo urbano na antiguidade. A essa idealização do “helênico” (e, indiretamente, do romano, no que este tem de grego) corresponde um conceito vago de cultura periférica, “bárbara” por definição e, logo, primitiva e irracional. Falseiam-se, assim, os dois termos de comparação: nem a cultura grega era tão racional e laica, nem os etruscos tão supersticiosos como nos faz crer a moderna bibliografia. A nosso ver, apenas superando-se essa dicotomia anacrônica, e reinsertando os procedimentos divinatórios no contexto social que lhes dava sentido, será possível aprofundar as pesquisas sobre o pensamento religioso e a visão de mundo dos etruscos.

## Notas

1- Empregamos este termo no sentido que lhe é atribuído por Pierre Bourdieu. cf. Bourdieu, in Ortiz, 1983, p. 82-92.

2- A repressão oficial às práticas divinatórias não foi mera consequência, no Ocidente, da ascensão do cristianismo como religião de Estado. Estudos recentes demonstram a anterioridade da perseguição e marginalização dos adivinhos, que ocorre já no século II d.C. Cf. o estudo de Denise Grodzynski, 1974, p. 267-94.

3- Cf. Vernant, 1974, p. 9-28.

4- Nícias, que segundo Tucídides dava excessivo crédito às práticas divinatórias, retardou a retirada de seu exército por 27 dias, enquanto espiava os presságios negativos de um eclipse lunar. O atraso foi fatal para as forças atenienses, que foram aniquiladas.

5- Veja-se, a respeito, Bloch, 1976, p. 73-9.

6- São inúmeros os casos mencionados pelas fontes. Apenas a título de exemplo veja-se Tito Lívio, 20, 2, relativo ao ano de 172 a.C. Uma lista anual dos prodígios observados em Roma durante o período republicano foi elaborada, no início do século III d.C., por Julius Obsequens: o *liber prodigiorum*.

7- Sobre o desenvolvimento da Etrúria e o modo de recepção das influências externas veja-se o nosso “Classe e cultura na Etrúria arcaica”, 1987, p. 49-62.

8- Por exemplo, Tito Lívio, 5, 1: *gens ante omnes ea magis dedita religionibus, quod excelleret arte collendi eas*; Arnóbio, *Ad. Gent.*, 7,26: *Etruria — genetrix et mater superstitionum*.

9- Vide nota 12.

10- Este mito nos é relatado, em detalhe, por Cícero, em seu *De diuinatione*, 2,23: *Tages quidam dicitur in agro Tarquiniensi, cum terra araretur et sulcus altius erat impressus, exstitisse repente et eum affatus esse qui arabat. Is autem Tages, ut in libris est etruscorum, puerili specie dicitur uisus sed senili fuisse prudentia [...] Tum illum plura locutum multis audientibus qui omnia eius uerba exceperint litterisque mandauerint; omnem autem orationem fuisse eam qua aruspicina continetur, eam postea creuisse rebus nouis cognoscendis et ad eadem illa principia referendis. Haec accepimus ab ipsis, haec scripta conseruant, hunc fontem habent disciplinae.*

11- Possuímos uma de tais profecias, preservada no *Corpus Agrimensorum Romanorum* (Lachman, p. 350). Trata-se da famosa profecia de Vegóia a Arruns Velthymnus e que nos fornece

um exemplo do conteúdo e forma desse gênero divinatório entre os etruscos:

*Scias mare ex aethera remotum. cum autem Iuppiter terram Aetruriae sibi vindicauit, constituit iussitque metiri campos signarique agros. sciens hominum auaritiam uel terrenum cupidinem, terminis omnia scita esse uoluit. quos quandoque quis ob auaritiam prope nouissimi octauis seculi data sibi homines malo dolo uiolabunt contingent atque mouebunt, sed qui contigerit moueritque, possessionem promouendo suam, alterius minuendo, ob hoc scelus damnabitur a diis si serui faciant, dominio mutabuntur in deterius. sed si conscientia dominica fiet, caelerius domus extirpabitur, gensque eius omnis interiet. motores autem pessimis morbis et uulneribus efficiuntur membrisque suis debilitabuntur. tum etiam terra a tempestatibus uel turbinibus plerumque labe mouebitur. fructus saepe ledentur decutienturque imbribus atque grandine, caniculis interient, robigine occidentur. multae dissensionis in populo. fieri haec scitote, cum talia scelera committuntur. propterea neque fallax neque bilinguis sis. disciplinam pone in corde tuo.*

Sobre esta profecia, que talvez remeta a realidades políticas etruscas do século II a.C., veja-se por último Turcan, 1976, p. 1009-19.

12- As principais fontes são o *De haruspicum responso* e o *De diuinatione* de Cícero; a *Historia Naturalis* de Plínio; as *Saturnales* de Macróbio e duas fontes tardias: o *De ostentis* de Lido e o *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, de Marciano Capela, além de várias informações esparsas nas obras de antiquários, escoliastas e lexicógrafos, como Varrão, Sêrvio e Festo.

13- Destes o mais significativo, sem dúvida, é o fígado de bronze de Plasência (reproduzido em Pallottino, op. cit., Pl. XXVIII). Para a representação de uma cena de aruspicina num espelho etrusco veja-se Mansueti, 1968, p. 3-19.

14- Cf. Piganiol, 1953, p. 340.

15- A importância do texto advém do fato de Sêneca, ao descrever a doutrina etrusca dos raios, basear-se em uma obra escrita pelo nobre etrusco e arúspice Aulo Cecina, que fora amigo de Cícero (Cf. *Ad Fam.*, 6, 6, datada de 46 a.C.).

16- Vide supra, nota 8.

17- Veja-se também Grenier, 1947, p. 77.

18- A oração, introduzida por um interrogativo *quid?*, deve ser relacionada a *licet poneas*, do capítulo anterior. Tratando-se de uma interrogação retórica, optamos por traduzi-la afirmativamente.

19- É importante lembrar que a concepção de Sêneca é, na verdade, mais grega do que propriamente romana. Como nota R. Bloch, a religião romana dava pouca importância para a adivinhação do futuro em si. Os auspícios forneciam, sobretudo, sinais favoráveis ou negativos para a execução de ações concretas. Cf. Bloch, 1976, p. 73-9.

20- Cf. Sêneca, *Questões Naturais*, 2, 41.

21- Cf. Bloch, 1976, p. 54.

22- Vide Cícero, *Catil.*, 3, 19.

23- Cf. Sêneca, *Questões Naturais*, 2, 34.

24- Sêrvio, *Ad Aen.*, 3, 398: *sciendum secundum aruspicinae libris et sacra Acheruntia quae Tages composuisse dicitur, fata decem annis quadam ratione differri.*

25- Como atesta uma anedota, preservada por várias fontes, sobre a descoberta de uma cabeça humana, intacta, nas fundações do templo de Júpiter Capitolino (pressagiando o grande poderio de Roma) e as tentativas de um arúspice etrusco de transferir o presságio para sua cidade. Cf. Tito Lívio, 1, 55.; Dioniso de Halicarnasso, IV, 59-61; Plínio, *HN*, 28, 15.

26- Veja-se, por exemplo, Heurgon, 1970, p. 29-41.

## Referências Bibliográficas

- BLOCH, R. *Os etruscos*. Lisboa: Verbo, 1966.
- BLOCH, R. *Prodiges e divinazione nel mondo antico*. Roma: Newton Compton, 1976.
- BOURDIEU, P. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.
- DUMEZIL, G. *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1974.
- GRENIER, A. *Les religions étrusque et romaine*. Paris: PUF, 1947.
- GRODZYNSKI, D. Par la bouche de l'empereur. In: VERNANT, J. - P. (dir.). *Divination et rationalité*. Paris: Seuil, 1974.
- GUARINELLO, N. L. Classe e cultura na Etrúria arcaica. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 7, nº 13, 1987.
- HEURGON, J. Classes et ordres chez les étrusques. In: *Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique*. Paris: Éditions du CNRS, 1970.
- LONG, A. A. *La filosofia helenística*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- MANSUELI, G. "Individuazione e rappresentazione storica nell'arte etrusca". *Studi Etruschi*, Roma, v.36, 1968.
- PALLOTTINO, M. *Etruscologia*. Buenos Aires: Eudeba, 1965.
- PIGANIOL, A. Les étrusques, peuple d'Orient. *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Paris, v. 1, nº 2, 1953.
- TURCAN, R. Encore sur la prophétie de Vegeio. In: *L'Italie pré-romaine et la Rome républicaine*. Roma: École Française, 1976.
- VERNANT, J.-P. Paroles et signes muets. In: VERNANT, J.-P. (dir.). *Divination et rationalité*, op. cit.
- GUARINELLO, N. L. Religion et arts divinatoires en Étrurie antique. *Clássica*, São Paulo, 4: 123-133, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** Dans la bibliographie contemporaine, la pensée "rationnelle et scientifique" gréco-romaine est souvent opposée à la religiosité et à la superstition des étrusques. Le monde de ceux-ci serait gouverné par des divinités terribles et incontrôlables et la possibilité d'action humaine se limiterait à la divination de leurs désirs par les signes envoyés par les dieux, comme la foudre. Cette opposition entre deux visions distinctes du monde s'appuie, en grande partie, sur un passage célèbre des *Questions Naturelles* de Sénèque. Mais l'interprétation du passage a été hâtive et sa relecture nous permet de repenser les deux termes de cette opposition et les limites mêmes de la "rationalité" gréco-romaine.

**MOTS CLÉS:** Divination, Étrurie, Sénèque, rationalité, religion ancienne.

---

# Razão, possessão, derrisão: três facetas das práticas divinatórias entre os romanos

PEDRO PAULO ABREU FUNARI

Departamento de História

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

---

**RESUMO:** As práticas divinatórias romanas têm sido consideradas como uma prática unitária englobando representações ideológicas e práticas rituais. Este artigo busca discutir alguns aspectos da adivinhação tal como encarada pelos romanos do período republicano tardio e do início do principado tendo em vista suas contradições internas em termos tanto do pensamento como das práticas de adivinhação. O autor estuda os principais pontos de vista a respeito. A articulação das diferentes interpretações permite melhor compreender as tensões e contradições derivadas da adivinhação na sociedade romana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Adivinhação, rituais, religião romana, sociedade romana.

---

## Introdução

*O que conhecemos, chamamos leis da Fatalidade; o que desconhecemos, chamamos livre arbítrio. O livre arbítrio é para a História apenas uma expressão para designar o que não sabemos sobre as leis da vida humana*

*L. Tostoi, Guerra e Paz.*

A adivinhação<sup>1</sup> entre os romanos, apesar da abundância das fontes escritas e da bibliografia a respeito<sup>2</sup> tem sido encarada por muitos autores a partir de um ponto de vista unívoco<sup>3</sup>. No entanto, a sociedade romana não era composta de um só grupo social nem durante o decorrer de sua história mantiveram-se imutáveis as relações sociais. Pelo contrário, desde o início a história de Roma caracterizou-se por disputas e conflitos<sup>4</sup> entre grupos sociais e nem mesmo a *pax romana* viria anular esses conflitos<sup>5</sup>. Meu objetivo, portanto, não é tratar da adivinhação romana como uma prática social unitária e compatível internamente em suas manifestações mas, em sentido oposto,

questionar as contradições internas inerentes à esfera da adivinhação no pensamento dos romanos.

Há pouco mais de uma década G. Dumézil (1974, p. 140) afirmava que “la divination ne se pratique pas dans l’enthousiasme, elle est le fait des froids interprètes des signes”. Cícero, em seu tratado sobre a adivinhação, apresenta uma tipologia da leitura do futuro que demonstra uma outra concepção da questão:

*Quae est autem gens aut quae ciuitas, quae non aut extispicium aut monstra aut fulgura interpretantium aut augurum aut austrologorum aut sortium (ea enim fere artis sunt) aut somniorum aut uaticinationum (haec enim dua naturalia putantur) [Cic., Diu., 1, 6].*

Que povo ou que estado não se deixa guiar pela predição derivada da leitura das entranhas, da interpretação dos prodígios, dos relâmpagos, dos pássaros, dos astros (estas são quase uma ciência) ou dos sonhos e das inspirações proféticas (estas duas são consideradas naturais)?

Em que medida, contudo, esta classificação de Cícero corresponde às diferentes maneiras de encarar a adivinhação prevalentes em fins da República e no início do Principado?

O que distingue *ars* (Cíc., *Diu.*, 1, 8; Cíc., *De Nat. Deorum*, 2, 65) e *natura* (Cíc., *Diu.*, 2, 72; Cíc., *De Nat. Deorum*, 2, 65; Sêneca, *Nat. Quaest.*, Praef.) e ainda mais, o quanto se acreditava em cada tipo de predição?<sup>6</sup>

Para responder a estas questões é necessário distinguir ao menos três tipos de comportamentos complementares dos romanos para com a adivinhação: 1. a leitura racional dos sinais; 2. possessão; e 3. a derrisão ou desprezo pela adivinhação. As três abordagens não são excludentes, pelo contrário, pois os autores latinos — e as poucas inscrições (CIL. 6, 36. 1841; 6, 503; 6, 504; 6, 1.449; 10, 211; 12, 410; *Lex Vrsonensis* 1, 4, 31) e grafites<sup>7</sup> a esse respeito — demonstram a um só tempo concordância e suspeita para com cada uma das práticas correntes<sup>8</sup>. Assim, embora se possa definir três campos diversos enquanto construção analítica da realidade, a interpenetração dessas esferas nos agentes sociais concretos não pode ser deixada de lado.

## A evidência da tradição textual

*The frightening decrees of Fate or Fortune. It is true that magical practices, of which there were very many at Pompeii, might also help to trick Fate.*

*M. Grant (1979, p. 98).*

A adivinhação enquanto prática de leitura racional de sinais define-se como uma *scientia* (Cíc., *de Nat. Deor.*, 2, 65; Sêneca, *Nat. Quaest.*, 2, 32) ou seja, *diurna obseruatione alicuius rei scientiam efficere* (Cíc., *Div.*, 1, 2). Essa *obseruatio* é feita a partir da visão — *oculis* (Sêneca, *Nat. Quaest.*, Praef) — *obseruatis ac notatis signis* (Cíc., *Div.*, 1, 18). A leitura dos sinais não é fortuita, casual, aleatória — *fors casus est*. (Isid. *Diff. app.* 248) — mas baseada na razão (*ratio*) (Cíc., *Diu.*, 1, 41,; Sêneca, *Nat. Quaest.*, 2, 32)<sup>9</sup> enquanto capacidade exclusiva do homem de pensar e ordenar logicamente os acontecimentos:

*per (rationem) consequentia (homo) cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque annectit futuras* [Cíc. 1 off. 4, 11-12].

A observação sistemática da natureza e da sua correspondência com os fenômenos sociais seria, em certas passagens de Cícero, tão previsível que o autor latino chega a prescindir dos deuses como emissários dos sinais, reservando-se toda a leitura à esfera da natureza:

*quae (scientia diuinandi) potest esse etiam sine motu atque impulsu deorum* [Cíc., *Diu.* 1, 49].

Em alguns casos, a leitura pode reverter da esfera natural para a própria humanidade, estabelecendo-se uma relação entre o presente e o futuro no interior das relações humanas, como deixa claro Petrônio:

*Uides me: nec auguria noui nec mathematicorum caelum curare soleo; ex uultibus tamen hominum mores colligo, et cum spatiantem uidi, quid cogites scio.* [126, 3]<sup>10</sup>.

Veja, não conheço os augúrios nem costumo observar o céu como os astrólogos; contudo, percebo o jeito dos homens pelos seus rostos e, quando vejo alguém caminhando, descubro o que tenciona fazer.

Um conceito fundamental por detrás da racionalidade da leitura da natureza é o do destino inexorável (*fatum*), estabelecedor de constâncias e, por definição, oposto ao acaso. Se tudo ocorre por uma lógica humanamente compreensível e ocorre *invariavelmente*, então a leitura racional é a única, fatal:

*Quicquid fit, alicuius rei futurae signum est; fortuita et sine ratione uaga diuinationem non recipiunt. Cuius rei ordo est, etiam praedictio est* [Sêneca, *NQ*, 2, 32].

Tudo o que existe é presságio do que será. Os fatos casuais que escapam ao cálculo e às regras não admitem adivinhação. Se há uma ordenação nos eventos, então a predição é possível.

O *fatum* implica uma inexorabilidade advinda da sucessão natural — *non id quod superstitiose sed id quod physice dicitur* (Cíc., *Diu.*, 1, 55) — de acontecimentos:

*Nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat.* [Cíc., *Diu.*, 1, 55].

Nada ocorrerá que não tenha em si mesmo, por natureza, suas causas determinadas.

A essa concepção racional da adivinhação opunha-se a predição por possessão — *concoitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt* (Cíc., *Diu.*, 1, 18) — na qual o contato imediato com o futuro não se baseava numa leitura ou interpretação racional, mas num dom profético sobrenatural — *furentis animi uaticinatio* (Petrônio, 118, 6) — não compreensível pelo raciocínio humano<sup>11</sup>. Essa possessão podia dar-se tanto em estado de vigília — *uaticinatio* (Cíc., *Diu.*, 2, 48; e Petrônio, 118, 6) — acompanhada de um descontrole físico por parte do possuído — *soluto liberoque motu* (Cíc., *Diu.*, 1, 18); *per furorem* (Cíc., *Diu.*, II, 55) — como em repouso — *in quiete* (Cíc., *Diu.*, 2, 55) — por meio de sonhos — *somniandi diuinationo* (Cíc., *Diu.*, 2, 48)<sup>12</sup>.

A ausência de explicação racional remete não tanto à esfera da credibilidade religiosa<sup>13</sup>, que pode revestir-se da certeza proveniente da própria fé — *religiosae orationis sub testibus fides* (Petrônio, 118, 6) —, quanto ao campo da superstição (*superstitio*) derivada da ignorância das causas — *ignorantia causarum[...] operum causas nulla ratione uidere possunt, ea fieri diuino numine tuentur* (Lucrécio, *NR*, 6, 49). O insucesso das predições<sup>14</sup>, tanto racionais quanto por possessão, induzia à descrença na adivinhação, atribuindo-se seus erros não a uma incapacidade temporária de homologação de fenômenos observáveis — portanto, a erros de leitura:

*Signa ostendunt a dis rerum futurarum. Si qui errauerunt, non deorum natura, sed hominum coniectura peccauit.* [Cíc., *De Nat. Deorum*, 2, 4].

Os deuses mostram o futuro por sinais. Se se engana ao interpretá-los, a culpa não é dos deuses, mas são os homens que não souberam compreender.

— mas a uma discordância derivada da própria observação dessa não correspondência: *omnes opertis oculis bona sua computant* (Petrônio 44, 170).

Mesmo quando uma predição revela-se justa, quem pode afirmar que não se deve ao acaso — *casu* (Cíc., *Diu.*, 2, 24)? Os arúspices riem-se uns dos outros (Cíc., *Diu.*, 2, 24), preocupam-se em enganar (Cíc., *Diu.*, 2, 48), portanto deve-se extirpar toda superstição (Cíc., *Diu.*, 2, 72), já que pelo esquecimento das antigas regularidades constatadas (Cíc., *Diu.*, 1, 18), pelo pouco caso da nobreza, sobrou apenas um simulacro formal das práticas divinatórias:

*Negligentia nobilitatis, augurii disciplina omissa, ueritas auspicorum sprete est, species tantum retenta.* [Cíc., *Diu.*, 1, 22].

Mas pela negligência da nobreza perdeu-se a disciplina augural, a verdade dos auspícios é desprezada, apenas se mantém a aparência<sup>15</sup>.

## A evidência das camadas populares

*I saw a woman sit alone.*

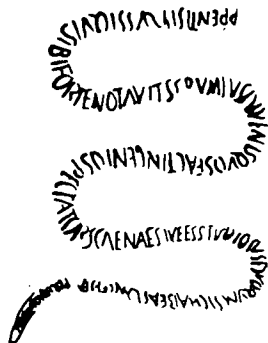
Charada popular anglo-saxônica<sup>16</sup>.

A tradição textual refere-se a um espectro de atitudes para com a adivinhação e reflete, na diversidade de opiniões retratadas, a convivência, contraditória e conflitante<sup>17</sup>, de diferentes pontos de vista, tais como observados por autores das elites romanas. A maneira como as camadas populares<sup>18</sup> encaravam a adivinhação, por sua parte, devia variar igualmente bastante, embora não possuamos evidências numerosas, e nem os estudos sobre a cultura popular antiga estejam desenvolvidos<sup>19</sup>. As inscrições parietais, em especial provenientes de Pompéia, atestam que a adivinhação encontrava-se radcada nas preocupações populares. Talvez o exemplo mais claro, a esse respeito, seja a seguinte charada popular, encontrada na Via di Nola em Pompéia (CIL 4, 1595):

*Serpentis lusus si qui sibi forte notauit*  
Da serpente as charadas se alguém para si por acaso notou  
*Sepumius iuuenis quos facit ingenio*  
Sepúmio o jovem as quais faz com imaginação  
*Spectator scaenae siue es studiosus equorum*  
O espectador da cena ou és torcedor dos cavalos  
*Sic habeas lances semper ubique pares*  
Então tenhas pratos sempre em toda parte iguais

Interpretação:

Se alguém por ventura notar estes jogos da serpente,  
Que o jovem Sepúmio faz com engenho, então reflita:  
Se és freqüentador do teatro ou das corridas de cavalo,  
Então tenhas consigo sempre, em toda parte, equilibrados os pratos da balança.



O autor propõe, a um só tempo, uma charada (*lusus*) e a apresenta como uma piada (*lusus*), advertindo, desde o início, o leitor para o caráter zombeteiro do seu poema. Logo no primeiro verso, de forma metalingüística, refere-se à forma inusual, imitando uma serpente, com a qual compôs seus versos (“se alguém notou”). A alusão à serpente não se restringue à forma do poema, mas refere-se ao próprio enigma<sup>20</sup>. De fato, a associação de serpente às charadas encontrava-se arraigada na mente popular, tendo em vista que, na mitologia greco-latina, Apolo, ainda adolescente, matara a serpente Píton (=advinho) que perseguia sua mãe Latona e que, esfolada, sua pele servira para cobrir a trípede sobre a qual se sentava a Pitonisa de Delfos para proferir seus oráculos. Assim, no próprio templo de Apolo em Delfos, encontrava-se uma serpente de bronze de três cabeças. A associação da serpente com a adivinhação de enigmas encontrava-se tão difundida no primeiro século d.C. que o autor dos *Atos dos Apóstolos* (XVI, 16), escrevendo talvez pouco após a destruição de Pompéia (provavelmente a partir de 100 d.C.), utilizou-se da expressão *pneuma Pythona* (literalmente, espírito da serpente Píton) para referir-se, como em geral se traduz no Novo Testamento, ao espírito da adivinhação. De qualquer forma, a “charada da serpente” lembraria ao pompeiano, de imediato, que se tratava de um jogo de adivinhação.

A presença do autor no segundo verso vem acompanhada do epíteto “o jovem”, que justifica o caráter bem-humorado da obra. Em seguida, o autor anuncia que a elaboração do poema, em termos formais — pela imitação da serpente e pelos versos —, contou com sua imaginação criativa (*ingenium*). Na verdade, sob este termo encontra-se a própria definição da sua obra poética como uma construção humana, algo elaborado racional e esteticamente. De fato, *ingenium* define aquilo que é próprio do *genius* (talento, índole) enquanto atributo que diferencia o homem, ser pensante, dos outros animais. Algo produzido (*gigno*), *gerado* na mente humana. Esta capacidade humana explica, portanto, a elaboração do poema, enquanto expressão estética e enquanto enigma a ser decifrado pelo leitor.

O terceiro verso enuncia dois locais e duas situações sociais a serem postos em questão: o teatro e as corridas de cavalos. Estabelece-se, então, uma assimetria entre a passividade do *espectador* do teatro e a atividade do *torcedor* (*studiosus*) das corridas de cavalos. Embora ambos assistam a espetáculos públicos, o autor opõe a observação (*spectatio*) do palco (*scaena*) no teatro à excitação, desejo e torcida pela vitória deste ou daquele. No primeiro caso, portanto, trata-se de observar o desenrolar da peça de teatro, cujo desfecho não é conhecido de antemão. No segundo, mais que observar o desenrolar da corrida, a torcida (*studium*) por um dos cavalos em disputa constitui a essência da participação. Estas duas situações sociais diversas justificam a utilização, pelo autor, do plural “charadas” (*lusus*), pois, efetivamente, as duas atividades põem questões e exigem respostas diversas.

No quarto verso, o enunciado único das duas charadas apresenta-se sob o manto diáfano da metáfora: “tenhas sempre, em toda parte, os dois pratos iguais”. *Lanx* designa prato de balança e, portanto, dois pratos iguais significam, necessariamente, os

dois pratos da balança equilibrados. Mas, por que os pratos equilibrados se referem ao teatro e aos cavalos? Antes de mais nada, deve-se lembrar que o verbo *ter* (*habere*) significa, também, considerar, estimar, avaliar. Neste caso, referindo-se às peças teatrais, a frase significa que se deve preparar para qualquer desfecho, não necessariamente o mais esperado ou provável. O predomínio, no teatro pompeiano dos últimos tempos, de representações realistas, grandiloqüentes e que, bem ao gosto popular, fugiram dos padrões eruditos clássicos explica o papel do elemento emocionante e inesperado no desenrolar da peça. As repetições das obras clássicas eram preteridas em favor das “histórias de aventura”. O culto aos clássicos não encontrava consenso nem mesmo entre o público erudito. Tácito, no seu *De Oratoribus*, retrata bem a disputa entre os antiquisantes e os inovadores, aceitando estes as novas correntes artísticas, atacadas por aqueles. O próprio Cícero, segundo o relato de Tácito (*De or.*, 22, 1), travara a mesma batalha com os seus contemporâneos, pois eles admiravam os antigos enquanto ele preferia a eloqüência da sua própria época. De toda forma, ainda que houvesse críticas, por parte de setores da erudição, ao inesperado no teatro de fins do primeiro século d.C., a alusão de Sepúmio, em seu poema, apenas pode referir-se à necessidade, por parte do espectador, de contar com desfechos inusuais. Trata-se, portanto, da aguda percepção, por parte do autor, de uma característica essencial da sua época: o gosto pelo novo, a ojeriza da repetição inócua dos modelos clássicos.

Por outro lado, a referência às corridas de cavalos deve ser entendida no contexto da paixão popular por esse esporte. No entanto, à diferença do teatro, o público organiza-se, aqui, em torcidas, esperando por um resultado favorável ao seu cavalo. Novamente, os pratos da balança referem-se ao acaso, à *Fortuna* em cujas mãos se encontra o resultado inesperado. Neste momento, ao final do poema e quando a solução se apresenta clara, o *inesperado*, resposta da charada, impulsiona o leitor ao primeiro verso e à própria forma do grafite, à serpente oracular, pois apenas a adivinhação pode, de antemão, decidir-se por um dos pratos da balança.

## Conclusão

A adivinhação, enquanto conjunto multifacetado de práticas sociais, não se apresentava univocamente para os romanos como *uma* função social mas, pelo contrário, como desencadeador de contradições e conflitos (Giddens, 1979, p. 131) tanto no nível das ideologias dominantes como das subalternas. A tensão dialética entre o inexorável e método (*fatum*) e o casual e aleatório (*fors*), raiz última das contradições das práticas divinatórias e suas racionalizações, permearia todo o pensamento romano até o advento de um outro tipo de ordenação da relação entre presente e futuro a partir do quarto século d.C.: *non est augurium in Iacob, nec diuinitio in Israel* (Num. 23, 23).

## Notas

1- São atestadas 9 *diuinationes*: *furoris* (Cíc., *Diu.*, 1, 4); *augurum* (Cíc., *Diu.*, 2, 74); *aiuum* (Cíc. *Diu.*, 2, 77); *somniorum* (Aug. *Ciu.* 8, 16, p. 345D); *futurorum* (Plínio, *N.H.*, 37, 155); *stoicorum* (Cíc. *Diu.*, 2, 21); *animae* (Tert., *Anim.*, 24); *haruspicum et uatum* (Aug. *Ciu.*, 8, 16, p. 345D).

2- Por último veja-se Tupet, 1984; e Scheid, 1985.

3- Veja-se frase de Dumézil (1974) citada no texto; cf. Tupet, 1984, p. 235: “toute la société était obsédée par des croyances aux puissances occultes”. Assim, Denise Grodzynsky (1974, p. 267), baseando-se em Cramer (1954), tendia a absolutizar os motivos políticos da repressão à adivinhação, desconsiderando passagens bem conhecidas de Tito Lívio (4, 30; 25, 1), Catão (5, 4) e Columela (11, 1, 22) que demonstram uma preocupação de não perturbar a *pax deorum*. Cf. Le Glay, 1972, p. 540.

4- A disputa entre patrícios e plebeus quanto aos cargos ligados à adivinhação é frequentemente citada na tradição textual: *crearent consules ex plebe, transferrent auspicia, quo nefas esset* (Liv. 7, 6, 10); *penes patricios auspicia esse [...] patricios solos [...] habere auspicium domi militiaeque; plebes ad id maxime indignatione exarsit, quod auspicari tamquam in uisi diis immortalibus negaretur posse* (Liv. 4, 6, 3).

5- *quod de caelo auspicari ius nemini praeter magistratum*. Varro frag. apud Non., p. 92, 6.

6- Para Tupet (1984, p. 206) *superstitiones temporis illius (sc. primum saeculum post Christum), quibus non solum uolgens erat imbutum, sed etiam ciues nobiles atque eruditi*. No entanto, a documentação disponível permite entrever nos dois segmentos sociais citados pela autora uma atitude bastante diversa da superstição generalizada. Para um exemplo de uma posição das classes populares, veja-se Petrônio 44, 17-18 e, para uma posição erudita, Sêneca, *Nat. quaest.*, 2, 32.

7- Por exemplo, CIL 4, 1595.

8- O exemplo mais claro da ambigüidade para com os procedimentos divinatórios encontra-se, sem dúvida, em Cícero. Compare-se, por exemplo, duas frases antagônicas: *quis uero non uidet, in optima quaque re publica plurimum auspicia et reliqua diuinandi genera ualuisse? Quis rex unquam fuit, quis populus, qui non uteretur praedictione diuina?* (Cíc., *Diu.*, 1, 43). e *at omnes reges, populi nationes utuntur auspiciis. Quasi uero quidquam sit tam ualde quam nihil sapere uulgare, aut quasi tibi in iudicando placeat multitudo?* (Cíc., *Diu.*, 2, 39). Cf. Petrônio, 118, 6.

9- Cf. Petrônio 112, 8.

10- Cf. Cíc., *Diu.*, 2, 45: *quis enim uidet et formas et mores et plerosque status ac motus effingere a parentibus liberos.*

11- *Carent autem arte* (Cíc., *Diu.*, 1, 18).

12- Cf. Suetônio, *Vita Neronis*, 46.

13- Cf. Günther Schmidt, 1985, p. 17: *alle Mythologie beherrsche die Natur nur in der Einbildung.*

14- Cíc., *Diu.*, 2, 39: *Non necesse est fateri, partim horum errore susceptum esse, partim superstitione, multa falendo?*; e 2, 24: *quid ego haruspicum responsa commemorem (possum equidem innumerabilia), quae aut nullos habuerint exitus aut contrarios?*

15- A distinção entre *augurium* e *auspicium* apresenta-se clara em Sêrvio (*ad Aen.*, 1, 398): *augurium et petitur et certis a uibus ostenditur, auspicium qualibet aui demonstratur et non petitur: quod ipsum tamen species augurii est*. Sobre o suposto declínio do augúrio em fins da república e no início do principado, comparem-se as opiniões divergentes de Scheid (1985, p. 46) e

Dumézil (1974, p. 598). As evidências epigráficas parecem favorecer a posição de Scheid: veja em particular CIL 6, 36.841; e Tácito, *Ann.*, 12, 23.

16- Resposta da charada: *a hen*.

17- Veja a respeito Hofstadter, 1968, p. 458; e Brock, 1978, p. 20.

18- As camadas populares são consideradas aqui, seguindo E. P. Thompson (1968, p. 939), *not as a thing, it is a happening*.

19- Sobre a cultura popular, com bibliografia, veja Funari, 1989. Sobre a *history from below*, veja, por último, Hill, 1989, p. 12; Giddens, 1987, p. 217; Rustin, 1989, p. 68; e Wood, 1989, p. 4.

20- Cf. Ignatius, Ep. 2: “em todas as circunstâncias, seja *sábio* como a serpente, ainda que sempre inofensivo como uma pomba” (grifo nosso).

## Referências Bibliográficas

BROCK, W. R. *Conflict and Transformation*. London: Penguin, 1978.

DUMÉZIL, G. *La Religion Romaine Archaïque*. Paris: Payot, 1974.

FUNARI, P. P. A. *Cultura popular na Antiguidade clássica*. São Paulo: Contexto, 1989.

GIDDENS, A. *Central Problems in Social Theory*. London: MacMillan, 1979.

GIDDENS, A. *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity, 1987.

GRANT, M. *Cities of Vesuvius*. London: Penguin, 1979.

GRODZYNSKY, D. Par la bouche de l'Empereur. In: AA.VV. *Divination et Rationalité*. Paris: Du Seuil, 1974, p. 267-94.

GÜNTHER SCHMIDT, E. Ökonomie, Kunst und Altertum bei Marx. *Eirene*, Praga, v. 22, p. 5-20, 1985.

HILL, C. *History and the Present*. London: South Palace Ethical Society, 1989.

HOFSTADTER, R. *The Progressive Historians*. New York: Vintage, 1968.

LE GLAY, M. Magic et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la république. *Mélanges Jacques Heurgon*, Paris: De Boccard, 1972, p. 525-50.

RUSTIN, M. The politics of Post-Fordism: or the trouble with “*New Times*”. *New Left Review*, Londres, v. 175, p. 54-77, 1989.

SCHEID, J. *Religion et pitié à Rome*. Paris: Découverte, 1985.

THOMPSON, E. P. *The making of the English Working Class*. London: Penguin, 1968.

TUPET, A.-M. La mentalité supersticieuse à l'époque des Julio-Claudiens. *Revue des Études Latines*, Paris, v. 62, p. 206-35, 1984.

WOOD, E. M. *Peasant-citizen and slave*. London: Verso, 1989.

FUNARI, P. P. A. Reason, possession, derision: three expression of the divinatory practices among the Romans. *Clássica*, São Paulo, 4: 135-144, 1991.

---

**ABSTRACT:** The Roman divination practices have often been considered as a unitary praxis including ideological representation and ritual practising. This paper aims at discussing some aspects of the divination as it was viewed by the Roman of the late Republican and early Principate times having in mind the inner contradictions within the Roman thought on prediction practices. The author studies the main standpoints relating to divinatory activities. The articulation of the different interpretations enables us to understand better the tensions and contradictions that the divinatory practices and conceptions embodied in the Roman society.

**UNITERMS:** Divination, rituals, roman religion, roman society.

---

## Adivinhação, superstição e religião no último século da República (Cícero e Lucrecio)

MARIA DA GLORIA NOVAK

Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Universidade de São Paulo

---

**RESUMO:** Confundem-se religião e superstição no último século da República e a religião é poderosa arma nas mãos dos poderosos. O homem se sente fraco e imagina forças sobrenaturais que o protejam, tendência que o estoicismo reforça e o epicurismo combate. Assim, adivinhação e epicurismo são absolutamente incompatíveis. Lucrecio, materialista e coerente, clama contra todas as formas de superstição e contra o comportamento absoluto que dela deriva. Cícero (que tão veementemente critica a adivinhação) defende-a e defende também a religião oficial, porque sabe que só esta pode manter o homem livremente submisso ao Estado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Adivinhação romana, Cícero, Lucrecio.

---

No último livro das suas *Histórias*, disse Políbio (c. 202-120) sobre a religião romana:

Parece-me que a particularidade mais importante, pela qual se marca a superioridade do Estado romano, reside nas idéias religiosas. E penso que Roma deve a sua coesão justamente ao que se censura nos outros povos, quero dizer à superstição. Esse aspecto é tão dramatizado aí e desempenha tal papel, tanto na vida particular como nos assuntos públicos, que nada poderia ser mais forte. Sem dúvida, muitos se admirarão disso mas, ao meu ver, os romanos ao fazê-lo pensaram na massa do povo. É verdade que, se se pudesse formar uma cidade de sábios, absolutamente não se imporia tal solução. Mas, visto que a massa é sempre instável, cheia de desejos culpáveis, de impulsos irracionais, de paixões violentas, o único meio de contê-la reside no medo ao mistério e nessa espécie de recurso ao drama. Creio, pois, que introduzindo no povo noções sobre os deuses e idéias de além-túmulo os antigos não agiram levemente e ao acaso; a leviandade e o absurdo estão muito mais nos modernos que rejeitam isso tudo [56, 6-12].

Três séculos antes, Crítias (c. 460-403 a.C.), tirano de Atenas e adepto das doutrinas sofisticadas, escrevera que os deuses são invenções do Estado para obrigar o homem

a respeitar a lei (DK 88 B 25). E muito mais tarde, em 1734, Montesquieu (1689-1755), em brilhante e severa análise da religião romana, diz:

Vejo esta diferença entre os legisladores romanos e os dos outros povos: os primeiros fizeram a religião para o Estado e os outros o Estado para a religião. [...] Quando os legisladores romanos estabeleceram a religião, não pensaram nem na reforma dos costumes nem em fixar princípios de moral; não queriam incomodar gente que eles ainda não conheciam. Tiveram, pois, inicialmente apenas uma idéia geral, que consistia em inspirar, a um povo que não temia nada, o medo aos deuses, e em servir-se desse medo para conduzi-lo ao seu bel-prazer [s.d., p. 205-6].

Ora, no último século da República, a religião oficial, tendo embora os seus defensores, reduz-se praticamente à rotina dos cultos. Empenha-se também o Senado em conservar-lhe a autoridade contra a infiltração de crenças e práticas estrangeiras. Entretanto, quase nada pode fazer, pois a religião muda com a política e segundo os interesses das suas figuras mais importantes. A verdade é que os políticos usam “politicamente” a religião e os prodígios.

O supersticioso (?) Mário faz-se acompanhar de uma vidente síria. César simultaneamente parece crer nos auspícios e caçar deles ou interpretá-los ao seu modo<sup>1</sup>. Cético, não o dissimula e utiliza o medo supersticioso do próximo. Não dá nenhuma importância aos presságios quando estes contrariam os seus planos (Madaule, 1961, p. 11).

Como afirma Dumézil (1974, p. 543), entre as superstições orientais e a religião que os políticos manobram, encontram-se a indiferença e o ceticismo dos jovens e a lucidez dos intelectuais: de Varrão, de Cícero, de Lucrécio, por exemplo.

O poeta escreve quase sete mil e quinhentos versos para demonstrar que tudo no mundo resulta do movimento dos átomos, que nada, jamais, foi criado pela vontade divina, e que os deuses são alheios ao nosso mundo e à nossa vida.

Varrão, apoiando-se na tese do pontífice Múcio Cévola<sup>2</sup> (que distingue os deuses introduzidos pelos poetas dos introduzidos ou pelos filósofos ou pelos chefes políticos), analisa e define uma teologia tripartida: 1. teologia mítica, que convém ao teatro; 2. teologia física, que convém ao mundo; 3. teologia civil, que convém à cidade: os cidadãos, sobretudo os sacerdotes, devem conhecer os deuses aos quais devem culto público, e as cerimônias e os sacrifícios a que são obrigados.

Cícero, defensor da grandeza da *Vrbs*, político acima de tudo, advogado da causa romana, defende a religião oficial. Estuda-a nas suas relações com o comportamento do povo e com a estabilidade do Estado. Escreve sobre religião e filosofia, não como simples estudioso ou tradutor de obras filosóficas, segundo muitas vezes se diz, mas como homem público por demais preocupado com o comportamento dos seus concidadãos e os destinos da pátria. Em 54 e 52, *De Republica* e *De legibus*<sup>3</sup>, mais propriamente considerados como tratados políticos, aos quais, porém, não falta inquietação filosófica e religiosa; alguns anos mais tarde (em 45 e 44), *Academicorum reliquiae*,

*De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De natura Deorum, De diuinatione, De fato*; e, ainda, *Cato Maior, De amicitia, De officiis*.

Desses diálogos, o *De natura Deorum*, o *De diuinatione* e também o *De legibus* constituem manancial riquíssimo para o estudo da adivinhação entre os romanos.

Entretanto, idéias pouco mais ou menos semelhantes às de Políbio (e Montequieu...) encontram-se em vários passos dos seus escritos. Por exemplo, no *De haruspicum responsis* (9, 19), discurso pronunciado em 56, declara enfaticamente que é pela piedade e pela religião que os romanos superam os outros povos. Igual afirmação põe na boca do estóico Lucílio Balbo, no *De natura Deorum* (II, 3, 8). No *De diuinatione* (II, 35, 75), embora atribua a origem do direito augural à crença na adivinhação, atribui-lhe a manutenção à causa da República. E no *De legibus* (II, 13, 32) apresenta Ático pondo em dúvida o valor da adivinhação: afirma este que, enquanto para Ápio Cláudio os auspícios parecem poder como que adivinhar, segundo Marcelo foram criados para a utilidade da República.

Ora, Cícero defende a necessidade de uma consideração racional dos fenômenos (*De diu.*, II, 11, 27). No *De natura Deorum* (III, 2, 5-3, 7), pela boca do acadêmico e pontífice Cota, afirma a sua crença na existência dos deuses, crença fundada na autoridade dos antepassados: mas quer uma prova dessa existência e quer a razão da religião — *ratio religionis* (2,6). Aliás, distingue religião e superstição (II, 28, 71-2). No *De officiis* (III, 29, 104), afirma que a cólera dos deuses não existe. Repugna a superstição, que pode chegar a ser um atraso de vida (*De leg.*, II, 18, 45) e lamenta que, espalhada entre as nações, tenha oprimido o espírito e dominado a fraqueza de quase todos os homens (*De diu.*, II, 72, 148): radicalmente contra todas as formas de superstição e sinais que de todos os lados pressionam o homem e lhe impedem a paz do espírito, menciona-os como se numa torrente: profecias, avisos, sacrifícios sangrentos, vôo dos pássaros, arte dos caldeus, aruspicina, relâmpagos, trovões, raios, prodígios, interpretação de sonhos. Outras vezes ridiculariza a superstição ou chega a negar-lhe a existência no coração humano, afirmando que não há uma só velhinha que acredite nessas coisas... (*Tusc. disp.*, I, 21, 48; *De diu.*, II, 15, 36). Diz que aceita as histórias dos poetas como se deve aceitá-las e ridiculariza os que acreditam que Numa conversava com Egéria ou que a mitra fora imposta a Tarquínio por uma águia (*De leg.*, I, 1, 4).

São, entretanto, proverbiais as oscilações de Cícero. E noutro nível reconhece o valor e mérito da lenda e, defendendo a religião e a piedade, defende a veracidade das profecias (*De har. resp.*, 9, 18-9); e as leis religiosas por ele expressas no *De legibus* (II, 8, 19 seq.) não se afastam muito nem das leis de Numa nem das tradições. Diz, em suma, que é preciso velar pelas instituições dos antepassados. E é invocando o conhecimento da religião aliada à natureza que quer descartar a superstição, e faz uma profissão de fé em algo superior e eterno, que se deve admirar e cuja existência a beleza do mundo e a ordem dos seres celestes obrigam a confessar. (Oposição ao *De rerum natura*? Em todo caso, posição estóica.)

É difícil esquematizar a religião romana, ao mesmo tempo conservadora e estática, fiel aos pormenores do rito, severa quanto ao desempenho do ofício, e ao mesmo tempo assimiladora e dinâmica, nacionalizando religiões e deuses. Como diz Montesquieu,

[...] os romanos confundiam sabiamente as divindades estrangeiras com as suas: se encontravam nas suas conquistas um deus que tivesse relação com algum dos que se adoravam em Roma, eles o adotavam, por assim dizer, dando-lhe o nome da divindade romana e lhe concediam [...] o direito de cidadania em Roma [s.d., p. 219].

Entretanto, pode-se, até certo ponto, acompanhá-la, pois a religião romana consiste basicamente em *sacra* e *auspicia*, segundo afirma Cota no *De natura Deorum* (III, 2, 5). Os primeiros, cuja instituição é tradicionalmente atribuída a Numa Pompílio, são as cerimônias do culto e o próprio culto<sup>4</sup>. *Auspicium* é, a rigor, o fato de captar o sinal fornecido pela observação do vô das aves; e, *lato sensu*, qualquer espécie de presságio (Ernout e Meillet, 1967, p. 58, col. 2). Acrescentam-se depois à religião oficial a aruspicina e os livros sibilinos (*De nat. Deo.*, III, 2, 5).

Há originalmente no exercício da religião romana cinco sacerdotes, um dos quais, o *Pontifex*, acrescenta o *imperium* ao direito de auspícios<sup>5</sup>. Mais tarde, são mais numerosos e no *De legibus* (II, 8, 20-9, 21) Cícero precisa-lhes as funções e as classes. Destas, a primeira preside às cerimônias e aos ritos. A segunda interpreta as palavras dos adivinhos (*fatidici*) e dos profetas (*uates*), reconhecidos pelo Senado e pelo povo. (É interessante assinalar que os adivinhos e profetas nem sempre foram reconhecidos pelo Senado.) À terceira e mais importante pertencem os intérpretes de Júpiter O.M., os áugures. O seu símbolo é o *lituus*, bastão ligeiramente curvo no meio e arredondado numa das extremidades, semelhantes a uma trombeta, objeto do qual tem o nome. Têm eles o encargo dos auspícios (*De diu.*, I, 15, 25), ou seja, pertence-lhes precipuamente conhecer a vontade dos deuses. O romano quer, antes e acima de tudo, a aprovação divina, e assim se explica a repetição do sacrifício até o resultado favorável (*usque ad litationem*).

Assim é que Rômulo, segundo se diz, fundara a cidade após consultar os auspícios — e isso teria sido o início da República —, e teria escolhido áugures, um de cada tribo, que o auxiliassem nessa consulta em todas as decisões que viesse a tomar.

*Nam et ipse, quod principium Reipublicae fuit, Urbem condidit auspicato, et omnibus publicis rebus instituendis, qui sibi essent in auspiciis, ex singulis tribus singulos cooptavit augures [De Rep., II, 9].*

Como a idéia é viver em paz com os deuses e jamais, portanto, contrariá-los, é indispensável conhecer-lhes a vontade, e as mais antigas formas de consulta visam apenas a saber se os deuses estão ou não de acordo com os planos de ação. Posteriormente, com a influência exercida pela aruspicina e pelos livros sibilinos, o desejo de

conhecer o futuro sobrepuja a simples consulta augural, e Cícero escreve no *De legibus* (II, 8, 20) que, por meio de sinais e auspícios, os áugures conhecerão os fatos vindouros.

Desde o início, diz o Orador, a eles cabe conservar a ciência e transmiti-la aos sucessores; dar a conhecer os auspícios e exigir obediência; prever e evitar as iras divinas. O que quer que o áugure defina como injusto, nefasto, vicioso ou funesto não será nem ratificado nem realizado (*De leg.*, II, 8, 20; III, 4, 11).

O defensor da *Vrbs*, tanto quanto Políbio desconfiado da instabilidade da massa<sup>6</sup>, enaltece o valor dos sacerdotes oficiais: dos que, encarregados de presidir às solenidades sacras, aplacam os deuses; dos que interpretam as predições dos *uates*; e talvez, principalmente, dos áugures, intérpretes e ministros de Júpiter. Diz ele:

*Maximum autem et praestantissimum in republica ius est augurum cum auctoritate coniunctum* [*De leg.*, II, 12, 31; III, 19, 43].

O maior e mais poderoso direito da República é o dos áugures, intimamente unido à autoridade.

É o direito que pode dissolver ou anular comícios e assembléias instituídos pelas mais altas patentes civis e militares; decretar a abdicação de cônsules; abolir leis ilegalmente propostas, como fez Filipo, cônsul e áugure, que aboliu as leis Lívias.

Essa estrutura pontifical é, segundo Cícero, a garantia da República, visto que obriga sempre o povo a precisar do conselho e autoridade dos “mais dignos”, os *optimates*, que o Orador define no discurso a favor de Séstio (14, 96 seq.).

A verdade é que, de fato, religião e moral garantem a estabilidade do Estado. Associam-se desde sempre magistratura e sacerdócio e, embora assistidos por membros do Colégio dos áugures, todos os magistrados têm direito de tomar os auspícios, como se lê no *De legibus* (III, 3, 20). A autoridade do Colégio permanece, mesmo após o esmoecimento da crença (Boyancé, 1963, p. 101). E mais, o magistrado sacerdote é a lei:

*Magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum* [ibid. 1, 2].

O magistrado é a lei falando, e a lei é o magistrado em silêncio.

Realmente, como assinala Coulanges (1969, p. 211-2), embora não concorde com a análise de Montesquieu, o magistrado representa a cidade, que é uma associação religiosa ao menos tanto quanto política; e tem nas mãos os auspícios, os ritos, a oração, a proteção dos deuses. Um cônsul é mais que um homem: é intermediário entre o homem e a divindade.

A própria expressão *auctoritas*, da mesma raiz de *augur*, significa também “o fato de possuir a eficiência necessária para empreender algo”<sup>7</sup>. E todo empreendimento é determinado pela religião: as festas, a agricultura, as decisões políticas; e a maior preocupação dos magistrados e sacerdotes é a *pax Deorum*: a cidade, sem a *summa placatio* dos deuses imortais, diz Cota no *De natura Deorum* (III, 2, 5), não poderia ser tão grande como é.

O sentido do termo *augur* (raiz de *augeo*, “aumentar”) poderia também ser, na origem, o de fortalecimento concedido pelos deuses a uma empresa, donde, presságio favorável; ou designaria aquele que dá o fortalecimento, donde, aquele que dá presságios favoráveis<sup>8</sup>. Como assinala Bayet (s.d., p. 103), nada tem a ver com as aves do presságio: significa, mais, o poder de acréscimo, a valorização quer do presságio, que pela virtude do rito se torna determinado, quer da vontade divina, reconhecida e enunciada pelo áugure. Appuhn (1937, n. 5), citando Sêrvio, distingue *auguria* e *auspicia*: o primeiro termo designaria a observação do caso ou objeto que se apresentasse espontaneamente, ao passo que os *auspicia* (de *ausis* + *spicio*) seriam provocados.

Dumézil (1969, p. 79 seq.), apoiando-se no védico *ójas*, “força física, reserva de força, pleno de força”, em que pese o perigo de tais comparações, precisa a significação do termo, embora em latim essa força não se ligue particularmente à força física do guerreiro mas aos interesses humanos naturais (fecundidade, por exemplo), ou sociais (políticos, religiosos e guerreiros), como prova o texto ciceroniano (*De leg.*, II, 8, 21).

Em última análise, é função do áugure descobrir se os deuses concederão a força, ou seja, condições de sucesso às plantas, à batalha e à decisão política; à cidade e ao campo, ao templo. Como destaca Dumézil, a ciência dos áugures deve ter valor de consulta, não de influência, embora, a rigor, se possa perceber alguma ação dos áugures sobre os fatos. No *De legibus* (II, 8, 21), por exemplo, há claros reflexos da força dos áugures sobre as intenções dos deuses. Encontrar-se-ia talvez aí a brecha que permitirá mais tarde o florescimento e domínio da magia oriental em Roma.

É verdade que, no *De divinatione*, afirma Quinto, o estóico interlocutor de Cícero:

*Etenim dirae, sicut cetera auspicia, ut omina, ut signa, non causas afferunt cur quid eueniat, sed nuntiant uentura, nisi prouideris* [I 16, 29-30].

As ameaças, assim como os outros auspícios, avisos, sinais, não produzem as causas de que algo aconteça mas anunciam o que ocorrerá se não nos prevenirmos.

Ora, ainda quando possa não haver influência sobre os fatos, certamente haverá sobre os consulentes: estes devem, se os auspícios são desfavoráveis, abster-se da ação tencionada, pois não obterão o sucesso que desejam.

Seja como for, primitivamente o áugure possuiria talvez o “pleno de força” e o comunicaria aos fatos, o que justifica a aproximação entre *rex* e *augur*<sup>9</sup> sendo Rômulo tradicionalmente detentor de extraordinário poder augural. Mais tarde, intensifica-se novamente a idéia da força do áugure<sup>10</sup>. Primeiro porque permanecem os “resíduos mágicos” do presságio, o respeito às práticas religiosas, a crença popular. Segundo porque, talvez, em vista do individualismo e ambição dos conquistadores, o poder adquirido precisa estribar-se em algo superior à sua própria força. Estreita-se a relação entre *imperator* e *augur*, desenvolve-se a noção de *felicitas*, característica do indivíduo ajudado pela vontade divina e pela Fortuna, característica do chefe que sobrepuja

todos os outros, como bem assinala Cícero (*De imp. Cn. Pomp.*, 16, 47-8). E os generais invocam a arte augural como fator de vitória<sup>11</sup>.

Ora, a força do presságio ligada ao poder (*imperium*) é insuperável. E a relação íntima entre poder temporal e poder sacerdotal está inequivocamente documentada nas moedas romanas.

Por outro lado, a *felicitas*, em última análise, eleva um homem — como Sula e Pompeu, César e Augusto — acima dos homens e resulta na divindade do último, para a qual terá, sem dúvida, contribuído o evemerismo. São numerosas nos escritos de Cícero as ocorrências, é verdade que nem sempre favoráveis, da idéia de Evêmero. No *Pro Sestio* (68, 143) e no *De Republica* (VI, 13), por exemplo, promete a imortalidade ou, melhor, atribui essência divina aos bons governantes, embora mais tarde, em se tratando de Antônio, repugne a idéia de pôr um mortal entre os imortais.

Inversamente, com o passar do tempo, os sacerdotes acumulam de tal forma funções civis que acabam por afastar-se do sentido propriamente religioso, como não pode deixar de reconhecer Cícero (*De leg.*, II, 21, 52).

Evidentemente conhece a classe dominante de Roma os usos oportunistas que se fazem dos auspícios e das profecias mas conhece também as suas vantagens reais e, pois, a sua necessidade<sup>12</sup>. E talvez não convenha negar a adivinhação.

É verdade que no II livro do *De diuinatione* (49, 101 seq.), escrito após os idos de março de 44, Cícero critica o raciocínio de Quinto e reduz a importância dos livros sibilinos, das profecias de Cassandra, a que chama *fabulae*, e dos oráculos de Apolo, de fato a esse tempo mudo, como aliás é obrigado a reconhecer Quinto (I, 19, 37-8). Cícero invoca o testemunho de Demóstenes para desacreditar a Pítia, que, favorável a Filipe, segundo o ateniense, “filipizava”<sup>13</sup>; e acusa de corrupção o oráculo de Delfos. Reduz também a importância dos sonhos e nega-lhes origem divina.

Segundo ele, deve-se confessar que nada é expresso pelo deus através de sonhos. E considera a sua obscuridade no mínimo incompatível com a majestade divina. O Orador relata sonhos interessantíssimos e suas respectivas — e dúbias — interpretações. Mesmo sonhos claros como o de Alexandre com o dragão, o seu próprio e o de Quinto, antes mencionados por este (*De diu.*, I, 28, 58), podem ser racionalmente explicados. E apresenta três hipóteses de aceitação dos sonhos como sinais do futuro: 1. mensagem divina; 2. relação com objetos reais pela simpatia universal, e 3. possibilidade de interpretação por meio de uma ciência oriunda da observação de inúmeros sonhos: e uma a uma as derruba, concluindo que a adivinhação pelos sonhos é inaceitável (II, 72, 148). É também no *De diuinatione* (II, 9, 22) que refere a inutilidade da adivinhação.

No *De legibus*, entretanto, escrito oito ou dez anos antes, defende-a. Liga a parte referente às aves e a outros sinais à ciência dos áugures. Se há deuses, diz, se o mundo é regido pela mente divina, se se interessam os deuses pelo gênero humano e podem mostrar-nos sinais de fatos futuros, como negar a adivinhação? Além disso, inúmeros seriam os exemplos de ocorrências preditas pelos áugures; e não seriam ilustres tantos profetas do passado, e Rômulo não teria tomado os auspícios antes de fundar a cidade

se não houvesse verdade na arte da adivinhação (*Diuinationem esse sentio*, II, 13, 32-3). E no *De haruspicum responsis*, anterior ao *De legibus*, ao enaltecer a sabedoria e a prudência dos antepassados (e assumir posição contra os epicuristas), dá exemplos de profecias “inequívocas” (9, 18).

De fato, há desde os ancestrais uma ciência e arte augural, pertinentes às vezes aos interesses da República e a planos de ação. Políticos e militares a ela recorrem, guiados pelos áugures (os verdadeiros detentores do poder). Não sem razão se representa nas moedas o *lituus*, bastão símbolo da dignidade augural, com o qual teria Rômulo demarcado os limites da cidade (*De diu.*, I, 17, 30); não sem razão se lhe atribui a tomada dos auspícios antes de fundá-la. Não se dá um só passo religioso ou político em Roma sem a tomada dos auspícios (*De diu.*, I, 43, 95).

Tito Lívio enfatiza o poder do áugure no episódio de Ato Návio (I, 36, 3-4), episódio que se não resiste a uma exegese cuidadosa (primeiro porque os áugures romanos, ao contrário dos arúspices etruscos, às vezes chamados *prodigiatores* ou *fulguratores*, não são mágicos ou milagreiros; e segundo porque Tarquínio, sendo etrusco, não duvidaria da arte augural [Bloch, 1965, p.47]) mostra ao menos o poder e importância dessa arte, como pretende Quinto no *De diuinatione* (I, 17, 31-2). Delimite-se o *templum*; formule-se a prece; observem-se o canto e o vô das aves, ou o relâmpago ou o trovão; os deuses sabem como desejam manifestar-se e os áugures lhes entendem as mensagens.

Aliás, como se lê em Plínio (*N.H.*, 28, 17), a ação dos presságios está em nosso poder, e o seu valor depende do modo como se interpretam<sup>14</sup>. Talvez se lembrasse dos doze abutres que haveriam significado para Rômulo a supremacia diante do irmão, ou dos que teriam aparecido ao novo Rômulo no seu primeiro consulado (Suet., *D. Aug.*, 95, 2). Enfim, o que importa ao sucesso da adivinhação é o modo como é recebida pelo consulente: sem crença, consulta ritual e sacrifício não têm valor. Cícero, lembrando Lucrécio, destaca esse ponto — *Ad diuos aduento caste* (*De leg.*, II, 8, 19).

A adivinhação deveria, pois, estar ligada à noção de deuses, e vários são os modos de conhecimento da vontade divina ou dos fatos futuros em Roma; e se podem classificar em duas espécies: artificiais e naturais, como bem o explica, no *De diuinatione*, Cícero através de Quinto:

*Duo sunt enim diuinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae* [I, 6, 11]; [...] *duo genera diuinationum [...] unum quod particeps esset artis, alterum quod arte careret* [18, 34].

As formas naturais de adivinhação, as chamadas formas não científicas, afastam-se das religiosas, isto é, embora revelem (*sic*) a vontade divina, não pertencem propriamente à religião por não dependerem de consulta mas unicamente da disposição psicológica do receptor. Compreendem os oráculos dos sonhos e do delírio — *somnii et furoris oracula* (*De diu.*, I, 32, 70; II 48, 100)—, isto é, dos oráculos, embora não todos:

não os resultantes das sortes mas somente os que resultam de um instinto ou sopro divino, como os oráculos de Apolo a Crespo e a outros, colecionados pelo estóico Crisipo, segundo lembra Quinto (*De diu.*, I, 19, 37). Acrescentem-se os *omina* (avisos fortuitos ou fatos que se carregam de significação), tipo especial de aviso. Termo de origem obscura, designaria *stricto sensu* palavras reveladoras do futuro — *uoces ex occulto* (*De diu.*, I, 45, 101)—, mas *lato sensu* quaisquer manifestações fortuitas, ou seja, qualquer espécie de aviso.

A crença nesses avisos parece profundamente arraigada na mentalidade romana. Conta-se, por exemplo, que Rômulo matara o irmão porque este saltara sobre os muros da cidade: fato profético: igual destino teria qualquer que ousasse transpor os limites de Roma.

Os *avisos*, embora possam talvez na sua origem não ser considerados como dependendo dos deuses e embora sejam sujeitos a errônea ou dúbia interpretação, encaixar-se-iam perfeitamente no destino dos homens e das coisas, segundo se pensava e se depreende dos exemplos de Virgílio, cuja obra máxima, a *Eneida*, é também fonte excelente para o estudo da antiga religião e das antigas crenças, plenas de oráculos e de presságios, que muitas vezes desafiam a interpretação humana<sup>15</sup>. Parece-me que bastariam apenas dois exemplos. Primeiro, o vôo da Fúria transformada em pássaro, que Júpiter envia a Juturna para que ela abandone Turno, e o combate (XII, 853). O Poeta diz textualmente *omen*: entenda-se o termo no seu sentido lato de “aviso”. E também a profecia de Celeno, de que a fome os levaria ao ponto de devorar, durante a refeição, até as próprias mesas (III, 255-8; VII, 122).

Valério Máximo (séc. I d.C.), freqüentemente valendo-se de textos ciceronianos, relata nos seus *Fatos e palavras memoráveis* alguns *avisos* e sonhos interessantes<sup>16</sup>.

Pensava-se que estes, os *sonhos*, poderiam ser também a princípio independentes dos deuses, apesar de sua força profética<sup>17</sup>. Ainda uma vez é Virgílio quem nos dá extraordinários exemplos de sonhos proféticos, nos quais, porém, se deveria sentir (como parece querer o Poeta) nítida interferência divina: vejam-se os sonhos de Enéias com Heitor (II, 270), com os deuses Penates (III, 148), com o deus do Tibre (VIII, 28), a orientá-lo no cumprimento do destino. Cícero, porém, não acredita em sonhos proféticos (*De diu.*, II, 72, 148); nem Lucrécio, evidentemente, que os estuda como fato natural (IV, 962 seq.).

O delírio seria, a rigor, a posse e inspiração pelo deus e necessidade de dizer. Bom exemplo é, na *Eneida*, o de Heleno (III, 369 seq.), que, após sacrificar ao deus e preparar-se para a inspiração, é realmente, segundo o Poeta, inspirado por Apolo e revela a Enéias alguns fatos que devem orientá-lo na longa viagem.

Mas o maior exemplo em Roma será talvez o dos *livros sibilinos*, versos oraculares entregues a intérpretes, sob a guarda do Senado. A sua consulta e interpretação nos momentos difíceis da República é seguida de sacrifícios que renovam a confiança nos deuses e visam tranqüilizar o povo (*De diu.*, II, 54, 112). Esses versos teriam sido escritos pela Sibila de Cumas em delírio. A princípio não se menciona o deus inspirador<sup>18</sup>;

só mais tarde, Apolo, a coincidir com a presença cada vez mais acentuada do deus na literatura e na crença — o que desperta reações como a de Lucrécio (I, 730; V, 112) —, para culminar alfin no templo do Palatino, dedicado em 28 a.C.

Cícero discorda de que fosse obra de alguém em delírio; segundo ele, o poema demonstra claramente que é mais um trabalho de arte que de excitação, visto ser perfeitamente bem estruturado (*De diu.*, II, 54, 111). Como pensa Bloch (1965, p.49), a personagem autora dos livros sibilinos poderia ser criação tardia de escritores gregos e latinos. Os romanos quiseram sempre — embora nem sempre o fizessem — afastar de sua religião os etruscos: Tarquínio o Antigo teria duvidado da arte de Ato Návio; o Soberbo (ou talvez o próprio Antigo) se teria inicialmente recusado a comprar os livros de Sibila; e o templo do Capitólio, a Júpiter O.M., Juno e Minerva, prometido por Tarquínio o Antigo e construído pelo Soberbo nos fins do século VI, não só — de acordo com a tradição romana — teria sido consagrado por um cônsul romano, como, ainda, os etruscos teriam sido expulsos de Roma no mesmo ano da consagração.

Antes de passar às formas artificiais de adivinhação, parece-me interessante lembrar, ainda que em poucas palavras, a influência da filosofia, a que não é estranha a *Vrbs*, que sofrera desde cedo influências pitagóricas. Mais tarde, sobretudo a partir do século II a.C., conheceu as filosofias da natureza, estoicismo e epicurismo, que dominam, afinal, o século de Cícero e Lucrécio.

Ao estoicismo, que se irradiara do círculo dos Cipiões, a que pertencia Políbio, prende-se intimamente a adivinhação.

O epicurismo, doutrina materialista que se espalhou pela Península, é representado principalmente por Tito Lucrécio (c. 99 – c.55), que combate toda e qualquer forma de superstição: poderes atribuídos aos deuses (V, 1194), profecias, adivinhações e interpretações falaciosas (I, 107-9), sacrifícios sangrentos (I, 101; II, 352-66; V, 1201), lendas e crenças aberrantes (II, 645), contra os quais, mais tarde, se insurge também Cícero, inimigo figadal do epicurismo.

Para os epicuristas como para os estóicos, os deuses existem e sua existência é uma noção natural da alma, ou seja, a noção de Deus está impressa no homem. Entretanto, para uns e outros é diferente essa impressão no homem.

Segundo o epicurismo, os deuses existem porque os vemos (*De rer. nat.*, V, 1169-82), embora nada tenham a ver com os mundos e os homens; e são inúteis oferendas e sacrifícios.

Segundo o estoicismo, quatro são as causas pelas quais se explica a formação na alma humana da idéia de Deus, como afirma Lucílio Balbo, o expositor da doutrina estóica no ciceroniano *De natura Deorum* (II, 5, 13-5): 1. conhecimento do futuro; 2. visão da terra e dos bens que ela nos dá; 3. medo inspirado pela fúria dos elementos; 4. movimento dos astros. Os deuses, ao contrário do que diz o epicurismo, exercem ação reguladora no mundo e velam sobre a humanidade (*ibid.*, 2, 6).

Interessante é a assertiva de que a adivinhação é prova de que os deuses existem; e segundo Quinto recusar-se a crer nos presságios é recusar-se a crer na existência dos

deuses (*De diu.*, I, 46, 104). Esta assertiva, como assinala Cícero no mesmo diálogo, está no cerne da filosofia estóica:

*si diuination sit, Di sint et si Di sint sit diuination [I, 6, 10]; sunt autem Di; significant ergo [...] est igitur diuination [I, 38, 83].*

se há adivinhação há deuses e se há deuses há adivinhação; ora, há Deuses, logo, dão sinais [...] portanto, existe a adivinhação.

Todo esse esquema, porém, Cícero (*De diu.*, II, 49, 101 seq.) e mais tarde Luciano de Samósata (II d.C.) ridicularizam.

Convém lembrar que, segundo o estoicismo, a adivinhação é uma ciência. É possível, dizem os estóicos, prever o futuro porque a vida sempre volta ao que foi. Esta idéia — a teoria do eterno retorno —, que se tem geralmente por estóica e se atribui a Crisipo da Cilícia (c. 280-204), teria tido o seu berço na Babilônia. Fora também conhecida de Heráclito de Éfeso (c. 540-470) e dos primeiros pitagóricos, que a relacionariam com a idéia de metempsicose. Crisipo da Cilícia definiria a adivinhação como a faculdade de conhecer, ver e explicar sinais anunciados pelos Deuses ao homens (*De diu.*, II, 63, 130).

Pois bem. As formas artificiais são as chamadas formas científicas de adivinhação, defendidas pelos estóicos. A sua arte ora se contém nos livros de regras, como os livros etruscos e os livros rituais romanos, ora consiste numa interpretação improvisada de um prodígio (*De diu.*, I, 33, 72-3). A elas pertencem a arte dos áugures em primeiro lugar, e as sortes, a aruspicina e a astrologia.

Esta, que da Caldéia começara a difundir-se pelo Mediterrâneo a partir dos inícios do século II a.C., apóia-se em conhecimentos científicos tais como a regularidade do movimento dos corpos celestes e, embora se difundisse na *Vrbs* não chega a ser assimilada à religião romana. Tem seu grande defensor no estóico Posidônio de Apaméia (c. 135-c. 51), discípulo de Panécio de Rodes (c. 180-c. 110) e seu sucessor na Escola de Rodes. Posidônio, ao contrário do mestre, que defende a liberdade do homem contra o domínio da necessidade, insiste na concepção cosmológica oriental e na interação dos fatos, reduzindo tudo à unidade, através do conceito de simpatia: segundo ele, todas as partes do cosmos relacionam-se e influenciam-se umas às outras, o que permite a astrologia e a adivinhação<sup>19</sup>.

Ora, no século I a.C. a insegurança provocada pelas guerras civis e pela fraqueza do Senado, a imoralidade e a incerteza do futuro levam o homem a procurar em si mesmo a sua força. No estoicismo, como no platonismo, são os astros responsáveis pelo destino do homem, e este, parcela do cosmos, pode conseguir a imortalidade. Nada mais fascinante. Cícero pensa na *Vrbs*, e essa imortalidade astral, oferece-a aos que tenham defendido, ajudado e enriquecido a pátria (*De Rep.*, VI, 13), embora no *De diuinatione* (II, 42, 87 seq.) combata a astrologia com os argumentos de Panécio. Retoma no *De fato* a crítica, negando não só a influência dos astros (4, 8) mas também a simpatia universal (3, 5) e o destino (5, 9), sem o qual a explicação de tudo se reporta à

natureza e ao acaso (3, 6). Na verdade, Cícero é mais contra os astrólogos que propriamente contra a astrologia e leva ao paroxismo a luta contra as superstições importadas e contra os mentores das novas crenças: se estas respondem aos anseios mais íntimos do povo, aqueles enriquecem à custa da credulidade alheia. Apesar disso, a adivinhação pela astrologia, apoiada pelos estóicos e pela teoria do eterno retorno, vai ao encontro do poder e cria forças. Os seus únicos e verdadeiros opositores são os epicuristas. Mais tarde os imperadores perseguem os astrólogos, se não para proteger o povo, certamente para proteger-se, visto que os consultavam mas temiam que certas predições se tomassem públicas.

A *aruspicina*, de origem etrusca, muito cedo é introduzida em Roma, conservando porém, durante muito tempo, seu caráter estrangeiro. Não alcança jamais o prestígio dos auspícios, e seus sacerdotes não alcançam jamais a honra dos áugures. Se é verdade que alguns deles gozaram do favor de governantes como Sula e César, é só em 47 d.C., sob Cláudio, que se cria enfim o Colégio dos arúspices, num momento em que a sua ciência é encarada como a mais antiga da Itália, em oposição às mais recentes importações<sup>20</sup>.

De uma raiz *haru-har-*, que significaria intestino, (*h*)*aruspicina* deriva de (*h*)*aruspex,icis*, “o que examina as entranhas das vítimas”<sup>21</sup>. Nesse exame e consequente interpretação consiste basicamente a sua arte. Acredita-se, então, que a consagração da vítima acarreta uma projeção do mundo em suas entranhas, que podem assim dar as indicações que os sacerdotes procuram. Aos arúspices cabe interpretar os prodígios e monstruosidades, como afirma Cícero no *De legibus* (II, 9, 21): ou seja, interpretar os presságios revelados por fenômenos estranhos ou contrários às leis naturais, que o Orador define através de Quinto no *De diuinatione* (I, 42, 93) e que também no *De diuinatione* ridiculariza (II,28,61-2).

As *sortes* se processam mediante pedrinhas ou tabuinhas ou mesmo lâminas de metal ou varetas em que se inscrevem ou palavras (nomes próprios ou outras), ou letras, ou mesmo frases ou versos. Numa das formas de consulta, misturam-se; e um garoto, apanhando-as uma a uma, entrega-as a um adivinho que lhes interpreta a mensagem divina. Cícero põe em dúvida o valor das sortes e escreve:

*Quid igitur in his potest esse certi quae, Fortunae monitu, pueri manu miscentur atque ducuntur?* [*De diu*, II, 41, 86].

Que pode haver de certo nestes objetos que, por inspiração da *Fortuna*, são misturados e tirados pela mão de um garoto?

A seguir lamenta que os deuses, se é que tudo podem, como dizem os estóicos, não os impeçam de crer em todas as superstições.

As sortes, porém, são processo de adivinhação antiquíssimo, e também antiquíssima, como bem o indica o epíteto *Primigenia*, é a deusa *Fortuna* (mesma raiz de *sors*): o seu culto, disseminado pela península central — entre latinos, sabinos, umbros e etruscos — remontaria a Sêrvio Túlio, o penúltimo rei de Roma<sup>22</sup>.

Cícero compara-as a jogos como os de dados, em que não valem a razão e o bom-senso mas apenas o acaso (*De diu.*, II, 41, 85). O que é interessante porque, justamente, segundo os crédulos ou para os antigos, como assinala Coulanges (1965, p.213), a sorte não é o acaso mas a revelação da vontade divina.

Essas as principais formas de adivinhação, e as mais antigas, entre os romanos.

Ora, embora se costume distingui-las principalmente entre naturais e artificiais, parece-me que se enquadram em dois níveis absolutamente distintos, e a arte augural e a tomada dos auspícios ocupam o primeiro, visto que Estado e religião estiveram sempre unidos em Roma, quer tenha ou não a segunda sido criada para o fortalecimento do primeiro, como pensa Montesquieu. Entre os deuses e os homens, os porta-vozes dos primeiros na terra, com todas as conseqüências desse poder religioso. Excetuando-se as sortes, que são um dos mais antigos processos de adivinhação e mediante as quais tantos cônsules se elegeram (mais ou menos honestamente), as demais formas, sempre (ao meu ver) subalternas, ou independem da religião ou, embora pudessem até depender de um deus (*sic*), são fortuitas (como os *avisos*, os sonhos e o delírio), ou são estrangeiras (como a aruspicina) e/ou tardias (como a astrologia), ou dizem respeito mais a anseios individuais de ordem vária que ao serviço da República — ao passo que a arte augural é o grande poder do Estado.

É preciso, no entanto, considerar, primeiro, o domínio da tradição. Esta soube sempre exercer o seu poder e se, no que concerne às crenças, aos poucos até certo ponto se apaga, Augusto, logo após o período de Cícero, naturalmente contando com o auxílio da arte virgiliana, se preocupa em reacendê-la, ao ponto de levar mesmo longe demais o valor da adivinhação. Ora, a massa crê e os governantes e os intelectuais ou crêem ou lhe usam a crença. Assim, a história dos primeiros tempos, até onde se alcança, é plena de exemplos que se pretendem indiscutíveis de avisos divinos interpretados pelos áugures.

Também é preciso considerar até que ponto se confundem religião e superstição no último século da República. Se os deuses não são apenas invenções do Estado para obrigar o homem a respeitar a lei, ou se já não o são, visto que no século I invadem Roma deuses e cultos, religiões místicas e crenças de além-mar, na verdade, porém, a religião é ainda poderosa arma nas mãos dos poderosos. Como o período se caracteriza pelo individualismo, pela ambição e pela ânsia de poder, todas as armas são válidas: o engano e a mentira, a religião e a superstição. Ora, por mais que o negue Cícero, o romano de seu tempo é naturalmente supersticioso. Refiro principalmente o povo ignaro. Mas quem pode garantir que não o fossem, também, muitos dos homens cultos? Ou Tito Lucrécio Caro não sentiria tamanha aflição, como parece que sentiu, ao combater nos seus contemporâneos o comportamento absurdo que deriva de crenças absurdas, e no combater também as próprias crenças.

A verdade, porém, é que o homem se sente fraco e imagina, além e acima dele, forças que o protejam; tendência que, ao contrário do epicurismo, o estoicismo reforça, afirmando que os deuses dominam o mundo. E, se ambos os sistemas exercem influência em Roma, o estoicismo, filosofia que aí tem o seu mais fértil campo, traz no seu

âmago justamente o conhecimento do futuro, a adivinhação. E o oscilante Cícero, que tão veementemente a critica, defende-a. Como bem assinala o poeta filósofo epicurista Lucrecio, o homem tende naturalmente para a superstição e, por mais que se lhe ensine a verdadeira natureza dos deuses e o verdadeiro sentido da piedade, volta sempre às antigas crenças (V, 82-90).

Materialista e coerente, Lucrecio clama contra todo tipo de superstição, a que chama *religio* e que distingue de *pietas*. Identifica à *religio* o medo aos deuses, os sacrificios sangrentos e as ameaças dos profetas e adivinhos, a quem é preciso resistir — *minis obsistere uatum* (I, 109) — e aos quais já antes chamara Ênio “supersticiosos e impudentes, ou sem arte e insanos”: *superstitiosi uates impudentesque harioli, aut inertes aut insani* (Tel., fr.1-2).

O valor maior para o epicurismo é o bom-senso, a *phróneesis* de Epicuro, e o *De rerum natura* é o poema da razão. O Poeta chora pelo crime de Áulis (I, 80-101); a morte de Ifigênia não é para ele o cumprimento de um desejo divino e Calcas não é o intérprete de um deus: o holocausto da virgem não passa de uma brutalidade gerada pela ignorância. Chora pelo vitelo imolado no altar do sacrificio (II, 352-66), pelas *nigrae pecudes* oferecidas às almas infernais (III, 52): por todo lado, violência religiosa. Ora, tudo isso é o oposto da piedade. E o Poeta não quer uma religião a serviço de quem ou do que quer que seja: mas quer a piedade, que traz a paz.

Amante da natureza, amante da vida e dos seres vivos, Lucrecio vê a superstição como antinatural por excelência, fruto da ignorância sedenta de sangue, geradora de crimes. Quer a derrubada dos mitos. Os deuses no epicurismo não têm o menor compromisso com a humanidade: não tomam conhecimento dela e não lhe mandam recados. Assim, adivinhação e epicurismo são absolutamente incompatíveis.

O autor de *De rerum natura* pretende, como seu mestre, uma cidade de sábios, na qual não se imponham nem a religião como freio, nem o medo mantenedor da ordem, como forma de domínio. E não transige: quer uma religião que liberte o homem, quer a identificação deste à terra, de onde vem e para onde volta, e o respeito à natureza e a todas as outras espécies vivas.

Parece-me interessante assinalar que Políbio, que nasceu aproximadamente setenta anos após a morte de Epicuro, conhecia, ao escrever as suas *Histórias*, não apenas o estoicismo, praticado no círculo dos Cipiões, que ele freqüentava, mas também a filosofia do *Jardim*, cidade epicurista de sábios, onde reinam o respeito, a amizade, a liberdade. Ora, a liberdade, bem pelo qual todos ansiamos, implica no homem responsabilidade, que, por sua vez, implica um mínimo de sabedoria. A massa inculta é, por isso mesmo, instável e irresponsável, segundo o historiador, que, apoiando-se em Platão, em Aristóteles e na sua própria experiência, estuda as diferentes formas de governo e vê os perigos que se escondem em cada uma dessas formas. Políbio vê, como Crítias, o papel dos deuses mas aceita como necessário o freio defendido por Cícero e imposto à massa pela República, porque o homem não sabe ser livre. “Se se pudesse criar uma cidade de sábios”, disse Políbio: mas sabe que não se pode.

Marco Túlio Cícero não é historiador, não é filósofo, não é poeta (em que pesem os poemas que escreveu): é político. A *Vrbs* tem o seu amor. Se se dedica à filosofia, é à procura de solução para a estabilidade e a grandeza da República. Se defende a religião é porque esta lhe parece o único poder capaz de sustentar a um tempo o indivíduo e a coletividade. Se defende a religião oficial, é porque só esta pode manter o homem *livremente submisso* ao Estado. Se condena os deuses estrangeiros e defende a religião dos antepassados é porque sabe que a religião tem que ser una para ser estável.

Aliás, o Orador, para si quer a verdade. Talvez quisesse crer nalguma religião ou talvez apenas oscilasse entre crenças diferentes. Ou os seus diálogos, pondo face a face adeptos de filosofias opostas e expressando assim opiniões várias, talvez mostrem apenas que não crê mas, reservando-se o direito à dúvida (*De diu.*, II, 12, 28), sente necessidade de fazer crer: a *Vrbs* precisa de um povo que creia.

O problema é que Cícero parece, como Lucrecio, em que pesem diferenças substanciais, querer ao mesmo tempo salvar a religião e abolir a superstição. Esforço inútil. Faz tempo que o Senado ostenta gravadas na pedra as palavras SENATVS POPVLVS-QVE ROMANVS; mas no século I, enfraquecido, é o Senado vítima de facções que lutam para si mesmas: e o povo, de fato (embora tenham sido restabelecidos ao fim da década de 70 os seus tribunos, antes suprimidos por Sula), é vítima dos demagogos — dos grandes ambiciosos que trabalham e lutam violentamente pela satisfação dos seus interesses pessoais. A incerteza dos tempos leva a uma ânsia aflitiva de saber o que reserva o amanhã, e já não bastam os antigos modos de consulta: os charlatães orientais aí estão com novos enganos e novas seduções mágicas, nos quais, lamentavelmente, acreditam os homens.

## Notas

1- Cf. Suetônio, *D. Iul.*, 59.

2- O cônsul de 95. A sua tese a respeito dos deuses encontra-se em Santo Agostinho (*De ciu. Dei.*, 4, 27).

3- Discordam os estudiosos quanto à data de composição de *De legibus*. Por exemplo, para Bayet (1971, p. 284), 54; para De Plinval (1968, p. viii), 52.

4- Veja Ernout e Meillet, 1967, p. 586, col. 1

5- Cf. Bayet, s.d., p. 101; 1971, p. 300.

6- Cf. *De leg.*, II, 12, 30.

7- Cf. Grimal, 1974, p. 134.

8- Cf. Ernout e Meillet, 1967, p. 56, col. 2.

9- Veja Dumézil, 1969, p. 100.

10- Veja *De leg.*, II, 12, 31.

11- Cf. Bayet, 1971, p. 278 seq.

12- Veja *De leg.*, III, 12, 27.

13- *Demosthenes quidem [...] iam tum philippizein Pythiam dicebat* (*De diu.*, II, 57, 118).

14- Veja Schilling, 1979, p. 192 seq.

- 15- Veja Boyancé, 1963, p. 95 seq.
- 16- Veja, p. ex., *Antologia*, 1988, p. 44-7.
- 17- Veja Bayet, 1971, p. 55 seq.
- 18- Veja Boyancé, 1963, p. 117.
- 19- Veja Petit, 1968, p. 100.
- 20- Veja Schilling, 1979, p. 190.
- 21- Cf. Ernout e Meillet, 1967, p. 289, col.2.
- 22- Veja Appuhn, 1937, n.266.

## Referências Bibliográficas

- ANTOLOGIA BILÍNGUE DE ESCRITORES LATINOS*, I. História. São Paulo: DLCV-FFLCH-USP, 1988.
- APPUHN, C. *Cicéron. De la divination, Du destin, Académiques*. Paris: Garnier, 1937.
- BAYET, J. *Croyances et rites dans la Rome antique*. Paris: Payot, 1971.
- BAYET, J. *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*. Paris: Payot, s.d.
- BLOCH, R. *Tite Live et les premiers siècles de Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- BOYANCÉ, P. *La religion de Virgile*. Paris: PUF, 1963.
- CICERO. *De divinatione*. London: W.Heinemann — Cambridge, Mass.: Harvard, 1953.
- CICÉRON. *De la divination*. Paris: Garnier, 1937.
- CICÉRON. *De la nature des dieux*. Paris: Garnier, 1935.
- CICÉRON. *Traité des lois*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- CICERONIS, M. T. *Scripta quae mansuerunt omnia*, Fasc.45 *De natura deorum*. Stuttgart: Teubner, 1968.
- COULANGES, F. de. *La cité antique*. Paris: Hachette, 1969.
- DE PLINVAL, G. *Cicéron. Traité des lois*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- DUMÉZIL, G. *Idées romaines*. Paris: Gallimard, 1969.
- DUMÉZIL, G. *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1974.
- ERNOUT, A. e MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: C.Klincksieck, 1967.
- GRIMAL, P. *La civilisation romaine*. Paris: Arthaud, 1974.
- LUCRÈCE. *De la nature*. Paris: Les Belles Lettres, 1978/1975. 2v.
- MADAULE, J. *César*. Paris: Du Seuil, 1961.
- MONTESQUIEU, C. de S., Baron de. *De la grandeur des romains et de leur décadence*. Paris: Garnier, s.d.
- PETIT, P. *La civilisation hellénistique*. Paris: PUF, 1968.
- POLYBE. *Histoires*, Livre VI. Paris: Les Belles Lettres, 1977.
- SCHILLING, R. *Rites, cultes, dieux de Rome*. Paris: C.Klincksieck, 1979.
- VIRGILE. *Énéide*. Paris: Les Belles Lettres, 1966/1967. 2v.

NOVAK, M. G. Divination, superstition et religion au dernier siècle de la République (Cicéron et Lucrèce). *Clássica*, São Paulo, 4: 145-161, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** La religion et la superstition se confondent au dernier siècle de la République et la religion est une arme puissante aux mains des plus puissants. L'homme se sent faible et il imagine des forces surnaturelles qui le protègent ce qui est renforcé par l'estoïcisme et combattu par l'épicurisme. Par suite, la divination et l'épicurisme sont tout à fait incompatibles. Lucrèce s'écrie contre la superstition et la folle conduite qui en résulte. Cicéron, qui critique la divination, quand-même la défend et défend tout aussi bien la religion officielle car il sait bien qu'il n'y a que celle-ci qui puisse maintenir l'homme librement soumis à l'État.

**MOTS CLÉS:** Divination romaine, Cicéron, Lucrèce.

---

## Propércio e a leitura dos sinais divinatórios

ZÉLIA DE ALMEIDA CARDOSO

Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Universidade de São Paulo

---

**RESUMO:** A história de Roma, desde os seus primórdios, está vinculada a adivinhações de sinais feitas por áugures e arúspices. O povo aceitava passivamente essas práticas e as julgava legítimas. Os intelectuais, porém, mostram posições bastante pessoais quanto a esse hábito. Enquanto alguns filósofos, como Cícero e Lucrécio, as criticam com base em princípios racionais, os poetas não as encaram de maneira similar. Virgílio e Tibulo, por exemplo, tratam do assunto com naturalidade, parecendo considerar a prática divinatória como parte da tradição cultural romana; Propércio, entretanto, valendo-se de recursos artísticos, ridiculariza a adivinhação sob todos os seus aspectos, tratando-a com jocosidade e irreverência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Adivinhação romana, Propércio, astrologia, ordálio.

---

Ao estudar o papel dos presságios e dos prodígios na religião da antiga Roma, Dumézil se refere à posição dos romanos no tocante à interpretação dos sinais<sup>1</sup>:

Todas as religiões reconhecem sinais maravilhosos ou naturais que os poderes invisíveis enviam aos homens, seja para manifestar sentimentos, seja para esclarecer-lhes a conduta, guiar-lhes os passos, resolver-lhes os problemas. Mas poucos povos desenvolveram, como os romanos, a ciência dos sinais [1974, p. 584].

A arte augural, com efeito, não só se vincula à história romana, mas à própria lenda da fundação de Roma. Preservando a tradição corrente, Tito Lívio nos conta que a primeira atitude de Rômulo e Remo, após a edificação da cidade, foi a de escolher lugares sagrados nos quais cada um, separadamente, deveria aguardar por augúrios. Quando os deuses tutelares os enviassem, eles indicariam qual dos dois irmãos “daria seu nome à cidade e a governaria, depois de instalada” (Liv. VI, 4; VII, 1-2).

Rômulo e Remo foram, pois, investidos de poderes de áugures, pela primeira vez em Roma.

Após o desaparecimento de Rômulo, ainda segundo a tradição, Numa Pompílio recebeu a mesma investidura, fundando posteriormente o Colégio dos Áugures, o mais conhecido dos colégios sacerdotais romanos, ao qual competia tomar auspícios em nome

do Estado. O Colégio dos Águres, cuja antiguidade sempre foi incontestável, desempenhava ainda funções importantes na época imperial, tendo-se mantido praticamente imutável em suas atribuições durante longo tempo. Apenas no que diz respeito ao número de seus componentes, houve algumas variações, de uma época para outra.

Era muito grande a força religiosa e política desse Colégio. Os águres eram considerados como pessoas que mantinham contato direto com o divino, devendo encarregar-se, por essa razão, de “inaugurações” rituais e de cerimônias particulares. Estando em suas mãos revelar, protelar ou ocultar a “resposta” obtida a partir da interpretação de sinais, podiam determinar a realização ou a não-realização de assembléias e comícios, campanhas e batalhas.

Os sinais interpretados pelos águres podiam ser dados pelo vôo de aves, pelo comportamento de frangos, cães e cavalos, por raios e trovões e por prodígios. A atitude dos romanos, em face dos presságios, segundo Bayet (1976, p. 51 seq.), é específica, original. Enquanto os gregos, por exemplo, se preocupavam em conhecer o futuro e a fatalidade, os romanos se inquietavam, sobretudo, em saber se alguma coisa deveria ou não ser feita. Os sinais correspondiam, portanto, para eles, a respostas afirmativas ou negativas, mas a liberdade individual da ação era preservada. Os presságios podiam ser aceitos, recusados, rejeitados ou transformados.

Ao lado do Colégio dos Águres havia também em Roma o Colégio dos Arúspices, sacerdotes etruscos conhecedores da técnica da leitura das vísceras de animais, principalmente do fígado. Por meio dela era possível interpretar a ordem do universo. A interpretação dos sinais inscritos nas entranhas das vítimas sacrificadas, de acordo com M. Eliade (1979, p. 146), pressupunha a correspondência entre os planos divino, cósmico e humano. As particularidades das diferentes partes do órgão do animal imolado indicavam a decisão dos deuses e prediziam a marcha dos acontecimentos.

Águres e arúspices, pois, não eram considerados exatamente como adivinhos, mas sim, como pessoas capazes de compreender as mensagens do invisível por meio de sinais<sup>2</sup>. Eram profissionais do culto que, por sua técnica, mereciam o mesmo respeito que merecem os Livros Sibílicos e oraculares, em geral. A adivinhação, portanto — e tal afirmação se ancora ainda na opinião de M. Eliade (ibid., p. 130) —, consistia na interpretação de presságios vistos ou ouvidos: os *auspicia* e os *omina*.

As classes populares de Roma, até o período imperial, deveriam aceitar passivamente a existência de águres e arúspices, confiando em sua capacidade e na eficácia de seus “poderes”. A intelectualidade, entretanto, não via a adivinhação com tanta simplicidade. Cícero, nos últimos anos da República, discutira amplamente a questão em *De natura deorum* e, sobretudo, em *De diuinatione*, retomando-a, mais uma vez, em *De fato*. Em *De legibus*, aliás, o problema já fora aflorado pelo escritor e, segundo seu feitio muito próprio, a posição que assume em tais obras não é perfeitamente constante. Em *De legibus*, tratado composto em 52 a.C., parece admitir a existência da adivinhação (“*non uideo cur esse diuinationem negem*” [não vejo por que negaria que a adivinhação exista], *Leg.*, II, 13, 32); em *De natura deorum*, texto composto em

44 a.C. e construído à maneira de diálogo, os interlocutores expõem suas idéias a respeito do assunto. Enquanto um deles, Baldo, fala da possibilidade de previsão do futuro (*Nat.*, II, 5), apoiando-se na doutrina estoica, um outro, Cota, partidário da filosofia neo-acadêmica, para a qual todo o conhecimento se origina da experiência (*Nat.*, III), refuta as idéias anteriormente expostas. Em *De diuinatione*, também escrito em 44 a.C., Cícero se utiliza de procedimento semelhante na montagem do diálogo. Quinto, seu irmão — uma das personagens — defende a adivinhação (*Diu.*, I) e Cícero, que também figura como interlocutor, contesta as idéias expressas e mostra que “nada pode acontecer sem causa e que nada acontece que não possa acontecer” (*Diu.*, II, 28). Em *De fato*, de 43 a.C., o conhecimento antecipado do futuro é discutido mais uma vez e a discussão novamente se encaminha para a questão das causas (*Fat.*, XI-XIII)<sup>3</sup>.

Lucrécio, no *De rerum natura*, toca também no problema da adivinhação. No livro VI, ao explicar o mecanismo dos raios, lembra a inutilidade de fórmulas etruscas (*Tyrrhena carmina*) por meio das quais se procura encontrar “indícios dos desígnios ocultos dos deuses” — *indicia occultae diuom (...) mentis* (Lucr., VI, 382).

Se Cícero e Lucrécio viram a questão da adivinhação com a seriedade própria dos filósofos, empenhados em chegar à verdade, o mesmo não ocorreu com Propércio, o poeta elegíaco da época de Augusto, cuja obra tem sido objeto de críticas tão controversas e desiguais, no correr do tempo.

Propércio é um poeta bastante especial. Sua poesia, tortuosa, rebuscada e elaborada — bem ao gosto neotérico —, permite múltiplas leituras, uma infinidade de interpretações.

A crítica, no passado, não hesitou em considerar as elegias como exemplos de poesia confessional, admitindo, muitas vezes sem qualquer reserva, a sinceridade do poeta, o caráter biográfico do texto, o depoimento real sobre paixão e sofrimentos vividos. Hoje, entretanto, essa posição se modifica. A obra poética passa a ser considerada como simples objeto estético e a análise, mais fria, nos permite descobrir certos “tons” que, anteriormente, passaram despercebidos.

O estudo da postura do poeta diante da questão religiosa, por exemplo, revela uma atitude muito própria dos jovens de todos os tempos: misto de incredulidade, de irreverência, de brincadeira — atitude muito diferente da dos filósofos e sábios. Propércio focaliza vários aspectos da religião romana, inclusive o da adivinhação, e a atitude demonstrada é usualmente a mesma.

Virgílio e Tibulo, contemporâneos seus, aludiram muitas vezes a sinais divinatórios em seus poemas. O pastor Melibeu, na primeira bucólica de Virgílio (I, 17-8), se refere a raios caídos em carvalhos, prenúncios evidentes de desgraça aos quais não dera importância; a *Eneida* é permeada de “avisos” que surgem a todo momento: sinais, sonhos, discursos proféticos de vates, divindades e pitonisas, prodígios de toda espécie. Em Tibulo, os prenúncios deixam os universos irrealis, povoados por pastores sículos e heróis da fábula, e se transportam para o mundo elegíaco, tão próximo, em seus contornos, do mundo freqüentado pela sociedade romana: sortes são tiradas para que se saiba

do futuro (Tib., III, 9-12); presságios funestos são afastados com oferendas mágicas e apotropaicas (V, 13-4); vaticínios são feitos por sacerdotisas (VI, 43-4).

Nos textos de Propércio, entretanto, os sinais divinatórios são apresentados de perspectiva diferente. O “cantor de Cíntia” se refere muitas vezes a avisos, prenúncios, áugures, arúspices, adivinhações, mas encontramos frequentemente nas referências o tom ambíguo, a ironia irreverente e inteligente a que tão bem aludiu Paul Veyne em *A elegia erótica romana*<sup>4</sup>, ao considerá-la como elemento fundamental para a criação do “jogo elegíaco”. Essa ironia — fruto de um humor fino e, naturalmente, cético — não só marca a posição do poeta em relação à adivinhação, como também em relação aos deuses, aos ritos, à concepção do destino, à magia. Propércio “brinca” com esses valores, banalizando-os, evidentemente, com a “brincadeira” e deles retirando a seriedade que poderiam ou deveriam ter em contextualizações diferentes.

As referências a sinais divinatórios e à capacidade de interpretá-los são, a princípio, pouco significativas nas elegias. Pouco a pouco, entretanto, começam a assumir importância cada vez maior até se transformarem em verdadeiro eixo temático num dos poemas-chave de Propércio: a elegia IV i, considerada de capital relevo no conjunto da obra.

Passemos, portanto, ao exame analítico dessas ocorrências.

No primeiro livro de elegias — o chamado *Cynthia monobiblos*, publicado quando o poeta ainda vivia — há apenas duas referências a sinais divinatórios, a primeira das quais um tanto discutível. Encontra-se esta na elegia I vi, dirigida a Tulo. Conforme se depreende, Tulo estava partindo em missão especial, a serviço do Estado, numa viagem que o levaria à Grécia e à Ásia. No último dístico, após ter-se justificado por não acompanhar o amigo, o poeta se refere ao “astro cruel” (*durum sidus*) sob cujo domínio estaria vivendo ou iria viver.

Tal alusão poderia, à primeira vista, parecer meramente metafórica. A idéia de metáfora, entretanto, pode se descartar se levarmos em consideração o fato de que, à época de Augusto, a consulta aos astros, para investigação do futuro, ganhava importância cada vez maior, graças à disseminação de idéias importadas do Oriente. O próprio poeta, nas elegias II xxvii 3-4 e IV i 82-7, vai falar claramente da astrologia fenícia e babilônica, em voga na Roma de seus dias. As referências aos astros, nesses dois poemas, permite que se atribua ao *durum sidus* o mesmo papel desempenhado por aqueles.

O contexto em que a expressão se insere suscita, no entanto, uma análise mais pormenorizada.

O poeta iniciara o poema, falando que a amada o impedia de viajar, retendo-o com súplicas e ameaças. Tulo, porém, que aproveitasse a viagem, realizando feitos dignos de nota, enquanto ele, que não nascera para louvores e armas — *non ego sum laudi, non natus idoneus armis* (I vi 39) — se dedicaria à milícia do amor. No fecho da elegia, está a referência ao “astro cruel”:

*At tu seu mollis qua tendit Ionia seu qua  
Lygia Pactoli tingit arata liquor,  
seu pedibus terras seu pontum carpere remis*

*ibis et accepti pars eris imperii,  
tum, tibi si qua mei ueniet non immemor hora,  
uiuere me duro sidere certus eris*  
[I vi 31-6].

Mas, quanto a ti, ou por onde se estende a branda Jônia,  
ou por onde as águas do Pátolo banham os campos da Lídia,  
com teus pés correrás a terra e com teus remos o mar  
e serás parte de um poder imposto;  
e, então, se alguma vez te recordares de mim,  
saberás que estou vivendo sob um astro cruel.

Embora o “astro” possa ser um sinal anunciador, a certeza do poeta a respeito de seu próprio futuro e do de Tulo — certeza atestada pelo vigor das frases em que o próprio verbo se encontra no futuro do indicativo (*ibis, eris, eris*) — anula o poder do sinal.

Essa atitude se evidencia nas demais elegias. Nas referências — veladas ou claras — às práticas da adivinhação, o poeta as subvaloriza, despreza-as, ridiculariza-as, colocando-se, a si próprio, em plano superior a elas.

A elegia I ix confirma o que dizemos. Propércio se dirige a Pôntico — poeta épico seu contemporâneo —, a quem dedicara também a elegia I vii, e se refere ao fato de estar o amigo apaixonado, conforme a predição que lhe fizera:

*Dicebam tibi uenturos, irrisor, amores  
nec tibi perpetuo libera verba fore* [I ix 1-2].  
Eu te dizia, caçoísta, que o amor chegaria para ti  
e que tuas palavras não seriam sempre livres.

O poeta se vangloria da capacidade de predizer o futuro, comparando-se com pombas — evidente alusão ao costume romano de sondar o futuro interpretando movimentos de aves — e, mais ainda, com pombas da Caônia, onde havia um templo de Zeus, famoso por seu oráculo. Nessa comparação, as pombas não levam qualquer vantagem:

*Non me Chaoniae uincant in amore columbae  
dicere quos iuuenes quaeque puella domet* [I ix 5-6].  
As pombas da Caônia não me venceriam em predizer  
qual é a mulher que domina certos jovens.

Após essa “informação”, o poeta procura dar uma certa “explicação científica” para a capacidade que tem, numa atitude própria de quem adota a estética alexandrina e vê o mundo de um prisma tingido com tons filosóficos, mas é, acima de tudo, um “elegíaco” que arma o “jogo poético”, valendo-se de elementos lúdicos a transparecerem na atitude assumida. A explicação, se de um lado se colore de aparente cientificismo — vazado em palavras que denotam sentimentalidade exacerbada —, de outro se reveste da mais fina ironia, a destruir a validade dos sinais:

*me dolor et lacrimae merito fecere peritum,  
atque utinam posito dicar amore rudis!* [I ix 7-8]  
a dor e o pranto, merecidamente, me tornaram um perito;  
oxalá, sem amor, fosse eu julgado um rude.

O sinal divinatório — no caso, as pombas — é superado, mais uma vez, pelo conhecimento de alguém que é capaz de prever como as aves, melhor que elas talvez, a partir de uma ciência adquirida com a “dor de amar”.

No segundo livro das elegias, o poeta insiste em sua capacidade de prever o futuro, graças a experiências amorosas, e se considera a si próprio como vate e áugure:

*Mentiri noctem, promissis ducere amantem,  
hoc erit infectas sanguine habere manus!  
Horum ego sum uates, quotiens desertus amaras  
expleui noctes, fractus utroque toro* [II xvii 1-4].  
Mentir sobre uma noite, enganar o amante com promessas,  
é o mesmo que ter as mãos manchadas de sangue!  
Nisto eu sou vate, eu, que tantas vezes, sozinho,  
passei noites amargas, atormentando-me, no leito.

*Sed tibi iam uideor Dodona uerior augur:  
uxorem ille tuus pulcher amator habet!  
tot noctes periere! nihil pudet? aspice, cantat  
liber: tu nimium credula, sola iaces* [II xxi 3-6].  
Pareço-te agora um áugure mais verdadeiro que os de Dodona:  
aquele teu belo amante arranhou uma esposa!  
Tantas noites se perderam! Não te pejas? Vê como ele canta!  
Está livre! E tu, que foste crédula demais, estás sozinha.

Assumindo essas funções, o poeta desacredita os vaticínios e augúrios: afinal, como vate e áugure, ele vaticina e augura o óbvio, empregando, como os seus “colegas”, a ambigüidade das expressões.

Na elegia II xxviii, Propércio vai ainda além: mostra claramente a ineficácia, a ineficiência de sinais divinatórios, em suas funções.

Esse poema é uma peça literária bastante complexa em sua construção e já mereceu da crítica especializada numerosos estudos analíticos. Na edição das *Elegias* de Propércio publicada pela Societé d'Édition Les Belles Lettres, D. Paganelli, que estabeleceu o texto, dividiu o poema em duas partes, designando a primeira pelo número xxviii e a segunda por xxviii b. Os versos, entretanto (34 na primeira parte e 28 na segunda), são numerados em ordem seqüencial. A unidade da elegia apresenta, na verdade, problemas evidentes, tanto que outros estudiosos do assunto propuseram soluções diferentes. Lachman, por exemplo, segundo Boucher (1980, p. 364), sugeriu uma divi-

são tripartida e R. H. White a dividiu em quatro partes distintas que poderiam ser consideradas como independentes, constituindo quatro diferentes elegias. Embora o poema aparente uma construção dramática<sup>5</sup> e se componha de quadros sucessivos que se justapõem, estudiosos discutem-lhe a unidade, não encontrando solução para a seqüência dos acontecimentos. Detenhamo-nos, portanto, no exame do texto.

Na primeira parte, conforme a divisão de Paganelli, o poeta se dirige a Júpiter, pedindo-lhe clemência para com a amada, acometida de uma febre estival, e se indagando sobre as possíveis causas da doença: castigo por um perjúrio sacrílego ou inveja das deusas?

Em seguida, de forma quiçá desconcertante — *consolé par avance*, como se poderia dizer —, fala da morte da amada como de algo inevitável e se refere à recompensa dos sofrimentos e ao lugar de destaque — *primus locus* — que ela ocupará junto aos mortos, entre as heroínas de Homero e já perdoada por Juno.

A segunda parte se inicia com a menção de “sinais” que indicariam a morte próxima da amada: rombos que param de girar, folhas de louro queimadas, a lua que se nega a descer do céu e o pássaro preto que crocita um presságio funesto.

Em versos tocantes, em sugestiva alegoria mitológica, o poeta se dispõe a morrer com a amada:

*Vna ratis fati nostros portabit amores  
caerula ad infernos uelificata lacus*  
[II xxviii B 39-40].

A mesma barca da morte, com suas velas escuras,  
levará nossos amores para os lagos infernais.

A idéia da morte dupla o leva a interceder junto aos deuses mas a preocupação com a estética do texto, responsável pelo belo quiasmo contido no pentâmetro, compromete a autenticidade do sentimento e revela o “jogo elegíaco”.

*Sed non unius quaeso, miserere duorum!  
Viua si uiuet, si cadat illa, cadam* [41-42].

Não peço apenas por um; tende compaixão dos dois!  
Viverei se ela viver; se ela morrer, morrerrei.

Faz, então promessas a Júpiter, em seu nome e no da jovem, invoca Perséfone e o esposo, relembra, mais uma vez, figuras da fábula reunidas no mundo das sombras e, numa tirada de teor filosófico, à sua maneira, apregoa enfático a inexorabilidade da morte:

*Nec forma aeternum aut cuiquam est fortuna perennis:  
longius aut propius mors sua quemque manet* [58-59].

Nem a beleza é eterna, nem a fortuna é perene:  
mais tarde ou mais cedo, a morte vem para todos.

Depois dessas divagações, o poeta bruscamente muda de tom — e daí as divisões propostas pelos estudiosos, que talvez se tivessem sentido algo perplexos em face da mudança repentina. Diz ele, nos dois últimos dísticos da elegia, que a amada se salvou e deve, portanto, pagar as promessas feitas a Diana, tomando parte nos coros a ela consagrados, a Ísis, participando de vigílias, e ao próprio poeta, oferecendo-lhe dez noites votivas.

O tom de brincadeira, a referência aos coros em homenagem a Diana — retomados na elegia II xxxii —, a menção da devoção a Ísis — desenvolvida na elegia II xxxiii —, a inclusão da dívida que a amada contraíra com ele *uotiuas noctes et mihi solue decem* (II xxviii 62)—, reforçam a idéia de jogo elegíaco e comprometem a sentimentalidade antes expressa. A posição dos dois dísticos, no final do poema, remetem, por força de um esquema numérico simétrico de que o poeta se utiliza por vezes, aos dois dísticos iniciais da segunda parte, os que falam dos sinais da morte iminente:

*Deficiunt magico torti sub carmine rhombi  
et iacet exstincto laurus adusta foco;  
e iam luna negat totiens descendere caelo  
nigraque funestum concinit omen auis [35-38].*

Param os rombos, girados ao som de uma fórmula mágica  
e, extinto o jogo, jazem queimadas as folhas de louro;  
a lua se nega a descer ainda uma vez do alto dos céus  
e o pássaro negro crocita seu fúnebre agouro.

Propércio mistura, nesse passo, elementos mágicos e apotropaicos (rombos, folhas de louro queimadas, encantamento lunar) com sinais de desgraça (extinção do fogo e crocitar do pássaro negro), procurando, provavelmente, intensificar a idéia de morte e mostrar que não era possível evitá-la uma vez que a magia não correspondera às expectativas e os sinais eram absolutamente precisos.

A.M. Tupet (1975, p. 250-62), ao estudar os ritos mágicos em Propércio, faz comentários sobre esses elementos. Os rombos<sup>6</sup>, para ela, ao serem girados têm efeito hipnótico e, uma vez que o movimento que fazem representa um turbilhão que pode ser dominado por quem o maneja, representam vestígios de “magia homeopática”<sup>7</sup>. A parada, mencionada pelo poeta, seria um sinal de que o destino da amada não podia ser modificado, de que a vida chegara ao fim. As folhas de louro queimadas são evocadas por seu aparente poder mágico e não propriamente divinatório; revelam a preocupação que se tinha com a purificação do ar do quarto dos doentes e o uso da defumação. Embora certas plantas não tivessem qualquer “poder mágico”, eram assim consideradas uma vez que não se conheciam cientificamente suas propriedades medicinais. O fogo que se apaga, todavia, ao serem queimadas as folhas de louro, opera como sinal nefasto, da mesma forma que o pássaro preto que crocita à noite. Quanto aos encantamentos lunares, freqüentemente mencionados na poesia latina, em geral, e associados à magia, nesse passo de Propércio se mostram claramente inoperantes já que a lua se nega a “descer do céu”.

Todas as indicações são negativas, portanto, mas os presságios que acenavam para a morte da enferma não se cumprem. O poeta apenas e simplesmente “brincou” com eles, desacreditando-os com sua brincadeira.

E as referências a sinais divinatórios continuam a ser feitas amiúde pelo “cantor de Cíntia”.

No terceiro livro das elegias, vemo-lo a postar-se, mais uma vez, na condição de aúgere. A coletânea se abre com um poema no qual faz uma exaltação à poesia lírica e prenuncia a glória que terá no futuro. Retomando o que dissera anteriormente, na elegia I vii 21-4, de forma um pouco menos incisiva — seria o preferido entre os poetas romanos e os jovens não poderiam calar-se diante de seu sepulcro —, Propércio adivinha sua celebridade vindoura e exclama enfaticamente:

*meque inter seros laudabit Roma nepotes!  
illum post cineres auguror ipse diem [35-36].*  
Roma me louvará entre seus últimos descendentes!  
Presságio que esse dia virá depois que eu for cinza.

Na elegia III iv, o poeta se apresenta novamente como adivinho, cantando *omina fausta*. Trata-se de um poema bastante curioso que nos dá a medida do “jogo poético” construído por Propércio e que deve ser lido não apenas como um elo que se estabelece entre a elegia que o precede e a que o segue, mas como um texto que se opõe a ambas, comprometendo a anterior e deixando-se destruir pela seguinte, no tocante às idéias apresentadas.

Recorramos à exemplificação. Na elegia III iii o poeta construíra um belo quadro alegórico no qual inserira a figura de Calíope. A musa lhe dirigira palavras, no alto do Hélicon, e profetizara o futuro que o esperava: devia contentar-se em ser conduzido por “níveos cisnes” e não pelo galope de um cavalo que o transportasse a campos de batalha. Não haveria de cantar as guerras e, sim, os amantes engrinaldados e as noitadas alegres e barulhentas, regadas a vinho. Na elegia III iv, contrariando a profecia de Calíope, o poeta toma por tema a expedição que Augusto planeja realizar, dirigindo-se à Índia. Exorta os soldados a partir e faz “bons presságios” — *Omina fausta cano* (III iv 9) —: Crasso será vingado, zelar-se-á pela história romana e ele espera poder viver para apreciar o triunfo dos heróis, desfilando pela *Via Sacra* com seus despojos e troféus.

Mesmo considerando-se que o jogo elegíaco tudo permite, a atitude de um poeta que se dispusera a escrever o “livro da paz” (III, i 17) é bastante insólita. Os *omina fausta*, entretanto, se não são desmentidos, são implicitamente questionados na elegia III v.

O poema se abre com a exaltação do binômio paz/amor:

*Pacis Amor deus est, pacem ueneramur amantes [III v 1].*  
O amor é o deus da Paz; amantes, veneramos a paz.

e, em seguida, a “brincadeira elegíaca”:

*stant mihi cum domina proelia dura mea* [III v 2].  
para mim, combates duros só se travam com minha amada.

No dístico seguinte, Propércio, numa espécie de contraponto, evoca a elegia anterior. Ao referir-se à Índia, falara dos “mares gemíferos” que a armada de César atravessaria. Retoma, agora, a idéia de riquezas materiais — de que se constituía a grande parte das recompensas da guerra —, num contexto bem diferente:

*Nec tamen inuiso pectus mihi carpitur auro  
neo bibit e gemma diuite nostra sitis* [III v 3-4].  
Meu coração não se satisfaz com o ouro odioso  
e minha sede não se mitiga numa gema preciosa.

A contraposição não se limita a esses versos. Opondo-se a

*Arma deus Caesar dices meditatur ad Indos* [III iv 1].  
O divino César está pensando em levar as armas à rica Índia.

encontramos, na elegia seguinte,

*Nunc maris in tantum uento iactamur et hostem  
quaerimus atque armis nectimus arma noua* [III v 11-2].  
Somos jogados pelo vento, num mar tão grande;  
procuramos inimigos e juntamos às armas novas armas.

Contrariando as referências às glórias da história romana, temos em III v a reflexão filosófica, segundo a qual, após a morte, todos serão iguais:

*Haud ullas portabis opes Acherontis ad undas:  
nudus ad infernas, stulte, uehere ratis.  
Victor cum uictis pariter miscebitur umbris:  
consule cum Mario, capte Iugurtha, sedes* [III v 13-6].  
Não levarás riquezas às águas do Aqueronte:  
serás arrastado nu à embarcação infernal.  
O vencedor se misturará às sombras dos vencidos:  
tu, Jugurta, prisioneiro, te sentas com Mário, o cônsul.

No último dístico encontramos a resposta à motivação que determinaria a expedição de Augusto — a retomada das águias romanas perdidas durante a derrota de Crasso —, motivação que gerara os *omina fastae* que o poeta cantou. Propércio, após ter corrido sobre os estudos que pretende fazer na idade madura, conclui:

*Exitus hic uitae superest mihi: uos, quibus arma  
grata magis, Crassi signa referte domum [III V 47-8].*

É este o fim que me basta; quanto a vós que amais as armas,  
trazei de volta pr'a casa os estandartes de Crasso.

Na elegia III viii, o tom do “jogo elegíaco” se acentua: o poeta se considera arúspice — e mais ainda, arúspice verdadeiro, porque é capaz de perceber, numa jovem, os sinais do amor. Quando uma mulher lança injúrias enraivecidas, se dobra aos pés da grande Vênus, anda pela ruas como uma mênade, se aterroriza com sonhos, se perturba com a visão de um retrato, só há um prognóstico:

*his ego tormentis animi sum uerus haruspex;  
has didici certo saepe in amore notas [III viii 17-8].*

eu sou o arúspice certo para os tormentos da alma;  
estudei esse sinais, no amor que é verdadeiro.

Na elegia III xiii, o poeta novamente se considera arúspice. O tom do poema, entretanto, se modifica um pouco, perdendo o caráter irônico e irreverente e ganhando em seriedade. A elegia é curiosa pela composição e pelas idéias que veicula. Propércio fala da cupidez feminina e faz a apologia da vida rústica, próxima da pureza e da religiosidade. Abomina a ambição que gera sacrilégios e crimes e se posta, então, como adivinho, fechando a peça poética por meio de veemente predição:

*Proloquar, atque utinam patriae sim uerus haruspex!  
frangitur ipsa suis Roma superba bonis.  
Certa loquor, sed nulla fides; neque enim Ilia quondam  
uerax Pergameis Maenas habenda malis:  
sola Parim Phrygiae fatum componere, sola  
fallacem patriae serpere dixit equum.  
Ille furor patriae fuit utilis, ille parenti:  
experta est ueros irrita lingua deos [III xiii 59-66].  
Predigo — e oxalá seja eu o verdadeiro arúspice da  
pátria!*

a soberba Roma será destruída por seus próprios bens.  
O que afirmo é certo, mas ninguém crê; no passado,  
também, a mênade de Ílio  
não foi considerada como digna de fé, para a desgraça  
de Pérgamo:

e foi a única a dizer que Páris preparava a ruína da  
Frígia;

e que era enganoso o cavalo que se esgueirava pela pátria;

A profecia teria servido ao país e a seus pais:

as palavras ditas em vão davam testemunho dos deuses verdadeiros.

Chegamos, assim, ao último livro das elegias de Propércio. Se nos três primeiros encontramos apenas referências esparsas à adivinhação, no quarto livro a arte divinatória encontra um espaço mais significativo, prestando-se a importantes interpretações.

À maneira dos demais, abre-se o livro IV com uma peça poética que sugere os temas gerais a nele serem tratados, fornecendo, também, alguns dados pessoais sobre a figura do poeta. E esse poema é, de todos os que Propércio compôs, o que oferece mais elementos para o estudo de sua postura, no tocante à adivinhação.

Com 150 versos, é a mais longa elegia do poeta e se divide em duas partes, cada uma das quais constituindo um monólogo. Na primeira, composta de 70 versos, é “Propércio” quem fala, acompanhando Horos, um adivinho, e apresentando-lhe a cidade. Na segunda parte, o visitante ilustre assume a palavra e responde ao poeta. A adivinhação desempenha um papel importante em todo o texto.

Apresentando Roma ao “mago”, o poeta compara a cidade moderna com a antiga aldeia de pastores que a gerou e, talvez para falar “na mesma língua” do ouvinte, faz várias referências a processos divinatórios. Assim, ao mencionar a cidade de Alba, de onde partiram os fundadores de Roma, lembra um famoso vaticínio<sup>8</sup>:

*Et stetit Alba potens, albae suis omine nata* [IV i 35].

Erguia-se aqui a poderosa Alba, nascida do presságio de uma porca branca.

Alguns versos mais adiante, fala, de forma geral, de auspícios que teriam determinado a ida dos troianos para a Itália, e de sinais que se manifestaram a Anquises e Enéias, quando passaram ilesos pelas chamas que destruíam a cidade:

*Huc melius profugos misisti, Troia, Penatis;  
huc quali uecta est Dardana puppis aue!  
Iam bene spondebant tunc omina quod nihil illam  
laeserat abiegni uenter apertus equi,  
cum pater in nati trepidus ceruice pependit,  
et uerita est umeros urere flamma pios* [IV i 39-44].

Foi para cá, ó Tróia, que enviaste teus Penates fugitivos;  
para cá foi trazida — e sob que auspícios! — a nave de Dárdano.

Os presságios garantiam que o cavalo de madeira com o seu bojo escavado, em nada a ofenderia, quando o trêmulo pai se ergueu às espáduas do filho e as chamas rezearam queimar esses ombros piedosos.

A linguagem que o poeta utiliza para dirigir-se ao adivinho é hermética, ambígua, quase “oracular”. O jovem parece querer impressionar o interlocutor, mostrando-lhe que também dominava o conhecimento da adivinhação.

Nos versos seguintes, complementa as informações falando das profecias da Sibi-

la de Cumas (49), dos augúrios tomados por Remo no Aventino (50) e dos vaticínios da profetisa de Pérgamo (51).

Inflamado, ao que parece, pelas próprias palavras, se dispõe, então, a cantar as grandezas de Roma. A Úmbria, pátria do “Calímaco romano” se orgulhará dos versos que ele haverá de compor; que as cidadelas e muralhas que ostenta possam ser medidas com as dimensões de seu talento!

Propércio termina seu discurso, falando mais uma vez de auspícios: pedindo o favor de Roma e os bons augúrios de seus concidadãos para o empreendimento a que se dispõe:

*Roma, faue, tibi, surgit opus; date candida, ciues,  
omina et inceptis dextera cantet auis!  
Sacra diesque canam et cognomina prisca locorum:  
has meus ad metas sudet oportet equus [IV i 67-70].*  
Favorece-me, Roma! eis que surge uma obra em teu  
louvor,  
dai-me presságios felizes, cidadãos, e que um augúrio  
favorável  
celebre meu plano. Cantarei as coisas santas, as  
datas, os velhos nomes dos locais:  
meu cavalo precisa espumar para atingir essas metas.

O monólogo do jovem chega ao fim. Horos responde. E responde num tom de admoestação, de advertência, rebatendo-lhe as palavras, mostrando qual o lugar que lhe compete:

*Quo ruis imprudens, uage, dicere fata, Properti?  
non sunt a dextro condita fila colo [IV i 71-2].*  
Para onde te atiras imprudentemente, Propércio, a predizer o destino às tontas?  
As linhas não foram tramadas em roca propícia.

O poeta não deve se envolver com profecias. Quem detém o poder de adivinhar é ele, Horos, o filho de Órops, da Babilônia, o descendente de Árquitas, capaz de dizer coisas certas e de pôr a verdade acima de tudo. Conhece os livros sagrados, movimentava os sinais numa esfera de bronze, interpreta os signos do zodíaco e sabe entender a mensagem dos astros.

Na elegia II xxvii — um texto complexo, de interpretação discutível — o poeta se referia, de passagem, à consulta às estrelas para o conhecimento do futuro:

*At uos incertam, mortales, funeris horam  
quaeritis et qua sit mors aditura uia;  
quaeritis et caelo. Phoenicum inuenta, sereno,  
quae sit stella homini commoda quaeque mala!*

[II xxvii 1-4]

Quanto a vós, mortais, vós indagais sobre a hora da  
morte  
e sobre o caminho que a morte tomará;  
indagais, no céu sereno, conforme a descoberta dos  
fenícios,  
qual a estrela favorável ao homem e qual a que se mostra hostil.

Na IV i, por meio de Horos, o assunto é explorado em exposição ampliada. O adivinho babilônico tem mais confiança nos astros do que nos deuses. Júpiter, o deus, recebe presentes e se deixa comprar com ouro (81-2). Para se conhecer a verdade é preciso consultar as estrelas.

Depois desse preâmbulo, que o autoriza a fazer grandes revelações, Horos se dispõe a falar e o que diz é considerado enigmático pela crítica: lembra Tróia que caiu para renascer em Roma — retomando o que o poeta acabara de dizer — e justapõe à idéia do renascimento a “dos sepulcros que se alongam pela terra e pelo mar”; fala, em seguida, dos filhos de Árria que haviam morrido na guerra e do parto difícil de Cinara. Para Paganelli (9), “a história de Árria e de seus dois filhos não é conhecida” e Cinara é uma “figura ignorada”. Léon Herrmann, entretanto, em seu instigante artigo “Horace adversaire de Properce” (1933, p. 281-3) propõe uma hipótese para explicar o passo. Para ele, os filhos de Árria, Galo e Luperco, nomeados na elegia IV i e, conforme o texto, mortos no campo de batalha, são os mesmos soldados mencionados na elegia I xxi, considerada pela crítica um dos “epigramas-assinatura” do *Cynthia Monobiblos*. Nesse poemeto há, com efeito, referência a dois soldados e um deles tem o nome de Galo. O texto oferece dificuldades para a interpretação e sugere que a irmã a que o outro se refere (*soror*) bem como os pais (*parentes*) são a irmã e os pais de ambos. Léon Herrmann vai além em sua hipótese: propõe que se considere a “irmã” como a mãe de Propércio e os soldados mortos como seus tios maternos. Baseia-se, para a proposta, no último dístico do epigrama mencionado,

*et quicumque super dispersas inuenerit ossa  
montibus Etruscis, haec sciat esse mea* [I xxi 9-10].  
e quem encontrar ossos esparsos nas montanhas etruscas,  
que saiba que eles são meus.

e num dístico da elegia I xxii, que opera como um prolongamento da anterior:

*Tu proiecta mei perpessa es membra propinqui  
tu nullo miseri contegis ossa solo* [I xxii 7-8].  
Tu permitiste que os membros de meu parente ficassem espalhados  
e não cobriste os ossos com terra alguma.

Cinara, por sua vez, Léon Herrmann identifica com Glicera, amante de Horácio e, posteriormente, de Propércio, segundo o autor.

Embora não haja maiores informações sobre o assunto, a hipótese de Herrmann não deixa de ter sua razão de ser, sobretudo no tocante aos filhos de Árria.

Na elegia IV i, após ter relatado os fatos concernentes aos irmãos e à parturiente, Horos faz uma pausa para elogiar sua própria capacidade de prever os acontecimentos. Nada pode superá-lo. Nem o oráculo de Júpiter, nas areias da Líbia (103), nem as “fibras que falam pelos deuses” (104), nem os que “interpretam o vôo das gralhas” (105), nem “as sombras dos mortos que se revelam nas águas mágicas” (106):

*aspicienda uia est caeli uerusque per*

*astra*

*trames et ab zonis quinque petenda*

*fides* [IV i 107-8].

o que deve ser observado é o caminho do

céu, a estrada

verdadeira entre os astros; só nas cinco zonas é que se deve confiar.

Após rápida exemplificação mitológica, Horos retoma a “profecia”; prepara-se para revelar a Propércio quem é Propércio: fala, então, da origem do poeta, da Úmbria, que o viu nascer, das vicissitudes que lhe marcaram a infância e da inspiração que o encaminhou desde cedo para a poesia. Discorre, em seguida, sobre a poesia lírica — missão de Propércio — e sobre o amor que o domina. Apenas no último verso, talvez para recordar seu papel de adivinho, capaz de prever o futuro e não apenas de rememorar o passado e de falar sobre coisas já sabidas, Horos se vale de uma linguagem aparentemente enigmática e aconselha o poeta, sem dizer por que, a temer “o dorso sinistro do caranguejo de oito patas”.

A elegia IV i confirma plenamente nossa tese — a de que Propércio, quando aborda o tema “adivinhação”, brinca com ele, trata-o de forma irônica, desacredita-o propositadamente. Compondo um longo poema em que a adivinhação é o eixo central, o poeta mostra a falibilidade da crença romana, sua pouca ou nenhuma significação, a mistificação de que se valem os adivinhos. Nos dois monólogos que compõem o texto poético, quem “vê” o futuro é o poeta e não o “filho de Órops”; vê-o não por ser hábil em interpretar uma esfera de bronze: por ser capaz de elaborar um plano e realizá-lo, por se propor cantar as antiguidades romanas e concretizar seu projeto a despeito das “profecias” de Horos.

A elegia IV i é sem dúvida a mais importante de todo o conjunto dos poemas propércianos para o estudo da adivinhação mas não é o único texto do livro IV a explorar o motivo poético-religioso. Encontramos novamente referências a práticas divinatórias nas elegias IV iii e IV viii.

Na primeira — uma “epístola” em que uma jovem mulher se dirige ao esposo ausente — as alusões a tais práticas concernem a procedimentos comuns. A mulher

procura recordar-se de prenúncios ocorridos no dia de seu casamento e não sabe como explicar uma separação de tal forma prolongada; fala também de alguns “avisos” que tem tido e que tenta anular com sacrifícios: há uma coruja que geme do alto de um caibro, no meio da noite; o fogo da lanterna por vezes parece querer extinguir-se. São sinais negativos, sem dúvida, e exigem oferendas sagradas para que as desgraças não se confirmem.

Na elegia IV viii, entretanto, o poeta se refere a um processo divinatório bastante invulgar. A peça literária, como tantas outras, também apresenta construção complexa, tendo suscitado numerosas análises. É, basicamente, uma elegia narrativa em que Propércio, com originalidade e humor, conta a história de uma briga com Cíntia, numa noite movimentada. Antes de iniciar o relato, porém, o poeta insere, em doze versos, uma informação descritiva sobre uma prática religiosa realizada ordinariamente em Lanúvio, cidadezinha para onde Cíntia se dirigira, dando origem à briga e às conseqüências da mesma. Segundo o texto, havia em Lanúvio um esconderijo, onde vivia uma serpente. Conforme um antigo rito, todos os anos uma moça virgem devia levar uma cesta de alimentos ao animal. Se ela fosse realmente pura, nenhuma mal sucederia: a serpente tocaria apenas no alimento e a moça voltaria ileso para os braços dos pais. “Os agricultores então exclamariam: ‘O ano será fértil!’” (IV viii 14).

Encontramos, nesses versos, referências a dois mecanismos divinatórios diferentes: o réptil de Lanúvio “adivinha” o fato de ter a jovem preservado sua castidade e a “comprovação” da virgindade prenuncia a fertilidade do ano seguinte.

Pierre de Labriolle (1933, p. 322-7), em curioso ensaio intitulado “Quelques cas d’ordalie dans les milieux populaires antiques” analisa a “prova de divindade”, por ele considerada como um exemplo de ordálio. Embora considere a bibliografia latina referente ao assunto extremamente pobre, admite que a prática do ordálio, comum na Idade Média e não arrolado entre os meios regulares de investigação judiciária na antiga Roma, deveria existir como procedimento jurídico. A elegia IV viii de Propércio é um dos elementos de que se vale para comprovar sua suposição. Apesar de considerar a passagem do texto muito exígua para que sobre ela se façam maiores considerações, evoca também um trecho de *Sobre os animais*, de Eliano de Preneste, autor do século III de nossa era. Eliano, como Propércio, se referira à serpente de Lanúvio, acrescentando alguns dados. Mencionara a existência de um bosque consagrado a Juno, nas imediações de Lanúvio, no meio do qual havia um templo da deusa e uma caverna que abrigava uma serpente. Todos os anos, algumas jovens eram levadas ao bosque, portando cestas de pães que seriam oferecidos ao réptil. Apesar de estarem com os olhos vendados, um espírito divino as conduzia até a serpente. Se fossem castas, o animal aceitaria o alimento; caso contrário, os pedaços de pão eram abandonados no chão e as formigas deles se apoderavam. As moças, então, recebiam punições.

Labriolle mostra, portanto, que o ordálio — o diagnóstico realizado por um poder sobrenatural — tem raízes na antiga tradição latina, não sendo uma criação medieval ou cristã.

Mme. J. Turpin (1974, p. 159-71), diante da elegia de Propércio, assume uma posição diferente. Embora considere o texto como uma “elegia críptica”, construída com elementos de grande força simbólica, estranhe seu caráter bipartido e não perceba

grande relação entre a descrição do rito de Lanúvio e a narrativa seqüente, considera que a cerimônia em questão é muito mais importante como uma espécie de mântica da fertilidade do que como ordálio de virgindade.

Boucher (1980, p. 461 seq.) tem outra opinião a respeito do assunto. Vê a inserção da referência à serpente de Lanúvio na elegia IV viii como uma homenagem à *gens Roscia*, à qual pertencia Róscia, em sua opinião a amante do poeta, identificada com Cíntia. Baseia-se no fato de ser a família Róscia natural de Lanúvio — comprovado com a existência de moedas cunhadas por Lúcio Róscio Fabato, em cujas faces se observam, de um lado a representação do templo de Juno Caprotina, de outro uma cena referente à alimentação da serpente. Boucher admite ainda a possibilidade de ser a descrição da cerimônia mais um traço da ironia do poeta que faz assim um contraste entre a virgindade posta à prova e a devassidão de Cíntia, mencionada mais adiante, tendo ambas as situações o cenário comum de Lanúvio.

A nós nos parece que, mais uma vez, Propércio constrói o “jogo elegíaco”, apresentando-nos dois elementos divinatórios pouco focalizados — o poder da serpente e a mântica da fertilidade, possivelmente relacionados com velhas crenças originárias de uma antiga religião telúrica — e inserindo um julgamento divino, certamente revestido de grande seriedade, numa elegia especialmente humorística e divertida, que, pela construção e pelos conteúdos, apresenta pontos comuns com a sátira e com a comédia.

Mais uma vez o poeta desafia o leitor — estendendo seu desafio por dois milênios; mais uma vez lhe apresenta um objeto estético multifacetado, que se presta a uma infinidade de interpretações, dissimulando sua verdadeira posição diante de um dos valores mais respeitados pela antiga religião romana.

## Notas

- 1- Todas as citações traduzidas são de nossa responsabilidade.
- 2- Cf. Bayet, 1976, p. 102 seq.
- 3- Cf. Seabra Filho, 1991, p. 63-83.
- 4- Vejam-se, especialmente, os capítulos III e IV.
- 5- Cf. Boucher, 1980, p. 365.
- 6- Os rombos são descritos como objetos oblongos, com dois orifícios no meio, atravessados por um fio de lã atado. Segurando-se as extremidades do fio, bem esticado, com os indicadores dobrados, e imprimindo-se um movimento de rotação, à medida que as mãos de quem segura se aproximam ou se afastam, o “rombo” canta. O movimento regular e contínuo age, portanto, sobre a visão e a audição.
- 7- Cf. Frazer, 1933, p. 11 seq.
- 8- Na *Eneida* (VIII 43-4) temos outras informações sobre esse vaticínio.
- 9- In Properce, 1970, p. 132, n. 2 e 3.

**Referências Bibliográficas**

- BAYET, J. *La religion romaine — histoire politique et psychologique*. 3 ed. Paris: Payot, 1976.
- BOISSIER, G. *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*. 7 ed. Paris: Hachette, s/d.
- BOUCHER, J. P. *Études sur Properce. Problèmes d'inspiration et d'art*. Paris: E. De Boccard, 1980.
- CHALLAYE, F. *Pequena história das grandes religiões*. São Paulo: IBRASA, 1962.
- DUMÉZIL, G. *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1974.
- ELIADE, M. *História das crenças e das religiões*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, tomo II, v. II.
- FRAZER, J.G. *The golden bough — a study in magic and religion*. London: McMillan, 1933.
- HERRMANN, L. Horace adversaire de Properce. *Revue des Etudes Anciennes*, Talence, v.35, p. 281-92, 1933.
- LABRIOLLE, P. Quelques cas d'ordalie dans les milieux populaires antiques. *Revue des Études Latines*, Paris, v.13, p. 322-31, 1935.
- PROPERCE. *Élegies*. Estabelecimento de texto e tradução de D. Paganelli. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- SEABRA Filho, J. R. *Destino e liberdade em Cícero* (tese de doutoramento). São Paulo: USP, 1991 (policopiada).
- TITE LIVE. *Histoire romaine*. Paris: Garnier, 1944. Vol. I.
- TUPET, A. M. Rites magiques chez Properce. *Revue des Études Latines*, Paris, v.52, p. 250-62, 1975.
- TURPIN, Mme. J. Cynthie et le dragon de Lanuvium — une élegie cryptique. *Revue des Études Latines*, Paris, v. 51, p. 159-71, 1974.
- TIBULLE *et les auteurs du corps tibullianum*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- VEYNE, P. *A elegia erótica romana*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- VIRGILE. *Oeuvres*. Paris: Hachette, s/d.

CARDOSO, Z. A. Propertius and the lecture of divinatory signs. *Clássica*, São Paulo, 4: 163-181, 1991.

---

**ABSTRACT:** The history of Rome from its beginning is connected with divination of signs by augures and haruspices. The people accepted these practices passively and considered them legitimate. Intellectuals, however, present very personal positions about them. While some philosophers, as Cicero and Lucretius, criticize divination based on rational principles, the poets have different opinions on such matter. Virgil and Tibullus, for instance, treat the subject naturally, considering the practice as a mark of the Roman cultural tradition; Propertius, making use of artistic means, ridicules any kind of divination, dealing with it in a jocose and irreverent way.

**UNITERMS:** Divination in rome, Propertius, astrology, ordeal.

---

# CLASSICISMO E MODERNIDADE

## Dido y Eneas en el *Quijote* de 1615

JUAN DIEGO VILA  
Instituto de Filología Clásica  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

---

**RESUMO:** Ainda que o conhecimento, por parte de Cervantes, das versões da *Eneida* do século de ouro espanhol seja algo comumente creditado pela crítica, não tem havido estudos que avaliem adequadamente a índole de tal reelaboração. Neste artigo centrar-nos-emos na paródia dos amores de Dido e Enéias, que Cervantes realiza, na segunda parte de sua obra; através das personagens Altisidora e Dom Quixote. Estruturada ao longo de três momentos-chave e encadeada ao tratamento de outros dois mitos clássicos — o de Teseu e Ariadne e o de Orfeu e Eurídice — esta análise pretende uma releitura que leve em conta o valor da obra virgiliana na conformação deste romance.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cervantes, *Dom Quixote*, Virgílio, *Eneida*, Dido e Enéias, literatura comparada.

---

Puesto que la influencia de Virgilio en tratadistas y autores del Siglo de Oro Español fue de un gran espectro, muy difícilmente la crítica cervantina pueda rechazar la existencia de una “materia virgiliana”<sup>1</sup> en el *Quijote*. El reconocimiento de la impronta de las obras de “el mantuano”<sup>2</sup>, fundamentalmente la de la *Eneida*, no se reduce al ámbito del circuito comunicativo autor-lector (hecho que nos autoriza a hablar, por ejemplo, de reelaboraciones paródicas de obras virgilianas). Puede decirse, sin temor a equívocos, que Virgilio y su *Eneida* han sido parte no sólo de la cultura de Cervantes y su público sino también de la de sus personajes de ficción.

En el *Quijote* de 1615 muchos son los personajes que mencionan a Eneas<sup>3</sup> o que aluden a su historia, la que por otra parte, no aparece circumscripita al ámbito artístico-literario.

De retorno a su aldea, ya vencido por el caballero de la Blanca Luna, Don Quijote y Sancho se apean en un mesón donde le sirven de guadameciles unas sargas viejas pintadas. En una de ellas “estaba la historia de Dido y de Eneas, ella sobre una alta torre, como que hacía de señas con una media sábana al fugitivo huésped”<sup>4</sup>.

Quizás el mejor modo de probar hasta que punto este plano de los personajes del *Quijote* es un universo virgiliano sea recordar que en una de las burlas ducales, la condesa Trifaldi hace un empleo retórico de un “verso” de la *Eneida* (II, 6-8).

El “*quis talia fando temperet a lacrymis*”<sup>5</sup> adquiere relevancia no sólo por el hecho de ser una cita en latín, sino también porque, tal como la emplea la dueña Dolorida — al referir la historia de la infanta Antonomasia, don Clavijo, la reina Maguncia y el gigante Malambruno — da toda la impresión de haber ingresado al habla castellana como expresión cristalizada por lo recurrente de su uso.

La obra de Arturo Marasso<sup>6</sup> ya ha demostrado ampliamente como un sinnúmero de secuencias de la novela son interpretables a partir de un conocimiento profundo, de Cervantes, de los autores clásicos<sup>7</sup>.

Quizás lo único que puede consurársele a este crítico, que cotejó las primeras ediciones en lengua romance de Virgilio<sup>8</sup>, la de Gregorio Hernánandez de Velazco de 1555 y la de Diego López de 1600, sea el no haber encarado, con profundidad deseable, una interpretación que contemplara, en toda su magnitud, este brillante juego intertextual.

Las farsas que Altisidora monta en la segunda parte del *Quijote* presentan, incluso para el lector ingenuo, la necesidad de contraponer a la historia de Don Quijote la del troyano fundador de Roma.

La parodia del trágico amor de Dido y el hijo de Venus se da, en el *Quijote*, a través de tres momentos, presentados, cada uno de ellos, en tres farsas distintas:

- El enamoramiento en la del capítulo 44
- El abandono en la del capítulo 57
- El reencuentro infernal en la del capítulo 69

Debe recordarse, por último, que, como en la segunda y tercera farsa se parodian las historias de Teseo y Ariadna y de Orfeo y Eurídice<sup>9</sup>, éstas deben ser contrapuestas a la de Dido y Eneas.

De este modo lo que, en una primera lectura, puede parecer una “sinfonía virgilia-na” ha de transformarse en un polifonía mítica. Polifonía mítica que no debe ser deshechada a la hora de intentar una interpretación del *Quijote* y, en particular, de la evolución del héroe en esta segunda parte.

## El enamoramiento (primera farsa: II, 44)

Sancho ha partido a su gobierno en la Insula Barataria y un solitario Don Quijote en el castillo ducal ya ha comenzado a sentir su ausencia. Sin poder dormir “abrió un poço la ventana de una reja que daba sobre un hermoso jardín”<sup>10</sup> en el cual Altisidora y Emerencia, doncellas de la duquesa, llevan a cabo su primera representación. Un diálogo y un romance, entonado por la primera, configuran toda esta dramatización como una parodia de ciertos fragmentos del canto IV de la *Eneida*.

La confesión de Dido a Ana y los consejos de esta a su hermana son, sin lugar a dudas, el fragmento de texto que, colocado en un trasfondo, permite a Cervantes elaborar esta parodia.

Altisidora comienza diciendo:

No me porfies ¡Oh Emerencia! que cante, pues sabes que desde el punto que este forastero entró en este castillo y mis ojos le miraron, yo no sé cantar, sino llorar [...] en vano sería mi canto si duerme y no despierta para oírle este nuevo Eneas, que ha llegado a mis regiones para dejarme escarnida<sup>11</sup>.

Si bien puede decirse que sus palabras evidencian la intención de entroncarse con una muy conocida tópica amorosa no debe pensarse que en la presentación de una situación propia de cuento popular agotan éstas su cometido.

El lector debe advertir que las menciones de “este forastero” que llega a los dominios regidos por una mujer, de ese “mis ojos le miraron”, y de “este nuevo Eneas” precisan una historia de amor (la de Dido y Eneas) que debe ser perfectamente distinguida de cualquier otra arquetípica.

En el canto IV de la *Eneida* — recordemos — Dido decía:

*Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent!  
 Quis nouus hic nostris succedit sedibus hospes!  
 Quem sese ore ferens! quam forti pectore  
 et armis!*<sup>12</sup>  
*Anna fatebor enim, miseri post fata  
 Sychaei  
 Conjugis, et sparsos fraterna caede  
 Penate,  
 Solus hic inflexit sensus, animumque  
 labantem  
 Impulit: agnosco veteris vestigia flammae*<sup>13</sup>

En ambas obras la confesión de amor por el forastero de las heroínas se ve correspondida por palabras alentadoras. En el *Quijote* es Emerencia quien dice:

No des en eso, Altisidora amiga — respondieron —; que sin duda la duquesa y cuantos hay en esta casa duermen, si no es el señor de tu corazón y el despertador de tu alma; porque ahora sentí que abría la ventana de la reja de su estancia, y sin duda debe de estar despierto; canta, lastimada mía, en tono bajo y suave, al son de tu harpa, y cuando la duquesa nos sienta, le echaremos la culpa al calor que hace<sup>14</sup>.

palabras análogas a las de Ana a su hermana:

*Anna refert: O luce magis dilecta sorori,  
 Solane perpetua maerens carpere iuventa,  
 Nec dulces natos, Veneris nec premia noris?  
 Id cinerem aut Manes credis curare sepultos?  
 Esto: aegram nulli quondam flexere mariti,  
 Non Lybiae, non ante Tyro, despectus Iarbas*

*Ductoresque alii, quos Africa terra triumphis  
Diues alit: placitone etiam pugnabis amori?*<sup>15</sup>

La respuesta de Ana hace que Dido se permita asumir ese amor:

*His dictis incensum animum inflammavit amore,  
Spemque dedit dubiae menti, soluitque pudorem*<sup>16</sup>

Efectos semejantes surten los consejos de Emerencia en la “malferida Altisidora”<sup>17</sup>

No esta en eso el punto !Oh Emerencia!- respondió la Altisidora-, sino en que no quería que mi canto descubriese mi corazón, y fuese juzgada de los que no tienen noticia de las fuerzas poderosas de amor por doncella antojadiza y liviana. Pero venga lo que viniere, que más vale vergüenza en cara que mancilla en corazón<sup>18</sup>.

A continuación, “afinada la harpa”<sup>19</sup> Altisidora entona un romance. A lo largo de diecinueve cuartetas de neto corte burlesco Altisidora pretende demostrar que, así como Dido sabe de Eneas y su fama, ella es conocedora de la de Don Quijote. Recordemos, a tal efecto, la segunda cuarteta o la séptima:

Caballero el más valiente  
que ha producido La Mancha  
más honesto y más bendito  
que el oro de Arabia!<sup>20</sup>

Muy bien puede Dulcinea,  
doncella rolliza y sana,  
preciarse de que ha rendido  
a una tigre y fiera brava<sup>21</sup>

sólo al final de esta extensa composición Altisidora revelará su identidad:

Estas y otras gracias miras  
son despojos de tu aljaba;  
desta casa soy doncella,  
y Altisidora me llaman<sup>22</sup>

No resulta superfluo recordar que Dido, ya en el canto I de la *Eneida* estaba al tanto del linaje de Eneas:

*Quis genus Aeneadum, quis Troiae nesciat urbem,  
Virtutesque, uirosque, aut tanti incendia belli*<sup>23</sup>  
*Quis te, nate dea, per tanta pericula casus*

*Insequitur? Quae uis immanibus applicat oris?  
Tunc ille Aeneas, quem Dardanio Anmchisae  
Alma Venus Phrygii renuit Simoentis ad undam*<sup>24</sup>

El que Don Quijote, concluido el romance diga para si “— Que tengo de ser tan desdichado andante, que no ha de haber doncella que me mire que de mí no se enamore”<sup>25</sup> nos recuerda la imagen de la cierva herida y el cazador ignorante por medio de la cual Virgilio describe el amor por Eneas que en Dido nace sin que el hijo de Venus sea consciente de ello o se lo proponga:

*Uritur infelix Dido totaque uagatur  
Urbe furens, qualis coniecta cerua sagitta  
Quam procul incautam nemora inter Cresia fixit  
Pastor agens telis, liquitque uolatile ferrum  
Nescius; illa fuga siluas satusque peragrat  
Dictaeos; haeret lateris letalis arundo*<sup>26</sup>

Cabe destacar, por último, que si en la *Eneida* el amor de Dido por Eneas es un fuego ciego:

*At regina, graui iamdudum saucia cura,  
Vulnus alit uenis, et caeco carpitur igni*<sup>27</sup>

El que Don Quijote ha despertado en Altisidora es — según nos lo refiere la decimocuarta cuarteta del romance entonado — de una intensidad increíble:

No mires de tu Tarpeya  
este incendio que me abrasa,  
Nerón manchego del mundo,  
ni le avives con tu saña<sup>28</sup>

## Eneas/Don Quijote — Dido/ Altisidora

La historia de Eneas, hijo de Venus y Anquises, no siempre estuvo asociada a la de Dido y a la de la fundación de Roma.

En tanto figura legendaria de la cual Homero<sup>29</sup> y los ciclos épicos<sup>30</sup> dan cuenta, su historia se encuentra sometida, desde tiempo inmemorial, a sutiles variantes que, con el transcurso de los años, fueron tomando incongruentes las distintas versiones.

Si se tiene en cuenta que las legendarias historias de Dido y Eneas recién son relacionadas entre sí por medio de la obra de Nevio *La Guerra Púnica*<sup>31</sup> se apreciará

con claridad por cuanto tiempo cada personaje gozó de “vida independiente” y cuan expuesta a críticas se podía encontrar esta innovación.

La acusación de traición que pesaba sobre la fama de Eneas, la localización de la nueva ciudad que fundara con los exiliados de la destruida Troya, la posibilidad de un encuentro con Dido<sup>32</sup>, fueron aquellos puntos sobre los cuales los historiadores contemporáneos y posteriores al mantuano asentaron sus discrepancias.

Si bien la *Eneida* de Virgilio se constituyó en piedra basal para la fama ulterior de ambos personajes no por ello esta versión dejó de suscitar controversias, y, de hecho, ya desde los primeros siglos de la era cristiana se perfilaron dos versiones claramente definidas, una que acepta los dichos de Virgilio y otra — formada a partir de Justino y otros autores cristianos — que reduce al grado de ficticio todo lo que aquel autor presentara<sup>33</sup>.

De larga data es en España la presencia del tema troyano: dos inscripciones sepulcrales del siglo XI en latín<sup>34</sup> y una alusión de los *Anales Toledanos* de 1219 en lengua castellana<sup>35</sup>, dan prueba de ello.

No obstante, tal como lo prueba Amancio Labandeira<sup>36</sup>, la reelaboración del tema que realizaran los autores medievales trajo aparejada una degradación de sus personajes. El comportamiento de los mismos ha pasado a regirse — en tiempos previos al renacimiento — del estatuto real de la época grecorromana al estatuto familiar y doméstico del período medieval. Al autor medieval sólo le interesa la dimensión ejemplar que pueda encontrar en estos personajes por lo cual, la mayoría de las veces, Dido y Eneas se ven reducidos a un hombre que engaña y a una mujer burlada. Además hay que tener en cuenta que en estos escritores de la Edad Media hay una postura eclética frente a las dos versiones de la historia. Un conocimiento profundo de las mismas sólo se logra en tiempos renacentistas, gracias a la tarea de los humanistas y su posición frente a lo clásico grecolatino.

En tiempo de Cervantes la pérdida de autoridad de Justino frente a Virgilio y la modificación de la jerarquía de la castidad entre las virtudes de la mujer posibilitan composiciones como la que don Miguel pone en boca de Altisidora.

Quizás uno de los rasgos esenciales de Eneas sea el de ser un héroe fundacional. Eneas no es un simple héroe que recorre los mares en busca de aventuras; su misión, fundar una nueva Troya, le confiere un halo sacro. Difícilmente se encuentre mejor caracterización que la que de sí mismo hace Eneas:

*Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penates  
Classe veho mecum, fama super aethera notus.  
Italiam quaero patriam et genus ab Iove summo*<sup>37</sup>.

Como el hijo de Anquises el Don Quijote de esta segunda parte ya tiene su fama hecha; al igual que él — he aquí un punto clave — ha de volver a fundar algo que se ha perdido: Eneas una nueva Troya, Don Quijote la caballería andante.

Dido para Eneas es uno de los obstáculos más arduos que los dioses colocan en su camino. El amor de esta reina fenicia exiliada en Cartago conlleva el mismo grado de

perversión y degradación que el de Altisidora por Don Quijote. Eneas para ser digno de la misión que los dioses le han conferido debe realizar un sacrificio de sus deseos individuales. Don Quijote, a su vez, debe mantenerse firme y no ceder a los requiebros de Altisidora pues como todo caballero andante el ya tiene su dama.

Don Quijote, a diferencia de Eneas, no necesita, por cierto, que ningún dios le recuerde su misión y las exigencias de esta:

¡Que tenga de ser tan corta de ventura la sin par Dulcinea del Toboso, que no lo han de dejar a solas gozar de la incomparable firmeza mía! [...] Dejad, dejad a la miserable que triunfa, se goce y ufane con la suerte que Amor quiso darle en rendirle mi corazón y entregarle mi alma [...] para ser yo suyo, y no de otra alguna me arrojó la naturaleza al mundo. Llore, o cante, Altisidora; desespérese Madama por quien me aporrearón en el castillo del moro encantado, que yo tengo de ser de Dulcinea, cocido o asado, limpio, bien criado y honesto, a pesar de todas las potestades hechiceras de la tierra<sup>38</sup>.

Altisidora — personaje degradado — es una contrafigura burlesca de Dulcinea, ideal de pureza y perfección. Análoga relación guardarán para el lector de la *Eneida* los personajes de Dido y Lavinia, quienes, para la cosmovisión del siglo de Augusto, encarnarán los corruptores lujos orientales y la austeridad y pureza de las primitivas costumbres latinas.

### El abandono (segunda farsa: II, 57)

Suzanne Guillou-Varga<sup>39</sup> en su estudio sobre la relación entre los mitos, las mitografías y la obra lírica de Garcilaso de la Vega, Herrera y Góngora reconoce que en el empleo literario de los mitos se produce una deconstrucción de los mismos. Los motivos que encuetra para que esto suceda — con los cuales concordamos plenamente — son los siguientes:

1. Mientras la fuente mítica suele ser de expansión lineal, la obra literaria (particularmente el poema) tiende a la condensación conceptual.
2. En las recreaciones de los líricos del Siglo de Oro se suele tomar un momento autónomo que evoque una situación ejemplar.
3. La deconstrucción de la fuente mítica favorece la gracia de su empleo y el poder alusivo del mito.

Algo análogo sucede con esta historia mítica de Dido y Eneas en el *Quijote*. La elección de tres momentos representativos de la historia de estos personajes responde a los tres motivos expuestos precedentemente.

Consecuentemente, en estas farsas de Altisidora, la parodia mítica es introducida ante los ojos del lector por mecanismos muy precisos<sup>40</sup>.

En el romance burlesco de Altisidora del capítulo 57 de la segunda parte es dable distinguir distintos planos alusivos. En un primer nivel se puede colocar la mención del

“fugitivo Eneas”<sup>41</sup> personaje con el cual — como ya hemos visto — los lectores del Siglo de Oro estaban ampliamente familiarizados. De segundo grado son aquellas marcas textuales que responden al mundo del texto colocado en el trasfondo para la parodia. En este caso el tercer y cuarto verso de la tercer cuarteta:

que Diana vio en sus montes  
que Venus miró en sus selvas<sup>42</sup>

o la sexta cuarteta:

llevaste dos mil suspiros  
que, a ser de fuego pudieran  
abrasar a dos mil Troyas,  
si dos mil Troyas hubiera<sup>43</sup>

cumplen la función de advertir al lector que se está llevando a cabo una parodia mítica. Menos evidentes que el primer nivel (mención de autores, títulos de obras, personajes) o que el segundo (referencia a contenidos discursivos o imaginarios propios de una obra) son las indicaciones de tercer grado. En ellas si bien el texto de trasfondo no parece precisado, la situación no deja de ser paródica. En las farsas de Altisidora son aquellos elementos que no dependen del enunciado en sí mismo sino de la misma situación de enunciación. Debería ser indicativo para el lector que Altisidora, una simple doncella, tenga ese don poético que le posibilita componer romances, o, como sucede en la primera farsa (II, 44) el que después de afinar el arpa entone un romance en vez de un soneto (como acostumbra hacer Cervantes<sup>44</sup>).

Se debe apreciar, por último, que tanto en esta farsa (II, 57) como en la tercera (II, 69) si bien hay marcas textuales claras y precisas que permiten interpretar a cada una como parodia de un mito en particular (Teseo y Orfeo respectivamente), Cervantes logra, por medio de la sobreimposición de referencias a la historia de Dido y Eneas en cada una de ellas, que, lejos de fijar un sentido único, el mito opere como punto de indeterminación textual.

Las referencias al mítico abandono de Teseo a Ariadna colocadas junto a las de la partida de Eneas de Cartago hacen que las marcas míticas, que el texto del romance entonado contiene, se diluyan en la indefinición conformando lo que — sugiero — podríamos llamar “protoforma mítica”.

“Protoforma mítica” a partir de la cual cada lector podrá actualizar, según sus competencias — es decir, según el conocimiento que tenga de la cultura clásica, particularmente de sus mitos-, una u otra fuente (Teseo, Eneas), ambas a la vez o — en el peor de los casos<sup>45</sup> — ninguna de ellas.

La “protoforma mítica”, entonces, es aquella que posibilita que a un mismo texto de Cervantes se le contrapongan diferentes fuentes míticas. La “protoforma mítica” se ve caracterizada, en esta segunda farsa, del siguiente modo:

1. Caracterización negativa del amante: los vocativos de las primeras cuartetas (“mal caballero”, “falso”, “monstruo horrendo”<sup>46</sup>) se corresponden con el “*perfide* [...] *Theseu*”<sup>47</sup> de Catulo o con los siguientes versos del canto IV:

*Dissimulare etiam sperasti, perfide, tantum  
posse nefas tacitusque mea decedere terra?*<sup>48</sup>

2. El tema de la huida: el “no huyes de alguna serpiente fiera”<sup>49</sup> nos remite, por un lado, a los siguientes versos de Ovidio y Catulo:

*Quine fugit lentos incurvans gurgite remos*<sup>50</sup>  
“*Quo fugis?*” *exclamo scelerate revertite Theseu*<sup>51</sup>

y, por otro, a estas palabras de Dido en el canto IV cuando dice “*mene fugis*”<sup>52</sup>.

Obviamente, no es lo mismo postular que se parodia el abandono de Teseo a Ariadna, o la partida de Eneas. El hijo de Venus y Anquises va a Italia en busca de esa “tierra prometida” para él y su raza. Su partida no es la de un amante desagradecido:

*Tandem pauca refert: “Ego te, quae plurima fando  
enumerare vales, numquam, regina, negabo  
promeritam, nec me meminisse pigebit Elissae,  
Dum memor ipse mei, dum spiritus hos regit artus.”*<sup>53</sup>  
*Desine meque tuis incendere teque querelis,  
Italiam non sponte sequor*”<sup>54</sup>

En el *Quijote* esta partida se ve caracterizada por las palabras del narrador de un modo positivo. El palacio ducal era una “nueva Cartago” donde este “Eneas” demoraba su acción.

Cuando Don Quijote se vio campaña rasa, libre y desembarasado de los requiebros de Altisidora, le pareció que estaba en su centro y que los espíritus se le renovaban para proseguir de nuevo el asumpto de sus caballerías<sup>55</sup>.

## El reencuentro infernal (tercera farsa : II, 69)

Con la partida del castillo ducal no se han agotado los encuentros entre Don Quijote y Altisidora. Tampoco, por cierto, ha abandonado Cervantes la parodia del mito de Eneas.

Ya derrotado por el caballero de la Blanca Luna y, por ende, de retorno a su pueblo, Don Quijote y Sancho son apresados por servidores del duque quien, una vez más, ha montado otra farsa para nuestro hidalgo. En ella — como ya visto — se parodia el mito de Orfeo y Eurídice (cf. primera parte de este informe). En este infierno

virgiliano (pues se nombra a los mismos dos jueces infernales que en la *Eneida*<sup>56</sup> Altisidora cumple dos roles, es la Eurídice que Sancho/Orfeo debe rescatar y es, terminada la farsa, una Dido que está en el infierno “por culpa de Eneas” y que se muestra esquiva a la presencia del troyano. Las palabras de Altisidora a Don Quijote, al ser bajada del túmulo

levantáronse los duques y los reyes Minos y Radamanto, y todos juntos, con Don Quijote y Sancho, fueron a recibir a Altisidora, y a bajarla del túmulo; la cual, haciendo de la desmayada, se inclinó a los duques y a los reyes, y mirando de través a Don Quijote, le dijo:

— Dios te lo perdone, desamorado caballero, pues por tu crueldad he estado en el otro mundo, a mi parecer, más de mil años<sup>57</sup>

se corresponde con la actitud de Dido en el canto VI cuando Eneas, en el infierno, la encuentra:

*Infelix Dido , uerus mihi nuntius ergo  
uenerat exstinctam ferroque extrema secutam!  
funeris, heu! tibi causa fui! [...]*<sup>58</sup>  
*Siste gradum teque adspectu ne substrahe nostro.  
Quem fugis? [...]*<sup>59</sup>  
*Illa solo fixos oculos auersa tenebat,  
nec magis incepto uultum sermone mouetur,  
quam si dura silex aut stet Marpesia cautes.  
Tandem corripuit sese atque inimica refugit  
in nemus imbriferum, conjux ubi pristinus illi  
respondet curis aequatque Sychaeus amorem*<sup>60</sup>

Es paródico el que, por un lado, en la *Eneida* sea Eneas quien reconozca su culpa en la muerte de Dido y que, por otro, en el *Quijote* Altisidora deba informar de ello a Don Quijote.

## El mito de Eneas y la polifonía mítica

Cabe aquí, finalmente, reseñar las funciones que cumple en la estructura discursiva del *Quijote* la inclusión del mito de Eneas a través de los tres momentos representativos de su amor con Dido.

1. Si se tiene en cuenta el contexto artificioso en el cual el mito es reelaborado, es decir, el de la estancia en el castillo ducal, se verá como la lectura del héroe novelesco (Don Quijote) en relación a un héroe clásico (Eneas) se contrapone a la que los duques han hecho del *Quijote* de 1605 y a lo que quieren hacer de él: una simple marioneta..

Las aventuras pergeniadas por los duques conllevan una visión del artificio degradante y reduccionista. En oposición a estos artificios que son explicables a partir de una copia infinita de prototípicas aventuras de libros de caballería, los episodios elaborados a partir de la parodia del mito de Eneas dan una visión del artificio vivificante.

Lo vivificante de estos artificios no reside tan sólo en el cariz positivo de la trayectoria de Eneas: se debe también a que se coloca a Don Quijote en estrecha relación con un prototípico personaje de la materia troyana de los libros de caballería. Si en la primera parte la relación de Don Quijote con este mundo legendario se daba a través de otras copias (el *Amadis de Gaula*, *Tirante lo Blanch*, *Don Belianis*, *Palmerín de Inglaterra*), en esta segunda parte, por medio de esta vinculación directa con Eneas y la materia troyana, al suprimirse los intermediarios, el artificio se vuelve “verdadero” y “artístico”<sup>61</sup>.

Recordemos — en apoyo de esta afirmación — lo que Don Quijote dice al contemplar las sargas pintadas:

Notó en las dos historias que Elena no iba de muy mala gana, porque se reía a socapa y a socarrón, pero la hermosa Dido mostraba verter lágrimas del tamaño de nueces por los ojos viendo lo cual Don Quijote dijo:

— Estas dos señoras fueron desdichadísimas, por no haber nacido en esta edad, y yo sobre todos desdichado en no haber nacido en la suya: encontrara a aquestos señores, ni fuera abrasada Troya, ni Cartago destruida, pues con sólo que yo matara a Paris se escusaram tantas desgracias<sup>62</sup>

2. La temática amorosa en el *Quijote* si bien merece un tratamiento extendido y diverso<sup>63</sup> no, por ello, deja de ser fácilmente esquematizable. Por un lado, Cervantes nos presenta al grueso de los personajes que se guían por pautas de conducta propias del siglo XVII, por el otro, un *demodé* amante cortés: Don Quijote.

En esta segunda parte no faltan los elementos que nos permiten caracterizar esta posición de Don Quijote frente al amor.

El romance que Don Quijote entona (II, 46)<sup>64</sup> del cual sobresalen las cuartetas sexta, séptima y octava:

El amor recién venido,  
que hoy llegó y se va mañana,  
las imágenes no deja  
bien impresas en el alma.

Pintura sobre pintura,  
ni se muestra ni señala;  
y do hay primera belleza,  
la segunda no hace baza.

Dulcinea del Toboso  
del alma en la tabla rasa  
tengo pintada de modo,  
que es imposible borrarla<sup>65</sup>.

es una clara muestra del “platonismo”<sup>66</sup> de Don Quijote.

Desde esta perspectiva, los tres mitos clásicos analizados además de las funciones discursivas que cumplen, vienen a tematizar dentro de los parámetros “platónicos” el desencuentro amoroso en un nivel sensible.

3. La elección de estos tres personajes míticos legendarios (Orfeo, Teseo, Eneas) responde también al tratamiento del concepto de hombre que la novela propone.

Mucho se ha escrito sobre la evolución del personaje de Don Quijote en esta segunda parte<sup>67</sup> pero no se ha prestado atención a que esta tan mentada evolución que culmina en el reconocimiento de sí mismo, se debe, esencialmente, al cambio de modelo parodiado. Si en la primera parte del *Quijote* se parodian los héroes caballerescos, en el *Quijote* de 1615 éstos seran dejados de lado progresivamente y se tomarán como puntos de referencia figuras de la antigüedad clásica.

Asimismo, estas figuras responden al imaginario cervantino. Teseo, prototípico héroe combatiente, y Orfeo, aquél que conoce por medio del arte el grado sumo de la civilización, se corresponden, en cierta forma, con la arquetípica pareja cervantina del “hombre de armas” y del “hombre de letras”<sup>68</sup>.

Los mitos, a su vez, nos muestran que para Cervantes esta disyuntiva tan suya y de su tiempo (las armas o las letras) sólo es válida si se da por sentada una correcta elección en otra alternativa previa: sólo es un buen hombre aquel que respeta la dimensión sagrada.

El mito de Eneas contrapuesto a los de Teseo y Orfeo nos presenta a un héroe combatiente y a un héroe cultural que, sobre todas las cosas, es *pius*.

No es casual, por lo demás, que Cervantes coloque en las mismas secuencias narrativas mitos de polaridad contrapuesta. Cervantes cree en el hombre, cree en lo que hay de bueno en él<sup>69</sup>. Esa fe en la esencia humana es la que lo lleva a dramatizar una historia en la cual la salvación no está ni en España ni en barbería, donde no hay “buenos” y “malos”.

Los mitos de Teseo y de Orfeo contrapuestos al de Eneas poetizan una concepción del hombre en la que cada individuo tiene la posibilidad de regenerarse o de degenerar su naturaleza.

4. El mito introduce la polifonía discursiva a partir de la liberación de un imaginario propio no aprehensible si se atiende a sentidos literales. Otro tipo de polifonía, que no necesariamente ha de borrar a la otra, es la que se introduce cuando dos mitos se contraponen. Si bien los mitos de Teseo (II, 57) y Orfeo (II, 69) introducen la polifonía en la medida en que entran en relación con el texto cervantino, estos mitos por el final negativo que tienen en las secuencias que se han elegido (el abandono de Ariadna, la segunda pérdida de Eurídice), remarcen una interpretación negativa que desde el *Qui-*

*jote* se hace de la trayectoria del héroe. Contrapuesto a estos dos mitos, la trayectoria de Eneas polariza las interpretaciones que se pueden hacer del texto con otro sentido.

Si el abandono de Teseo fue una de las máculas que sobre el héroe ateniense más tiempo pesaran y que los ciudadanos de esta polis trataron esforzadamente de borrar, la partida de Eneas es la del héroe que — lejos de mostrarse desagradecido — es, ante todo, respetuoso de los dioses y de la misión que le han conferido: es el *pius penatiger*.

Mucho más significativa que esta es la apertura de sentidos que se logra con la contraposición de Orfeo a Eneas.

En estas experiencias catábicas la polarización del texto va más allá de una simple resolución feliz o no del episodio. La integración espiritual que conlleva todo descenso a los infiernos y las implicancias que esta catábasis trae para cada héroe son mucho más relevantes.

A Orfeo se ha concedido la posibilidad de volver a la luz aquello que, por disposición divina, no puede retornar a la vida. Orfeo, el artista por excelencia, no ha logrado efectuar una transformación espiritual perfecta, y, por ende, la no maestría de sí mismo ocasionará, por segunda vez, la muerte a Eurídice. Orfeo, de retorno a la tierra, morirá despedazado por las ménades.

Este final destructivo refuerza, desde la parodia, la caída del héroe novelesco. Vencido en la costa de Barcelona, Don Quijote ha sido obligado a abandonar la caballería andante, su razón de ser

Que sólo me contento con que el gran Don Quijote se retire a su lugar un año, o hasta el tiempo que por mi fuere mandado, como concertamos antes de entrar en esta batalla<sup>70</sup>

Junto a esta visión de un Don Quijote “despedazado” interiormente, Cervantes nos entrega la del engrandecimiento humano. Junto a este mito de Orfeo, suerte de “ángel caído”, Eneas es el “hombre nuevo”<sup>71</sup>. Eneas ha bajado al mundo subterráneo para encontrarse con su padre muerto, allí, a la par del conocimiento de la esencia de las almas y de su purificación, habrá de operarse en él un transformación espiritual. El conocimiento del *mundus* hará que retorne a la superficie con nuevas fuerzas. En un modo análogo podemos decir que si el héroe ha muerto, el hombre ha renacido. Este último episodio del mito de Eneas preanuncia el re-conocimiento de Alonso Quijano, el reencuentro con su nombre

Yo fui loco, y ya soy cuerdo; fui Don Quijote de la Mancha, y soy agora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno<sup>72</sup>.

## Notas

1- El concepto de “materia” les permite a los estudiosos de los libros de caballería catalogar las obras en tres grupos según sus temáticas, establecidas, según Jean Bodel en su famoso pareado, del siguiente modo:

*Ne sont que trois matieres a nul homme attendant  
De France et de Bretagne et de Rome le Grant*

Me permito, por ende, emplear en esta crítica del *Quijote* (obra que parodia a los libros de caballería) tal terminología y distinguir dentro de las fuentes clásicas de Cervantes una “materia virgiliana”.

2- José María Pozuelo, en “La recepción de Virgilio en la teoría literaria española del siglo XVI”, remarca como Virgilio suscitó en los tratadistas del siglo XVI (Pinciano, Carballo, Herrera, el Brocense) aposiciones y antonomasias muy significativas del valor y autoridad de este autor en temas literarios. Junto a “el mantuano” eran igualmente frecuentes los de “el Poeta”, “el Sumo Poeta”, “La máxima autoridad”.

3- El empleo de la obra de Richard L. Predmore (1938) sirve para demostrar, cómo cuantativa y cualitativamente, la historia de Dido y Eneas es más frecuentemente referida en la segunda parte del *Quijote*. Si se consultan allí las entradas correspondientes a los nombres “Dido” y “Eneas” se verá cómo la reina de Cartago sólo es mencionada en la segunda parte, y cuántas veces más se inscribe el nombre del troyano en el *Quijote* de 1615 (7 registros contra dos del *Quijote* de 1605).

4- *Quijote* II, 71, p. 853.

5- *Quijote* II, 39, p. 666.

6- Arturo Marasso, *Cervantes, La invención del “Quijote”*, s/f.

7- Si bien el grueso de la obra de Marasso centra su trabajo en el conocimiento de Virgilio por parte de Cervantes, se debe destacar también el que haya establecido correspondencias entre Cervantes y Aristófanes, Quintiliano, Plinio, Horacio, Aristóteles y Platón.

8- Marasso suele confrontar el texto cervantino con las traducciones al español más antiguas de los autores clásicos. Las primeras ediciones de los clásicos en lengua romance fueron brillantemente esquematizadas por R.R. Bolgar en *The classical heritage and its beneficiaries from the carolingian age to the end of the renaissance*, 1964. Tal como lo demuestra el cuadro sinóptico de Bolgar, las primeras traducciones de la *Eneida* al español, francés o italiano son muy previas a Cervantes y su obra. Según el registro de A. Pellicer en su *Bibliotheca de Traductores Españoles* la primera traducción de la *Eneida* habría sido hecha por Don Henrique de Aragón en 1428. Obviamente esta primera traducción no fue la más difundida. En francés habría una paráfrasis anónima ya en 1483, mientras que la primera traducción al italiano habría sido responsabilidad de Atanógoras Graecus en 1476.

9- Cf. al respecto mis dos trabajos “Parodia cervantina del mito de Orfeo”, y “Don Quijote y Teseo en el laberinto ducal”.

10- *Quijote* II, 44, p. 695.

11- *Quijote* II, 44, p. 695.

12- P. Virgilio Maron, *Eneida, Canto IV*, vv. 9/11.

13- *Eneida* IV, 20/23.

14- *Quijote* II, 44, p. 695.

15- *Eneida* IV, vv. 31/38.

16- *Eneida* IV, vv.

- 17- *Quijote* II, 44, p. 698.
- 18- *Quijote* II, 44, p. 695.
- 19- *Quijote* II, 44, p. 696.
- 20- *Quijote* II, 44, p. 696.
- 21- *Quijote* II, 44, p. 697.
- 22- *Quijote* II, 44, p. 698.
- 23- *Eneida* I, vv. 565/566.
- 24- *Eneida* I, vv. 615/618.
- 25- *Quijote* II, 44, p. 698.
- 26- *Eneida* IV, vv. 68/73.
- 27- *Eneida* IV, vv. 1/2.
- 28- *Quijote* II, 44, p. 697.
- 29- Homero mostró en su *Iliada* como Eneas, si bien no tuvo un papel tan relevante como los de Agamenón, Héctor, Menelao, Paris y Aquiles, en la guerra de Troya, fue, no obstante, un guerrero de notable distinción. Favorito de ciertos dioses, se ven a sus descendientes como llamados a reinar sobre la Troade. Quizás lo único que le habría faltado al Eneas homérico para alcanzar gloria eterna fuera la muerte en heroico combate.
- 30- Quien quiera estudiar como aparece la figura de Eneas en ciclos épicos post-homéricos puede consultar el artículo de Nicholas Horsfall, 1979, p.372-90.
- 31- Naevius. *Belli Punici Carminis*, fragmento 14-23.
- 32- Virgilio escribió la *Eneida* en el llamado “siglo de Augusto”. Esta obra que presentaba los orígenes de Roma y su grandeza debía, obviamente, adoptar una posición muy firme y distinta frente a versiones de la leyenda de Eneas que fuesen críticas con la figura de este héroe. Nadie podría imaginar una epopeya nacional en la cual se hiciese “padre de la raza” a un traidor.
- 33- La versión virgiliana de la historia de Dido y Eneas fue adoptada entre otros por Tito Livio, Dioniso de Halicarnaso, Ovidio, Silio Itálico, Marcial y Juvenal. Lo que se conoce como versión de Justino es la que mantiene separadas cuidadosamente las dos leyendas. Si bien se la llama “versión de Justino” porque encontró su forma canónica en la *Historia Universal* de aquel autor, escrita a fines del siglo II d.C. esto no quiere decir que hasta ese entonces no se hubiesen suscitado controversias ante la versión propuesta por el mantuano. Ya en el mismo siglo de Augusto Ateyo Pretextato y Veleyo Patérculo criticaron la fusión legendaria virgiliana. Se inscriben en esta línea numerosos autores, muchos de ellos cristianos (Tertuliano, Minucio Felix, Eusebio de Cesárea, Ausonio, Servio Honorato, San Jerónimo y Prisciano) quienes hicieron de Dido un símbolo de la mujer fiel y casta, pues tras la muerte de su primer marido no volvió a casarse y porque es mentira todo lo referido a su encuentro y amor con Eneas.
- 34- Las inscripciones sepulcrales en latín pertenecen una a Guillermo Brenguer (1057-1060) hallada en el santuario de San Miguel de Fay y la otra a Sancho el Fuerte (muerto em 1072) en el monasterio de Oña.
- 35- En ella se refería la fundación de Toledo por dos descendientes de los troyanos.
- 36- Amancio Labandeira, 1984.
- 37- *Eneida* I, vv. 378-380.
- 38- *Quijote* II, 44, p. 698.
- 39- Suzanne Guillou-Varga, 1986.
- 40- Consúltese Alfred Cary Schlessinger, 1937, p. 234.
- 41- *Quijote* II, 57, p. 772.
- 42- *Quijote* II, 57, p. 772.
- 43- *Quijote* II, 57, p. 772.

- 44- Consúltese A. Salazar, 1948, p. 161.
- 45- Digo “peor de los casos” no porque haya una configuración textual mejor que otra sino porque contemplo que, si postulo la existencia de una parodia, ésta, obviamente, responde a intenciones codificadoras del autor, el cual espera que sus lectores las decodifiquen.
- 46- *Quijote* II, 57, p. 772.
- 47- Catulle, *Poésies*. Carmen LXIV v. 133.
- 48- *Eneida* IV, vv. 305-306.
- 49- *Quijote* II, 57, p. 772.
- 50- Carmen LXIV v. 183.
- 51- Ovidio, *Heroidas*. *Heroida* X, v. 35.
- 52- *Eneida* IV, v. 314.
- 53- *Eneida* IV, vv. 333-336.
- 54- *Eneida* IV, vv. 360-361.
- 55- *Quijote* II, 58, p. 775.
- 56- Debo este dato a la obra de Arturo Marasso citada *supra*.
- 57- *Quijote* II, 69, p. 844.
- 58- *Eneida* VI, vv. 456-458.
- 59- *Eneida* VI, vv. 465-466.
- 60- *Eneida* VI, vv. 469-474.
- 61- Pienso aquí en aquella distinción platónica entre la música que es verdaderamente un arte porque copia directamente del mundo de las ideas, y las demás artes que están condenadas a copiar de copias.
- 62- *Quijote* II, 71, p. 853.
- 63- Toda la primera parte, en sus historias intercaladas, al igual que un sinnúmero de aventuras y episodios del *Quijote* de 1615 se presentan como si se estuviera ante una gran casuística amorosa. Muchos de esos episodios son reducibles a fórmulas en las cuales el amor se opone a diferentes intereses: la razón de estado, el poder, la condición social, la familia etc.
- 64- Don Quijote lo compone para responder al primer romance que Altisidora le dirige.
- 65- *Quijote* II, 46, p. 706-707.
- 66- Utilizo el término “platonismo” con comillas pues si bien es un concepto estructurante de la cosmovisión de Don Quijote, es difícil dilucidarlo puesto que pueden darse sutiles variaciones según adscribamos a tal o cual teorizador.
- 67- Centrados en una perspectiva lingüística y en el conocimiento de la realidad pueden ser de utilidad el artículo de Alexander Parker, 1948, p. 287-305, y el capítulo de Richard Predmore “La realidad” en *El mundo del “Quijote”*.
- 68- Una perspectiva actualizada al respecto puede encontrarse en Michel Moner, 1986.
- 69- Cervantes suele presentar personajes que se regeneran (piénsese, por ejemplo, en el Don Fernando de la primeira parte), pero tal regeneración se da a partir del elemento bueno que hay en ellos (véase el caso de Teodosia, personaje de *Las dos doncellas* — debo esta importante indicación a la profesora Alicia Parodí).
- 70- *Quijote* II, 64, p. 823.
- 71- Para una interpretación cristiana de la trayectoria de Eneas puede consultarse Francis A. Sullivan, 1959, p. 150-61.
- 72- *Quijote* II, 74, p. 865.

## Referências Bibliográficas

- BOLGAR, R. R. *The classical heritage and its beneficiaries from the carolingian age to the end of the renaissance*. Harper Torchbooks, The Academy Library, 1964.
- CATULLE. *Poésies*. Trad. de Georges Lafaye. Paris: Les Belles Letres, 9 ed. rev., 1974.
- GUILLOU-VARGA, Suzanne. *Mythes, mythographies et poésie lyrique au siècle d'or espagnol*. Paris-Lille: Université de Lille III/Difusion Didier Érudition, 1986.
- HORSFALL, Nicholas. Some problems in the Aeneas legend. *Classical Quarterly*, Oxford, v. 24, nº 2, p. 372-90, 1979.
- LABANDEIRA, Amancio. Estatuto y función de dos personajes mitológicos: Dido y Eneas en la literatura española del Siglo de Oro. *Le personnage dans la littérature du siècle d'or: statut et fonction*. Paris: Recherches sur les civilisations, 1984.
- MARASSO, Arturo. *Cervantes. La invención del "Quijote"*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, Colección Academus, s.d.
- MONER, Michel. *Cervantes: Deux thèmes majeurs (l'amour — les armes — les lettres)*. Paris: France Ibérie Recherche, 1986.
- OVIDIO. *Heroidas*. Introducción, versión rítmica y notas de Tarsicio Herreza Zapien. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanarum Mexicana. México: UNAM, 1979.
- PARKER, Alexander. El concepto de verdad en el *Quijote*. *Revista de Filología Española*, t. 32, p. 287-305, 1948.
- POZUELO, José María. La recepción de Virgilio en la teoría literaria española del siglo XVI. *Actas del I Simposio Virgiliano conmemorativo del bimilenario de la muerte de Virgilio*. Universidad de Murcia.
- PREDMORE, Richard L. *An Index to Don Quijote. Including proper names and notable matters*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1938.
- SALAZAR, A. Música, instrumentos y danzas en las obras de Cervantes. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, v. 2, p. 161, 1948.
- SCHLESSINGER, Alfred Cary. Identification of parodies in Aristophanes. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 58, nº 3, 1937.
- SULIVAN, Francis A. The spiritual itinerary of Virgil's Aeneas. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 80, nº 2, 1959, p. 150-61.
- VILA, Juan Diego. Parodia cervantina del mito de Orfeo. *Actas II Congreso Argentino de Hispanistas*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo/Asociación Argentina de Hispanistas, 1989, t. II, p. 291-307.
- VILA, Juan Diego. Don Quijote e Teseo en el laberinto ducal. *Actas II Coloquio Internacional de Cervantistas* (nov. 1989). En prensa.
- VIRGILIO MARON. *Eneida*. Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz. Bibliotheca Scriptorum Graecorum Latinarum Mexicana. México: UNAM, 1972.

VILA, J. D. Didon et Énée dans le *Quichotte* de 1615. *Clássica*, São Paulo, 4: 185-202, 1991

---

**RÉSUMÉ:** Bien que la connaissance, dans l'oeuvre de Cervantès, des versions de l'*Enéide* du siècle d'or espagnol soit communément créditée par la critique, il n'a pas eu d'études qui mettent en valeur, d'une manière adéquate, la nature d'une telle réélaboration. Nous nous centrons, dans cet article, dans la parodie des amours de Didon et Énée, réalisée par Cervantès dans la deuxième partie de son oeuvre, à travers les personnages Altisidore et Don Quichotte. Structurée tout au long de trois moments-clés et liée au traitement de deux autres mythes — celui de Thésée et Ariane et celui d'Orphée et Eurydice — cette analyse prétend une relecture qui prenne en compte la valeur du poème de Virgile dans la conformation de ce roman.

**MOTS CLÉS:** Cervantès, *Don Quichotte*, Virgile, *Enéide*, Didon et Énée, littérature comparée.

---

## Electra en Piñera

ELINA MIRANDA

Departamento de Lingüística y Letras Clásicas  
Universidad de La Habana

---

**RESUMO:** Este artigo é uma análise da *Electra Garrigó* de Virgilio Piñera, teatrólogo cubano, e das suas vinculações com o teatro trágico grego, sobretudo com a *Electra* de Sófocles, acrescida ainda de aproximações com autores modernos que trataram do mesmo tema. Apesar da inspiração grega, Piñera permanece um típico teatrólogo nacional, marcado pelos momentos de grande tensão social da sua época (a tragédia em apreço data de 1941). O conflito produzido pela excessiva autoridade dos pais sobre os filhos, latente neste mito, interessa-o por seu significado dentro da família cubana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Virgilio Piñera, *Electra Garrigó*, teatro cubano, teatro grego, literatura comparada.

---

A cuarenta años del acontecimiento teatral que Rine Leal calificara como “nuestra modesta batalla del Hernani”<sup>1</sup> — la primera puesta en escena de *Electra Garrigó* (23 de octubre de 1948) — la obra causante de tal revuelo en el limitado ámbito intelectual de aquel entonces, es un hito bien establecido — polémica aparte — de nuestra dramaturgia. Con ella, como señalara el crítico mencionado, Virgilio Piñera “coloca de un golpe, de un salto admirable, el teatro cubano a la altura de su tiempo, de la poesía y la pintura cubanas del momento”<sup>2</sup>. Sin embargo, la conjunción de esta búsqueda de contemporaneidad y cubanía que marca el quehacer teatral de los mejores representantes del teatro cubano de la etapa inaugurada, por así decir, con la *Electra* de Piñera,<sup>3</sup> y un asunto tomado del viejo mito griego, no ha dejado de provocar extrañeza a la vez que ha sido punto de partida a veces, de posiciones críticas asumidas. No olvidemos que, según se cuenta, para algunos de los presentes en el estreno del teatro “Valdés Rodríguez”, bajo los auspicios de la agrupación Prometeo, *Electra Garrigó* no era más que un escupitajo al Olimpo; mientras que términos como evasión, intelectualismo, influencia francesa, mimetismo, no han faltado a la hora de valorar el hecho en cuestión.

Mas, si tenemos en cuenta que en un reciente estudio doctoral sobre los personajes femeninos, únicamente, de la tragedia griega en la producción teatral española comprendida entre 1901 y 1984, la autora, María José Ragué-Arias, tuvo que consultar no menos de noventa y dos títulos,<sup>4</sup> o el bien documentado libro del profesor Volker Rie-

del sobre la presencia clásica en la literatura de la República Democrática Alemana<sup>5</sup> a manera sólo de ilustración y sin pretender entrar en agotadoras enumeraciones, el horizonte se amplía.

Al paso de los siglos y de los años la literatura de los antiguos griegos — clásica por antonomasia — ha sido gustada en silencio, defendida a ultranza y atacada con igual beligerancia, echada al olvido por quienes no han sabido percibir más que el polvo acumulado en los volúmenes y evocada, una y otra vez, en las páginas de los más disímiles escritores, así como en la obra de músicos, pintores, coreógrafos, cineastas. En nuestro siglo XX, a veces tan iconoclasta, al parecer, y circunscribiéndonos al teatro de su primera mitad, basta mencionar dos nombres de André Gide, Miguel de Unamuno, Eugene O'Neill, Jean Giraudoux, Jean Paul Sartre, entre otros, para formarnos una rápida idea de la persistente atracción y de la variada proyección con que las obras, los personajes, los mitos de los antiguos griegos se han mantenido vivos dentro del quehacer creador de nuestro tiempo.

Aunque abundan las teorías que en esta centuria han intentado explicar los mitos, resulta curioso constatar, junto con Gilbert Highet, que los autores modernos optan, en su mayoría, por el empleo de ellos a la manera en que lo hicieran los propios poetas antiguos, como “vehículo de significados morales y políticos para un público contemporáneo”<sup>6</sup>.

Si nos atenemos a Electra, la hija de Agamenón -ni siquiera mencionada con este nombre por Homero —, debe su verdadera trascendencia a los trágicos griegos. Tanto Esquilo como Sófocles y Eurípides presentaron esta figura del ciclo mítico referido a Troya en obras, por suerte, conservadas. Mas si para Esquilo es un personaje no protagónico, aunque en verdad significativo, en *Coéforos*, la segunda tragedia de la trilogía dedicada a exponer, como apuntara George Thomson,<sup>7</sup> su teoría del origen del estado en relación — podríamos agregar — con la evolución del concepto de justicia, el cual para el trágico supone la consecución del equilibrio o armonización de las fuerzas en pugna, Electra es el centro de la tragedia de Sófocles, interesado fundamentalmente por el individuo; mientras que para Eurípides la venganza de los hijos de Agamenón es un buen pretexto para adentrar-se crudamente en los abismos de la naturaleza humana, una vez que los acontecimientos de Atenas, en medio de las guerras del Peloponeso, lo llenan de amargura y desconfianza frente a los ideales que enarbolara en sus primeras obras.

Un personaje, un mismo asunto, pero tres obras diferentes, puesto que los trágicos griegos no vacilan en alterar los elementos brindados por el mito en función de la expresión de sus ideas. Esquilo, sin reparo alguno, introduce en el conflicto de la casa de Atreo la fundación del Areópago y con ello, desde la escena, apoya la medida política que por entonces agitaba a Atenas, al recortar Efiltes el poder de este tribunal, bastión aristocrático, mientras proclamaba que lo restituía a su verdadera misión, dirimir únicamente pleitos en torno a derramamientos de sangre. De esta manera los demócratas le arrebatában a los nobles la última arma institucional de que disponían para hacerse sentir oficialmente en la vida de la polis.

Por otra parte, si en *Coéforos* la anagnórisis de los hermanos antecede a la venganza de modo que Orestes mata a su madre y a Egisto no solo para obedecer el

mandato de Apolo, sino por propia decisión al hacer suyos, a través del diálogo con su hermana, los males de su casa, Sófocles retarda el encuentro de los hermanos, para que Electra, una vez perdida toda su esperanza ante la noticia de la muerte de Orestes, cobre su verdadera dimensión como protagonista trágica.

En lo que respecta a Eurípides, este nos ofrece una visión totalmente novedosa del mito. Electra ha sido alejada del palacio mediante su matrimonio con un hombre pobre y, para atraer a su madre Clitemnestra, decepcionada por la vida, a la celada preparada, le hace llegar el falso anuncio de que ha tenido un hijo. Sin embargo, aunque el autor de tragedias se mueve con relativa libertad dentro del mito — y lo modifica en tanto le sea necesario, al tiempo que lo enriquece con su nueva interpretación —, no pierde de vista sino, por el contrario, procura conscientemente el recuerdo de la obra de sus antecesores. Cuando se inicia *Coéforos*, Electra se nos presenta como una joven doncella que no sabe cómo actuar ante el pedido de su madre, quien, asustada por un sueño, la ha enviado a aplacar los manes del padre asesinado y el coro tiene que aconsejarla. Pero después del encuentro con su hermano, cuando ambos, a través de un largo *kommós*,<sup>8</sup> comparten sus mutuos dolores y se reconocen como víctimas del crimen de la madre, Electra emerge como fiera vengadora. Esta será la heroína de Sófocles, quien seguro de su arte y poseedor de su propia interpretación del mundo, no rehúye la confrontación con su gran predecesor y se aprovecha de la evocación voluntariamente suscitada para constatar, subrayar y aun para economizar un efecto. Como señalara Headlam, hace ya muchos años, “en la Electra de Sófocles no hay apenas algún toque que en una forma u otra no se encuentra ya en Esquilo”.<sup>9</sup>

Erigida en recordatorio viviente, la Electra sofoclea desafía el orden establecido en espera del momento de la venganza. Vejada y obligada a una existencia servil, su espíritu se mantiene libre a diferencia de su hermana Crisótemis, aparentemente libre, pero en verdad sometida a Clitemnestra y Egisto. Sin embargo, Electra sabe que ella hubiera podido ser de otra manera — la inocente joven del primer episodio de *Coéforos* — si otra hubiera sido la situación. Al tiempo que el contrapunteo entre Electra y su madre nos permite vislumbrar lo que de Clitemnestra hay en ella en anticipo a su grito terrible. “¡Dale, si puedes, doble herida!”<sup>10</sup>, mientras que cierta angustia momentánea, experimentada por Clitemnestra ante la noticia de la muerte de su hijo, nos enseña que también ella un día fue como pudo haber sido Electra.

La valoración del obrar humano acerca a Sófocles, a medida que desarrolla su quehacer como trágico, cada vez más a la indagación psicológica de los móviles de la actuación y le hace descubrir una rica gama de matices, como cuando Electra pasa del dolor más profundo al júbilo más estremecedor en rápida transición dentro de la obra.

Las tensiones extremas que pesan sobre la protagonista, quien, cogida entre apariencia y realidad, pasa en breve tránsito de la esperanza a la desolación, de ésta a la decisión de consumir la venganza, para desembocar en la alegría del reencuentro con Orestes y el fin de sus dolores con la muerte de los asesinos de Agamenón, tienen necesariamente que conturbar su espíritu. Y esto, unido a la analogía ya señalada con Clitemnestra y la continua evocación de la tragedia esquilea, son elementos clave para

estimar, junto con Thomson, que, a diferencia de lo dicho en ocasiones, esta tragedia no culmina con la liberación y el triunfo, sino que el silencio final de Electra pone de manifiesto la desolación y el vacío en que cae una vez que su objetivo, su razón de ser, se ha cumplido. Como comenta el autor citado “no hay salida, y aquí es donde yace lo trágico: la tragedia de una naturaleza apasionada que en la realización de su vitalidad es cogida como en un vicio y aplastada.”<sup>11</sup>

Y es precisamente este ambiente sugerido por Sófocles al final de su obra, el que impregna la tragedia de Eurípides en torno a Electra. Alejada de la corte, casada con un noble arruinado que vive de su trabajo y respeta la doncellerz de la hija de Agamenón, Electra espera la venganza en una choza en los confines de Micenas, sin ejercer ningún peso en la vida de Egisto y Clitemnestra. Esta, con los años y la cotidianidad, vive decepcionada; ha salvado a su hija de la muerte, es capaz de ser indulgente y, fatigada, confiesa que sus acciones no le han traído alegría. De esta manera Eurípides subraya la sordidez del crimen, de modo que, en este clima espiritual, la pasión que bullía en Electra deviene horror de lo cometido, una vez *que la* venganza se ha realizado en medio de engaños. Al igual que en Esquilo, el matricidio centra la preocupación del trágico, pero para su censura. También en detalles, como en la escena del reconocimiento, o en el hecho de que Egisto enfrenta la muerte primero que Clitemnestra, Eurípides tiene presente a Esquilo, si bien en cuanto a la repercusión en el ser humano aventura pasos que lo adentran en la desolación que intuimos en la Electra sofoclea.

Así pues, son los propios autores antiguos quienes pusieron de manifiesto las posibilidades polisémicas del mito y sus ventajas, como asunto conocido, de permitir que toda la atención del receptor se concentre en el desarrollo del tema y en la interpretación que de él hace el autor, al tiempo que dieron ejemplo de cómo debe entenderse creadoramente la tradición, al hacer de esta no una rémora sino un acicate a su propio quehacer. Sirva esta lección de los antiguos de buen antídoto para aquellos que se escandalizan con el empleo que del mito hacen los autores modernos o que, por el contrario, consideran la vuelta al mito solo como una muestra de dilectantismo. Siempre que un nuevo autor retoma un viejo motivo de la tradición clásica, ha de contar con las evocaciones que su sola mención provoca en el público y, a su vez, al replantearlo según su óptica peculiar y la de su época, lo enriquece. Por ello, el uso de las figuras míticas se presenta como un reto para cualquier escritor contemporáneo, pero también le proporciona un expediente adecuado para, como señala Highet, presentar “temas que puedan tratarse con vigorosa sencillez, temas que tengan la bastante autoridad para sostenerse por sí mismos, sin necesidad de masas de detalles realistas o ‘impresionistas’ que los hagan convincentes”,<sup>12</sup> sin olvidar que los mitos son también fuente de poesía.

La firme resistencia de Electra, en contraste con su delicadeza de joven doncella, su fuerte vínculo con el padre y su oposición a la madre, su influencia sobre su hermano, su voluntad de justicia, son, entre otros, rasgos que han atraído la atención de los autores contemporáneos sobre esta figura de la tragedia griega, particularmente en el teatro. Ya en 1901 Benito Pérez Galdós estrena su *Electra* en un intento de renovación de la temática teatral española, mientras que de 1903 data la obra de Hugo von Hof-

mannsthal que se regodea en la venganza. En 1931 Eugene O'Neill presenta su trilogía *A Electra le sienta el luto*, mientras que Jean Giraudoux escribe su *Electra* en 1937 y Jean-Paul Sartre hace representar *Las moscas* en 1943, dos años después de que Virgilio Piñera, como bien este hiciera notar, había escrito su *Electra Garrigó*. En este renacer de los viejos mitos que torna de nuevo familiares los nombres de Prometeo, Sísifo, Electra, para cualquier hombre de mediana cultura en esas décadas de nuestra agitada centuria, no es nada raro un joven cubano de veintinueve años, o solo tres de ensayo como dramaturgo, se sintiera atacado por el "bacilo griego", como el propio Piñera lo calificara.<sup>13</sup>

En el año 41 en Cuba la revolución del treinta se había ido a bolina, en el gráfico decir de Raúl Roa, Batista era dueño del poder, la corrupción era moneda corriente y la frustración impregnaba su marca en el sentir de muchos. En el terreno de la cultura la década del cuarenta conoció serios aunque aislados esfuerzos de resistencia frente al desinterés oficial y la mediocridad conformista y aplastante que se generalizaba. En este ambiente se funda, también en el 41, Teatro Universitario, el cual ese mismo año estrena *Antígona*, de Sófocles, *Coéforas*, de Esquilo e *Ifigenia en Taúrde*, de Goethe. En 1943 surge Teatro Popular, dirigido por Paco Alfonso, que durante dos años trabajó con ahínco por vincular la escena a los trabajadores. En el 44, antiguos alumnos de la Academia de Artes Dramáticas fundan ADAD y en el 47 aparece el primer número de la revista teatral *Prometeo*, para poco después constituirse como grupo.

Las largas jornadas de ensayo a las que se sacrificaba las horas de descanso para una representación única, era lo usual por entonces para todos aquellos que se esforzaban por hacer teatro y, sin embargo, un recorrido por las carteleras de la época muestran un amplio repertorio donde clásicos y contemporáneos se daban la mano. En el año 48, cuando al fin sube a escena *Electra Garrigó*, Teatro ADAD ofrecía funciones de *El avaro*, de Molière, *Ligados*, de Eugene O'Neill, *La más fuerte*, de Strindberg; mientras que el Patronato del Teatro representó *Un tranvía llamado deseo*, de Tennessee Williams, *Penélope*, de Somerset Maugham y Teatro Universitario brindaba una memorable representación de *Medea*, entre otros títulos.

Aunque funciones únicas ante un escaso número de espectadores, estos intentos teatrales de la década del cuarenta posibilitan la formación de teatristas, un cierto ambiente — si bien restringido — con aires renovadores, y contribuye al replanteo de la escena cubana: hacer un teatro que sea una auténtica expresión de nuestros problemas y modo de ser a la par que contemporáneo y arte verdadero es, indudablemente, un presupuesto latente para los dramaturgos que surgen o se forman en esta época: el propio Piñera, Carlos Felipe, cuya obra *El chino* se estrenó en el 47, y Rolando Ferrer, un poco más joven, quien hará representar sus primeras obras en los años cincuenta.

Si en el 41 Piñera, estudiante de Filosofía y Letras de la Universidad de La Habana, no puede sustraerse al "bacilo griego", en un contexto cultural, aunque limitado, no quiere ello decir que lo enfrente al margen de su condición de cubano. El mito de Electra le toca muy de cerca en cuanto a las relaciones familiares se refiere y le brinda

el distanciamiento necesario para un primer acercamiento. Años más tarde, ya en plena madurez y luego de un viaje a Buenos Aires, volverá al tema de su realidad familiar para abordarlo entonces de forma directa y descarnada en *Aire frío*. Mas, independientemente de las connotaciones autobiográficas, el tópico de la familia, específicamente — como aclara en las notas al programa de la primera puesta en escena — “el conflicto producido por la dictadura sentimental de los padres sobre los hijos” latente en el mito, le interesa por su significación dentro de la familia cubana.

Por ello, consciente de las diversas vías para plantearse el mito, rechaza explícitamente tanto el “poner en época actual los conflictos de una familia griega del siglo V”<sup>14</sup> como el brindar una versión moderna al estilo de O’Neill. Elige su propio camino y ello se patentiza en el mismo título seleccionado: no se trata de una Electra más para agregar a la relación de piezas con este nombre, sino la dota con un — apellido que la ubica en un ámbito determinado: *Electra Garrigó*.

Aunque encabeza las notas al programa con la afirmación expresa de su filiación sofoclea, se mueve dentro del mito con una libertad digna de Eurípides. Cuando la obra comienza Agamenón aún no ha muerto, Clitemnestra Pla y su amante ni siquiera han tomado la decisión de asesinarlo, Orestes no ha salido nunca del hogar y solo Electra, al igual que en la tragedia, es una joven en edad casadera, pero atormentada por los conflictos de su casa. Ya O’Neill había retrasado el momento de la muerte de Agamenón, pero solo en Piñera Electra, Orestes, Agamenón, Clitemnestra y Egisto conviven familiarmente. Los clásicos antiguos no son para Virgilio Piñera reverenciados objetos museables, sino lección viva y como ellos no vacila en reformular el mito en función del tema que se propone llevar al ánimo de los espectadores.

Sin embargo, se identifica con Sófocles en tanto Piñera no se interesa por las implicaciones políticas de la muerte de Agamenón o por la consideración ética del matricidio, sino que la figura de Electra en busca de su realización como personalidad centra toda su atención. Por ello, no obstante las diferencias argumentales y de tratamiento dramático, no cabe dudas cuando el teatrero cubano asiente que “Electra Garrigó, sale, claro está, del drama de Sófocles”, al tiempo que nos pone en guardia para no aceptar superficialmente su propia declaración cuando limita los puntos de contacto a los personajes, atmósfera y elocución en su afán de subrayar la raigambre del tema elegido.

La Electra de Piñera, como su ilustre antecesora sofoclea, es la única conturbada y consciente de la necesidad de resistencia frente al ambiente familiar que coacta su desarrollo pleno como individuo y amenaza con ahogar su personalidad. Pero, en la tragedia griega, la heroína cifra sus esperanzas en el retorno de su hermano y solo la noticia de la muerte de este la determina a actuar por sí sola de modo que se revela en su verdadera dimensión como carácter singular, mas su acción no está condicionada por la necesidad íntima de su afirmación personal, como si ocurre con Electra Garrigó, quien además, sabe desde el principio que solo puede contar consigo misma, como bien se encarga el autor de mostrar tanto en la invocación a los no-dioses como en detalles del tipo de la noticia de la muerte del pretendiente, que suple la relativa a Orestes en

Sófocles. Esto ya no tiene una función de detonante, sino que afirma la determinación de Electra, que a la pregunta de Egisto Don: "Y ahora ¿qué vas a hacer, pobre Electra? ¿No era el pretendiente tu suprema esperanza?",<sup>15</sup> contesta segura: "Nunca hay una suprema esperanza. En cambio me quedaré en esta casa por el resto de mis días".<sup>16</sup> Nacida de la heroína de Sófocles, Electra Garrigó se perfila entonces como personaje autónomo, creación y portavoz de Piñera, puesto que está marcada por las inquietudes y cuestionamientos que la época promovía en el autor, como este confesara años después, en 1960, en el prólogo a la edición de su teatro: "en la época en que escribí Electra, meditaba a diario en esto: en medio de tanta confusión, ¿con quién contar? Y la respuesta era la reducción al absurdo: conmigo mismo, y digo reducción al absurdo pues el ser humano que sólo cuenta consigo, está atado de pies y manos".<sup>17</sup>

Consecuente con esta concepción, Electra Garrigó, una vez conseguido su propósito, se queda sola — como el personaje de Sófocles o la Lavinia de O'Neill — en una casa donde no hay erinias ni remordimientos, ni espectros, sino que todo deviene Electra: la puerta Electra, el rumor Electra, el ruido Electra, el trueno Electra. El mito no es ajeno ni simple pose teatral, sino que una vez más ha sido recreado, ahora a lo Piñera.

Este rejuego del autor con los elementos del mito y en general de la tradición literaria en torno a él generada, con los aportes de escritores contemporáneos incluidos, y su puesto en función de su propia óptica en relación con sus circunstancias, sin olvidar los reclamos de su posible público, se hace patente en toda la obra. Al igual que en las antiguas tragedias, la acción se desarrolla en un mismo lugar con una escenografía muy sencilla: un portal con columnas que recuerda nuestras casas coloniales, pero que también conlleva una reminiscencia de los antiguos griegos, con un manejo de la luz indudablemente contemporáneo. Como la mayoría de las piezas teatrales modernas consta de tres actos, mas con la presencia de un coro que entona décimas, a la manera que se hacía por entonces con la guatanamera en un conocido programa radial para emmarcar dramatizaciones de crímenes pasionales.

Una vez que el coro, siguiendo la tónica de sus antecesores griegos, nos ha ubicado, caracterizado al personaje principal a grandes rasgos, presentado la situación e introducido a Electra, la confrontación con la tragedia sofoclea se explicita con la invocación a la luz, solo que ya no se trata del simple saludo a la luz del día, del día de la llegada de Orestes, de la heroína griega sino que esta luz está cargada con el peso simbólico que le diera Giraudoux en su propia *Electra*, aunque ahora pasa de referencia a presencia viva. Mas la solemnidad del discurso, la evocación de la tragedia, es rota por la entrada del pedagogo centauro y su llamado al orden.<sup>18</sup>

A partir de aquí este recurso — usado también por los antiguos cómicos griegos en sus parodias mitológicas del llamado período medio — se convierte en rasgo definidor de la obra. Los personajes, la situación, el tema son propios de tragedia, pero Virgilio Piñera, como él mismo ha dejado constancia, no tenía interés alguno en "repetir de cabo a rabo a Sófocles o a Eurípides"<sup>19</sup>, y sí procurar una obra que llegara a su público, que "sacara al espectador de su luneta"<sup>20</sup> y lo hiciera identificar como propio el conflicto a pesar de su viejo atuendo: apela, entonces, a una "sistemática ruptura de la

seriedad entre comillas”<sup>21</sup> como rasgo peculiar de la idiosincrasia del cubano, conformada a modo de vital respuesta ante los frusteantes avatares históricos vividos por el pueblo en su formación y consolidación como nacionalidad.

Y en efecto, más que el patio colonial, la guantanamera, el uso de nombre y apellido, los actores negros, el traje de Egisto o la alusiva fruta bomba, el sabio empleo de esta ruptura de ambiente por un giro inesperado, este oportuno contrapunteo entre tragedia y comedia, este fino sentido del ridículo que recorre toda la obra, es el instrumento clave mediante el cual Virgilio Piñera hace suya y de su público la vieja tradición, la pone a su servicio y demuestra su estatura de dramaturgo: el mito adquiere carta de ciudadanía al tiempo que proyecta a un ámbito mucho más amplio elementos hasta entonces casi siempre confinados a escenas de costumbrismo local.

Acto lleno de dinamismo por el continuo movimiento de los personajes, de los cuales solo Electra se mantiene prácticamente todo el tiempo en escena, y por el sentido de efecto teatral, que incluye la representación dentro de la representación, sirve para que Electra ponga en evidencia la verdadera faz de la relación padre-hijo: no es el cariño, sino el egoísta deseo de prolongarse el verdadero móvil. “Llamo familia a tu propia persona multiplicada”<sup>22</sup>, le espeta Electra a Agamenón.

La rivalidad madre-hija en torno a Orestes, más que la confrontación Electra-Clitemnestra de Sófocles, recuerda a Giraudoux, mientras que la relación de Clitemnestra Pla con su hijo tendría acentos de O’Neill, al tiempo que versión con rasgos caricaturescos de la tradicional madre criolla, tan bien representada por la Doña Rosa, de Cirilo Villaverde y, en general, en la literatura cubana. A su vez, las verdades dichas en contextos en que no lo parecen, remiten de nuevo a la visión sofoclea; pero estos pequeños homenajes y algún que otro más, muestran, por contraste, que Piñera maneja los hilos con soltura, sin perder las riendas al poner los más disímiles elementos en función de su propia expresión.

Después del enfrentamiento entre Electra y Agamenón, en un típico *agón* de tragedia griega, en que la hija deja al descubierto la verdad de las relaciones familiares, en el segundo acto se pasa a los hechos. Convencida de que no habrá marido para ella ni viaje para su hermano, que no habrá Electra ni Orestes mientras Agamenón y Clitemnestra impongan su ley, Electra inicia la lucha a la que arrastrará a su débil e indeciso hermano. Aprovecha la oposición mutua de sus padres para decidir ella y no Clitemnestra la suerte de Agamenón.

Según la *Odisea*, Egisto había sido el artífice y ejecutor de la muerte de Agamenón, pero Esquilo había dado en su trilogía este papel a Clitemnestra, mientras que Egisto, cobarde y tiránico, protegido por sus faldas, solo servía para subrayar la sordidez del crimen. La impronta del personaje esquileo fue tal que no hay versión posterior que niegue a la fuerte personalidad de Clitemnestra la autoría del hecho.

Sin embargo, para Piñera es Electra quien, decidida a su acción “sanitaria”, pone en movimiento los resortes del odio y la voluptuosidad de la madre para que esta decreta la eliminación del “gallo viejo” y usa a Egisto como agente. Como resultado de tal exacerbación en forma de juego de gallinita ciega y pelea de gallos, la muerte se consu-

ma. El coro, por primera vez usado dentro del acto y no para enmarcarlo, retoma una antigua función de cortina temporal que propicia el tránsito y la distensión<sup>24</sup>. Clitemnestra se preocupa entonces por los vivos. Quiere alejar a Electra, mas esta, que anteriormente ha definido el destino con necesidad, con frialdad concentrada pero con efecto análogo al grito apasionado de "Hiere dos veces", sopesa lo alcanzado y se prepara para el próximo paso: "Ya tengo a Agamenón. Ahora ¡Clitemnestra! Eso es: una cuestión sanitaria, una mera cuestión sanitaria"<sup>25</sup>.

Quando concluye el *Agamenón*, no queda duda: Clitemnestra no ha puesto fin a la cadena de crímenes de la casa de Atreo, como ella pretendía, sino que se ha convertido en un eslabón más y como tal la retribución, encarnada en el vengador Orestes, no se hará esperar. Vínculo semejante al usado por Esquilo entre las tragedias de su trilogía, tiene Piñera entre su segundo y tercer actos, como bien se encarga de subrayar el coro. *Agamenón* ha muerto. Es el turno ahora de Clitemnestra Pla: pero Electra Garrigó no se apresura: para que la liberación buscada se produzca, Orestes ha de definirse.

Por ello, a diferencia de los dos actos anteriores, no es Electra, sino Orestes, quien lo inicia y tendrá a su cargo el monólogo, aunque antecedido en esta ocasión por una escena que, al retomar motivaciones dispersas en los actos anteriores, prepara la reflexión, el "conócete a tí mismo" — según la célebre sentencia griega —, de Orestes, y, a su vez, esta desembocará en la anagnórisis de los hermanos.

Para Aristóteles — quien al teorizar sobre la tragedia, tenía muy en cuenta el modelo brindado por Sófocles —, peripecia y anagnórisis eran elementos consustanciales al género; mas sobre todo admiraba la forma en que el autor de *Edipo Rey* manejaba estos recursos, puesto que en Sófocles el cambio de fortuna, la peripecia, surgía del propio desarrollo interno de la acción y la anagnórisis lograba su mayor efectividad dramática en el autorreconocimiento de Edipo. E indudablemente, Virgilio Piñera tenía bien presente estas cualidades sofocleas, no solo cuando en el diálogo de los hermanos evoca el pasaje de Edipo y la Esfinge, sino porque en esta escena se devela la personalidad de Orestes, y Electra lo identifica como digno hermano suyo. No se trata, como en Esquilo, de que Orestes sienta suya la situación de su hermana y de su casa y de ahí su voluntad de acción, sino de que al fin toma conciencia de sí y de la madeja de relaciones familiares que lo envuelve.

Una vez que la muerte de la madre se ha concertado por los hermanos, los sirvientes, Egisto, abandonan el barco que se hunde, la casa que, como advierte Clitemnestra Pla, ha empezado a convertirse en Electra. Y hasta Orestes siempre dependiente — como lo prefiguraron los clásicos, pero lo perfiló O'Neill —, se vuelve a su hermana, ya cometido el crimen, y esta lo obliga a partir. Solo Electra queda con Electra, en "reducción al absurdo" de quien solo cuenta consigo, según hiciera explícito el autor años más tarde.

Buen conocedor del mito de Electra en sus distintas variantes literarias, clásicas y modernas, y del género trágico — del cual toma no solo aspectos externos sino también elementos estructurales específicos — la afinidad con Sófocles se hace patente desde el empleo de detalles hasta coincidencias de intereses, enfoques interpretativos y aun de

modos de asumir la realidad. Sin embargo su *Electra Garrigó* no es mero ensayo académico para evadir la corrupción de un medio social que, no obstante, se hace presente en reiteradas referencias: son precisamente sus circunstancias, personales y sociales, las que inciden, ya no en la selección del mito, sino en su forma de apropiárselo.

Virgilio Piñera aceptó el reto de transitar por caminos ya recorridos tantas veces y por tantos y disímiles creadores y puso de manifiesto que el acercamiento a los clásicos supone un aprovechamiento de sus verdaderas lecciones y no copia externa o mero barniz. De acuerdo con sus palabras, “Electra, Agamenón, Clitemnestra tendrán que seguir siendo ellos mismos”<sup>25</sup>, pero si los trágicos conocían bien a su pueblo — ¿no es este el *quid* para quien desea disfrutar de las ventajas que el empleo de tales personajes supone al tiempo que procura una real comunicación con su público?. Esta fue la elección del joven teatrasta cubano atacado por el “bacilo griego”. Usa, pues, las viejas figuras trágicas con increíble libertad, con inventiva e ingenio porque está seguro de lo que quiere expresar y del modo en que ha de hacerlo para obtener el efecto deseado. Selecciona, combina, innova, al tiempo que hace gala, sin duda ostentosa, de la tradición literaria de la cual se apropia, de manera que no quede otro remedio que, como reclamara alguna vez, leerlo en Piñera.

## Notas

1- Rine Leal, 1967, p. 203.

2- *Ibid.*, p. 205.

3- Aunque estrenada en 1948, fue escrita en 1941.

4- María-José Ragué-Arias. *Resumen de la tesis doctoral “Los personajes femeninos de la tragedia griega en el teatro español del siglo XX”*, p. 6.

5- Volker Riedel, 1984.

6- Gilbert Highet, *La tradición clásica*, p. 347, t.2.

7- George Thomson, 1982, p. 412.

8- Diálogo contado.

9- Citado por Thomson, 1982, p. 476.

10- Sófocles, 1978, p. 261.

11- Thomson, 1982, p. 484.

12- Highet, *op. cit.*, p. 348.

13- Virgilio Piñera, 1960, p. 9.

14- *Ibid.*

15- *Ibid.*

16- Piñera, 1960, p. 55-6.

17- *Ibid.*, p. 13.

18- Según Piñera: “Electra declama al modo de nuestros políticos que se pasaban la vida diciendo discursos de vacía retórica, método infalible para adormecer al pueblo” (*op. cit.*, p. 14). De ahí que la intervención del pedagogo sirva para poner de manifiesto el carácter no derrotista de Electra (declamar/clamar). También en el segundo acto el monólogo de Electra es interrumpido por Egisto y Clitemnestra, quienes creen que está representado, y marca el contraste entre ambos tal

como lo entiende la madre (Electra declara; ella vive).

Por otra parte la figura del pedagogo-centauro hace preguntarse si Piñera no tuvo en cuenta el símil que Sófocles pone en boca de Orestes, quien compara a su pedagogo con un noble caballo, sin olvidar que dentro del mito griego a partir de Quirón como educador de Aquiles, la relación pedagogo-centauro estaba fijada.

20- Piñera, 1960, p. 9.

21- *Ibid.*, p. 10.

22- *Ibid.*

23- *Ibid.*, p. 39.

24- También será usado de este modo en el tercer acto, al cual, por otra parte, no cerrará pues las palabras finales quedan en boca de Electra.

25- *Op. cit. supra*, p. 9.

26- *Ibid.*, p. 1.

## Referências Bibliográficas

LEAL, R. VP o del teatro como ejercicio mental. In: *En primera persona*. La Habana: 1967.

PIÑERA, V. Electra Garrigó. In: *Teatro completo*. La Habana: 1960.

PIÑERA, V. Piñera Teatral. In: *Teatro completo*. La Habana: 1960.

RAGUÉ-ARIAS, M.-J. *Resumen de la tesis doctoral "Los personajes femeninos de la tragedia griega en el teatro español del siglo XX"*. Universidad de La Habana.

RIEDEL, V. *Antikerezeption en der Literatur der Deutschen Demokratische Republike*. Berlin: 1984.

SÓFOCLES. Electra. In: *Tragedias*. La Habana: 1978.

THOMSON, G. *Esquilo y Atenas*. La Habana: 1982.

MIRANDA, E. Electra dans Piñera. *Clássica*, São Paulo, 4: 203-213, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** Cet article est une analyse de l'*Electra Garrigó* de Virgilio Piñera, dramaturge cubain, et de ses rapports avec le théâtre tragique grec, surtout avec l'*Electre* de Sophocle, ajoutée aussi d'approximations avec les auteurs modernes qui ont traité du même sujet. Malgré l'inspiration grecque, Piñera demeure un dramaturge national typique, marqué par les moments de grande tension sociale de son époque (la tragédie en question date de 1941). Le conflit produit par l'excessive autorité des parents envers leurs enfants, sous-jacent dans ce mythe, l'intéresse par sa signification à l'intérieur de la famille cubaine.

**MOTS CLÉS:** Virgilio Piñera, *Electra Garrigó*, théâtre cubain, théâtre grec, littérature comparée.

---

## Trois pièces à sujets antiques de Marguerite Yourcenar

FRANÇOIS JOUAN  
Université de Paris X, Nanterre

---

**RESUMO:** Marguerite Yourcenar inspirou-se, em suas obras, tanto na Grécia antiga quanto na Grécia moderna. De dois volumes do seu teatro completo, o segundo é consagrado a três "peças gregas": *Electra ou a queda das máscaras*, *O mistério de Alceste* e *Quem não tem seu minotauro?* — seguidas de estudos para cada uma das peças, admiráveis páginas de crítica e de estilo. Caracterizam essas obras questões metafísicas que permeiam a sua produção poética ou romanesca e que giram em redor do Homem, da Liberdade e da Fatalidade, da Personalidade e do Inconsciente. Apesar da inteligência, da cultura, da originalidade e da beleza do estilo, estas peças não têm qualidades propriamente dramáticas, daí a raridade das suas representações.

**PALAVRAS-CHAVE:** Marguerite Yourcenar, teatro grego antigo, teatro moderno.

---

On sait la place considérable que tient dans l'oeuvre de Marguerite Yourcenar l'inspiration grecque, nourrie par un contact direct avec les oeuvres au cours des années et par une bonne pratique de la Grèce moderne<sup>1</sup>. Pour la Grèce des origines et des mythes, il suffit d'évoquer son recueil poétique de *Feux* et son théâtre; pour la poésie antique son *Pindare* et ses belles traductions de *La Couronne et la Lyre*; pour la Grèce au temps de l'Empire Romain, les *Mémoires d'Hadrien*, son oeuvre la plus célèbre; pour la Grèce byzantine et moderne, certaines de ses *Nouvelles Orientales* et sa belle étude de la poésie de Cavafy. Mais cette liste est loin d'être limitative: la Grèce est partout dans son oeuvre.

Des deux volumes de son théâtre complet, le second est consacré à ses trois "pièces grecques": *Electre ou la Chute des Masques*, écrite en 1944, *Le Mystère d'Alceste*, de 1943, et *Qui n'a pas son Minotaure?*, achevée sous sa forme définitive en 1957. Au texte des pièces s'ajoute dans l'édition Gallimard de 1971 une étude sur chacun de ces drames (soit une cinquantaine de pages au total), où l'auteur a indiqué ses sources et précisé ses intentions. Très précieuses, naturellement, pour interpréter les oeuvres, ces pages de critique sont remarquables par la richesse et la sûreté de l'information, la justesse et la profondeur des idées et le bonheur du style. Plusieurs critiques ont rangé ces morceaux parmi les meilleurs écrits de Marguerite Yourcenar, un avis que pour ma part j'approuve entièrement.

Dans le bref temps dont je dispose, je ne pourrai que donner une idée générale de ces trois pièces, espérant vous inviter ainsi à les lire ou les relire, en insistant seulement sur quelques scènes dont l'écrivain a signalé expressément l'importance à ses yeux.

Marguerite Yourcenar a dit quelque part que le mythe grec était un "chèque en blanc" offert à l'écrivain moderne. La manière dont elle-même a rempli ces blancs combine la fidélité à l'esprit du mythe avec une grande liberté dans son traitement. Ainsi, avec *Electre ou la Chute des Masques*, un des mythes les plus connus de l'antiquité se trouve renouvelé par la modification des caractères et le transfert des situations. Pour l'essentiel, la dramaturgie est celle de l'*Electre* d'Euripide, même si l'auteur ne s'interdit pas les emprunts à Sophocle ou à Eschyle. Mais dès la première partie, qui décrit les préparatifs de vengeance des héritiers d'Agamemnon, des failles imprévues apparaissent dans les caractères: si Pylade est jaloux de Théodore — le faux époux d'Electre — celle-ci n'est pas moins jalouse de l'affection un peu trop étroite qui unit les deux amis. Quant à Oreste, il se dit trop faible pour tirer l'épée contre sa mère, mais il tuera sans hésitation Egisthe, quoiqu'il garde de cet hôte de sa famille de meilleurs souvenirs d'enfant que de son propre père.

Mais c'est dans la seconde partie de la pièce, celle de l'exécution de la vengeance que les masques, déjà ébranlés, vont tomber: devant Electre, Clytemnestre justifie sa grande passion pour Egisthe en rappelant sa situation de jeune femme mariée à un soudard, abruti par des années de campagnes coloniales, ambitieux, affairiste et coureur: Agamemnon. Quant à Electre, déjà jalouse d'une mère qui a pleinement réussi sa vie de femme, lorsqu'elle est raillée par celle-ci pour avoir été en secret amoureuse d'Egisthe, elle est saisie d'une rage folle, se précipite sur sa mère et l'étrangle: il n'y a que la vérité qui blesse!

Un peu plus tard, l'arrivée d'Egisthe va déjouer tous les projets des conjurés: il semble heureux de découvrir auprès d'Electre Pylade et Oreste. Il accueille avec flegme la nouvelle de la mort de Clytemnestre, car atteinte d'un mal incurable elle s'est vue ainsi, dit-il, épargner quelques mois de souffrances. On découvre ensuite que pendant toutes ces années d'exil, Egisthe avait soudoyé Pylade pour entretenir Oreste et avoir de ses nouvelles. Celui-ci s'aperçoit alors avec consternation qu'il n'a été qu'un jouet entre les mains de sa soeur et de son ami. Ultime révélation: Oreste est en réalité le fils d'Egisthe, et si le couple a tué Agamemnon, c'était pour l'empêcher de découvrir la vérité. Ainsi Clytemnestre aimait cet enfant de l'amour, Egisthe veillait sur lui de loin et il est tout prêt à lui rendre le trône de Mycènes. Que fera Oreste? Incapable de s'adapter à une situation si nouvelle, contre toute logique il poignardera son père, et celui-ci, par une ultime générosité, favorisera la fuite de ses trois meurtriers. Le trio s'exilera, lié à jamais par ce crime exécuté en commun, voué à une sorte de huis-clos sartrien d'amour et de haine. Et c'est l'innocent Théodore, survenu mal à propos, qui paiera pour les deux meurtres.

Dans l'*Examen d'Alceste*, Marguerite Yourcenar considère que de ses trois pièces antiques, celle-ci est la plus proche du modèle grec. Son dessein a été "de rénover pieusement une légende antique pour la rendre, s'il se peut, plus immédiatement accessible." Ici encore, on retrouve l'essentiel des scènes du drame d'Euripide, même si les séquences en sont parfois modifiées. Mais par toute une série de "coups de pouce", l'auteur a profondément altéré la forme et même l'esprit du récit euripidéen. En effet, hostile à toute "reconstitution archéologique", elle a cherché, dit-elle, à renforcer le caractère intemporel donc éternel, de ce récit "de sacrifice et d'héroïsme". Ainsi, Admète n'est-il plus un roi mais un propriétaire aisé. Alceste s'est sacrifiée pour lui à son insu, Admète étant victime "d'une vieille malédiction familiale", et sa mort offrira l'apparence d'une longue et mystérieuse maladie. Thanatos n'est plus un génie ailé masculin, mais prend la figure plus familière à un public moderne d'une vieille femme enveloppée de voiles noirs. Il n'y a pas de chœur: il est remplacé par une vieille servante, Georgine, et ponctuellement par une troupe de cinq voisines qui viennent jacasser devant la porte de la mourante. Mais les changements les plus notables se situent à l'intérieur du couple. Malgré leurs marques d'affection mutuelle et le réel désespoir d'Admète, le dévouement d'Alceste est loin d'être serein. Elle se plaint de n'avoir pas été comprise par son mari: "Tu vivais, dit-elle, dans un palais dont j'habitais au plus le jardin". Admète, de son côté, dénonce le manque d'intérêt de sa femme pour ses talents de poète et de musicien, sa sensualité, sa jalousie. Cette Alceste qui s'en va est partagée entre l'amour et la rancune, sinon la haine, et sa mort a des allures de suicide.

A peine Alceste est-elle morte qu'arrive le cortège des importuns; l'Entrepreneur des Pompes funèbres; à la place du Phérès d'Euripide, les parents d'Admète, deux vieillards égoïstes, avarés, radoteurs, qui n'avaient jamais accepté leur belle-fille; puis le Maire du village. Dernier importun: une sorte de vagabond, sale, débraillé, malodorant: Hercule. Le premier réflexe de l'hospitalier Admète, excédé, est de le chasser. "Dehors, qu'on le foute à la porte!". Il ne se ravise que quand Georgine lui rappelle que "Madame recevait toujours bien les mendiants." Il le fait donc conduire au pavillon des hôtes.

C'est au cours de la veillée funèbre, confiée aux femmes, que surgit Hercule ivre, pourchassant la petite servante Phyllis. Il apprend alors qui est la défunte. Subitement dégrisé et honteux, il décide de se racheter en arrachant Alceste à la mort. Ce combat d'Hercule avec la mort est considéré par l'auteur comme le centre du drame, ce qu'elle a appelé la "scène à faire". Ce n'est pas une lutte physique, comme celle qu'Euripide rejette du reste en coulisses, mais un affrontement moral, un choc de volontés dans les ténèbres, un duel verbal. La Mort prend successivement toutes les apparences, use de tous les tons et de tous les arguments pour triompher d'Hercule et emmener Alceste. Le héros, un simple homme bien que fils de Zeus, fait front de son côté dans un combat inégal, avec sa santé d'athlète, son bon sens, sa sincérité, son sens de l'honneur, armes imparables. Avec rage, la Mort lâche prise, mais elle l'avertit que la partie n'est qu'à moitié gagnée. Il devra encore faire accepter à Alceste le retour à la vie. De fait, ni l'évocation de son mari, ni celle de ses enfants, encore moins celle de sa vie passée ne peuvent l'arracher à cette espèce d'insensibilité minérale qui la retient. Pour y parvenir,

il faut la bonne grosse humanité d'Hercule, son souffle, sa chaleur, l'odeur de son vieux manteau. Alceste se donnerait même à Hercule si celui-ci ne se récusait, avec une délicatesse inattendue de sa part.

Après son retour auprès d'Admète, la pièce se termine en mineur, dans une atmosphère un peu onirique, loin des "grands mots". Alceste déclare: "J'avais sommeil, je m'étais assoupie dans le jardin... Je m'étais égarée... Ce brave homme m'a ramenée. C'est une espèce de garde-champêtre." Et la vie retrouve son cours, tandis qu'Hercule reprend la route...

A la différence des deux premières pièces, *Qui n'a pas son Minotaure?* a été remanié par l'auteur à plusieurs reprises, à partir d'une première esquisse en 1932, qui était un peu un jeu, jusqu'à sa forme et à son titre définitifs en 1957. C'est dire qu'elle a particulièrement tenu au cœur de Marguerite Yourcenar, et nous sentons qu'elle y a mis beaucoup d'elle-même. Ici, pas de modèle tragique, puisque les pièces de Sophocle et d'Euripide sur le sujet ont disparu. C'est de la légende même, racontée par divers auteurs et illustrée par une riche iconographie antique, que l'écrivain a tiré la matière de ce qu'elle a appelé un "divertissement sacré". Le temps que couvre l'action va de l'arrivée du navire portant Thésée et les ôtages en vue des côtes de Crète à son retour en rade du Pirée, et la structure dramatique comporte dix scènes successives: trois sur le navire (la vigie en haut du mât; les ôtages dans la cale; Thésée sur le pont); trois en Crète (le débarquement et la rencontre de Thésée avec Phèdre et Ariane, puis Minos; l'arrivée du prince à la porte du Labyrinthe; enfin dans un "terrain vague au bord de la mer" où se prépare, après la sortie du Labyrinthe, la fuite de Thésée et des deux filles de Minos); deux scènes sur une plage de Naxos, avant et après la séparation de Thésée et d'Ariane; une dernière scène enfin avant le débarquement triomphal au Pirée de Thésée et de Phèdre, avec l'épisode de la voile noire, la mort d'Egée et l'avènement du prince héritier.

Mais là encore les traditions antiques sur cet exploit de Thésée (elles-mêmes riches de variantes) sont profondément modifiées, qu'il s'agisse du caractère des protagonistes, de la marche des événements ou du sens du mythe.

Le personnage le moins conforme à son modèle héroïque est assurément celui de Thésée, dont on peut dire qu'il devient ici un anti-héros. Il reconnaît lui-même que son passé se réduit à "de minces exploits de légionnaire aux colonies" et à "des amours de garnison ou de villes conquises". Arrivé en vue de la Crète, il ne sait même pas ce qu'il va faire, combattre le Minotaure ou plus platement accomplir sa mission de remettre à Minos les victimes que lui envoie Egée en vertu d'un traité, voire — tentation fugitive, à vrai dire — se joindre aux ôtages. Sur le rivage même, la jeune Phèdre se jette à son cou et dès le soir elle se donnera à lui, mais elle le droguera dans la cabine du bateau et fera enlever les ôtages, aussitôt livrés au Minotaure. Ayant manqué, comme il dit "l'heure de l'embarquement pour la gloire", il arrive trop tard devant la porte fermée du Labyrinthe. Apparaît alors Ariane qui, par amour, veut faire de lui un vrai héros et lui

entr'ouvre la porte. Il "se résigne à l'héroïsme" et pénètre dans le domaine du monstre, relié à la jeune fille par le fameux fil. Nous reviendrons d'ici peu sur cette scène capitale du Labyrinthe. Disons seulement que lorsque Thésée en sort, le Labyrinthe s'effondrant sur lui comme un château de cartes, et qu'il retrouve les deux soeurs sur le rivage, il n'a guère augmenté son capital de gloire.

Les deux filles de Minos, la blonde Ariane vêtue de blanc et la brune Phèdre, vêtue de rouge, s'opposent dans la pièce comme les deux représentations de l'amour éthéré et de l'amour sensuel, de l'Aphrodite Ourania et de la Pandémios. Phèdre s'était aussitôt donnée à Thésée et s'était moquée de lui. Ariane lui promet d'être son épouse pour la vie et lui fournit l'occasion d'accomplir un bel exploit. Contre l'avis de Thésée, elle insiste pour emmener sa soeur avec eux. Mais le vaisseau retenu par les calmes à Naxos, elle s'apercevra vite qu'avec tout son amour elle n'a pu changer la nature de Thésée. Lui-même récuse l'image d'un Thésée parfait, il s'ennuie d'Athènes et de la politique et trompe Ariane avec Phèdre. C'est finalement Ariane elle-même, cruellement déçue, qui va renvoyer à Athènes ce médiocre héros avec sa frivole soeur, afin de reprendre sa recherche personnelle de la perfection, dans une solitude qui ne sera troublée que par l'intrusion de Bacchus-Dieu.

Aux personnages du mythe (Minos ne fait qu'une courte apparition, en chef d'État pompeux et ridicule), Marguerite Yourcenar a ajouté un serviteur de Thésée, un marin qu'elle a nommé Autolykos (nom du grand-père maternel peu recommandable d'Ulysse, héros de la comédie et du drame satyrique grec), moitié valet de comédie, comme Sosie, moitié petit dieu malicieux. Il prononce le prologue d'exposition, juché en haut du mât, puis dialogue avec Thésée sur le pont. A terre, il l'assiste en lui prodiguant de bons conseils que son maître ne suit pas. A l'arrivée à Athènes, il endosse philosophiquement la responsabilité d'avoir laissé la voile noire, mais en profite pour se faire donner par Thésée le navire que celui-ci abandonne pour se consacrer à ses réformes politiques.

Marguerite Yourcenar a dit que trois scènes de cette pièce "comptaient parmi celles qu'il lui importait le plus d'avoir écrites". La première est la scène où les quatorze victimes vouées au Minotaure, enfermées dans la cale obscure et ballottées par la houle, réagissent, chacune à sa manière, à une mort toute proche: panique, révolte, résignation, acceptation pieuse ou mystique, détachement, refus de penser. Il suffira de rappeler à ce propos que la pièce a été écrite aux Etats-Unis, dans les dernières années de la guerre, et que bien des consciences, comme celle de l'auteur, étaient bouleversées par les atrocités de l'Europe occupée, dont les massacres d'otages.

La seconde scène est celle du Labyrinthe. Thésée avance, seul dans l'obscurité, au milieu d'un concert de voix discordantes: ce sont en fait celle de Thésée enfant, celle de Thésée jeune homme révolté contre son vieux père, mais aussi celles des témoins de sa vie: Autolykos, son ami Lachès, les femmes qu'il a aimées, l'Amazone Antiope et la "petite Hélène", celles qu'il désire, Ariane et Phèdre. Il entend ensuite les voix du Thésée vieilli qui condamnera son fils à mort et croira encore à l'innocence de Phèdre, mais il n'y comprend rien, conclut qu'il s'agit d'Egée et frappe dans le vide en croyant

frapper son père. Il n'a pas su reconnaître que son adversaire, c'était lui-même, il n'a pas compris que le Minotaure n'existe pas, car chacun secrète son propre monstre, d'où le titre de la pièce.

Je passerai plus vite sur la troisième scène qui est celle de la reconte d'Ariane et de Bacchus, qui, dans la dernière version, devient simplement "Dieu". La fille de Minos commence par diriger ses sarcasmes contre le dieu de la mythologie, mais peu à peu celui-ci prend la stature d'un dieu universel, qui va jusqu'à englober en lui-même le Minotaure. Ariane, fascinée, finit par s'abandonner dans son sein et est entraînée par une sorte de tourbillon ascendant vers une apothéose où elle se fondra parmi les éléments de l'univers, dans l'éternité astrale de la "couronne d'Ariane".

On retrouve donc dans le théâtre antique de Marguerite Yourcenar les grandes questions métaphysiques qui sont au coeur de ses oeuvres poétiques ou romanesques et qui tournent autour de l'Homme, de la Liberté et de la Fatalité, de la Personnalité et de l'Inconscient. On trouve encore le postulat yourcenarien de la supériorité de la femme sur l'homme (avec Clytemnestre, Electre, Alceste, Ariane), les tourments affectifs du trio (deux hommes et une femme dans *Electre*; deux femmes et un homme dans le *Minotaure*). La fragilité du couple et le rejet d'un monde de mensonge et de corruption, qui ne laisse que le choix de la mort (Alceste) ou de la solitude (Ariane). Citons encore le penchant vers une vision onirique du monde (la part du lyrisme et du rêve étant particulièrement forte dans le *Minotaure*).

Divers procédés stylistiques contribuent pour leur part à la "modernisation" du mythe: large intégration des thèmes judéo-chrétiens aux motifs antiques; allusions à l'actualité et usage plus ou moins développé de l'anachronisme; échos littéraires pour auditeurs cultivés (par exemple, de la *Phèdre* de Racine dans le *Minotaure*), voire quiproquos et jeux de mots. Ainsi, dans ce début de dialogue entre les filles de Minos:

PHEDRE. Soeur Ariane, je ne vois rien venir.

ARIANE. Si tu te penches tout le temps, tu finiras par tomber.

Ces pièces ont-elles des qualités proprement dramatiques? On peut en douter, compte tenu de l'extrême rareté des représentations qui en ont été tentées (une ou deux fois, à ma connaissance, pour chacune). L'intelligence, la culture, l'originalité, la beauté du style sont une chose, la *vis dramatica* en est une autre. Dans les jugements fort acerbes portés par Marguerite Yourcenar sur les pièces "antiques" de Jean Giraudoux, je n'oserais affirmer qu'il n'y ait pas une petite part d'envie...

## Note

1- Au cours du Colloque Universitaire “Rencontres autour du théâtre de Marguerite Yourcenar”, qui s’est tenu à l’Hôtel de la Monnaie, Quai Conti à Paris, on a pu entendre dans la séance du samedi 18 juin 1989 les communications suivantes:

Vassiliki DIKOPOULOU (Athènes), Le Mythe grec, “admirable chèque en blanc” dans le théâtre Yourcenarien; Maurice DELCROIX (Anvers), Dramaturgie du Mystère d’Alceste; Françoise BONALI (Parma), Destin et Liberté dans *Electre. ou la Chute des Masques*; Rémy POIGNAULT (Tours), *D’Ariane et l’Aventurier à Qui n’a pas son Minotaure?*

Ces communications seront publiées dans le *Bulletin de la Société Internationale d’Etudes Yourcenariennes* (Président: M. R. Poignault, 7 rue Couchot, F 72200 LA FLECHE).

Mme V. DIKOPOULOU achève actuellement la préparation d’un Doctorat d’Etat en Sorbonne sur “Marguerite Yourcenar et la Grèce”, dirigé par le Pr. M.-F. Guyard.

Du 3 juin au 9 juillet 1989, en liaison avec une exposition “La vie et l’oeuvre de Marguerite Yourcenar”, la Compagnie Jean-Louis BIHOREAU a interprété *Qui n’a pas son Minotaure?* à l’Hôtel de la Monnaie.

## Références Bibliographiques

BRUNEL, P. *Electre ou la Chute des Masques* de Marguerite Yourcenar. In: *Actes du Colloque International M. Yourcenar* (Valencia, 1984), Universidad de Valencia, 1986, p. 27-35.

POIGNAULT, R. *Le Mystère d’Alceste: rénovation et métamorphose du mythe*. In: *Il confronto letterario*, Suppl. 5, Pavie, 1986, p. 69-80.

POIGNAULT, R. *Qui n’a pas son Minotaure?* de M. Yourcenar. In: *La Mythologie, clé de lecture du Monde classique — Hommage à R. Chevallier, Caesarodunum, XXIbis*, 1986, p. 559-80.

YOURCENAR, M. *Théâtre, II (Electre ou la Chute des Masques; Le Mystère d’Alceste; Qui n’a pas son Minotaure?)*. Paris: Gallimard, 1971; édition princeps: Plon, 1954, pour *Electre*; Plon, 1963, pour les deux autres pièces.

JOUAN, F. Trois pièces à sujets antiques de Marguerite Yourcenar. *Clássica*, São Paulo, 4: 215-222, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** Marguerite Yourcenar s'est inspiré dans ses oeuvres de la Grèce ancienne et de la Grèce moderne. Des deux volumes de son théâtre complet, le second est consacré à ses trois "pièces grecques": *Electre ou la Chute des Masques*, *Le Mystère d'Alceste* et *Qui n'a pas son Minotaure?* — suivies d'études pour chacune de ces pièces, des pages admirables de critique et de style. Ces oeuvres sont marquées par des questions métaphysiques qui sont au coeur de ses oeuvres poétiques ou romanesques et qui tournent autour de l'Homme, de la Liberté et de la Fatalité, de la Personnalité et de l'Inconscient. Malgré l'intelligence, la culture, l'originalité et la beauté du style, ces pièces n'ont pas des qualités proprement dramatiques, d'où la rareté des représentations.

**MOTS CLÉS:** Marguerite Yourcenar, théâtre grec antique, théâtre moderne.

---

# INSTRUMENTOS DE PESQUISA

---

PASCHOUD, F. Banco de dados informatizados no domínio das ciências da Antiguidade.

*Gnomon*, Munique, 62(2): 190, 1990\*

---

O progresso muito rápido das técnicas informáticas têm suscitado em quase toda parte a aparição de projetos que visam a constituição de bancos de dados informatizados cobrindo a documentação dos múltiplos domínios pertencentes às ciências da antiguidade. Para evitar que o mesmo trabalho seja executado em dois ou mais locais ao mesmo tempo, convém que a informação sobre os projetos existentes circule o melhor possível. A Assembléia Geral da Federação Internacional das Associações de Estudos Clássicos, realizada em Pisa em agosto de 1989, quis que uma medida fosse tomada para facilitar a circulação desta informação. Um parecer judicioso designou três centros que funcionariam como receptores e transmissores da informação: Língua e Literatura Grega: *Thesaurus linguae Graecae*, University of California, Irvine, CA 92717, USA; Língua e Literatura Latina: *Thesaurus linguae Latinae*, Marstallplatz 8, D-8000 München 22; Epigrafia Grega e Latina: Prof. P. Ducrey, Institut d'archéologie et d'histoire ancienne, BFSH 2, CH-1015 Lausanne. Outros centros poderão ser designados posteriormente para outras especialidades. Para o momento, é conveniente verificar se o sistema funciona em uma escala limitada.

Todos os que elaboram bancos de dados informatizados nos três domínios acima mencionados são solicitados a fornecer informações detalhadas sobre o seu trabalho para o centro correspondente. Todos aqueles que desejam saber o que existe nesses três

domínios podem se dirigir ao centro correspondente. Convém ressaltar que os três centros designados não funcionam senão como caixas de correio, ou seja, que divulgarão a informação que lhes for fornecida. Eles não tem a possibilidade de reunir ou elaborar por si a informação, nem mais amplamente de assumir tarefas que constituíssem um aumento do trabalho administrativo.

FRANÇOIS PASCHOUD

Secretário Geral da FIEC —

Fédération Internationale des Association  
d'Études Classiques

---

THE BEAZLEY ARCHIVE — O Banco de  
Dados do Beazley Archive. *Antike Kunst*,  
Basiléia, 35(1):76, 1992\*\*

---

O banco de dados é um grande projeto de pesquisa do Beazley Archive, que pertence à Universidade de Oxford e que está situado no Ashmolean Museum.

Desde 1970, quando o Beazley Archive foi instalado no museu, seu objetivo tem sido o de servir à comunidade internacional de pesquisadores e patronos das artes que têm interesse na arqueologia e na arte grega clássica. Ele acolhe pesquisadores estrangeiros e tem como finalidade auxiliar em suas pesquisas.

No espírito do serviço internacional o Beazley Archive tornou seu banco de dados de vasos atenienses de figuras negras e figuras vermelhas dos sécs. VII-IV a.C. disponível *on line* na Europa e América do Norte.

No verão de 1990, o banco de dados, que ocupa mais de 45 MB no computador

---

\* Traduzido por Alvaro Hashizume Allegrette. Pós-Graduação em Antropologia Social (FFLCH-USP).

\*\* Traduzido por Alvaro H. Allegrette. Pós-Graduação em Antropologia Social (FFLCH-USP).

central da Universidade e documenta mais de 34.000 vasos, foi ligado às redes internacionais de telecomunicações para pesquisas acadêmicas na Europa (X.25) e América do Norte (rede Nsfnet), o que permitiu aos pesquisadores executar suas investigações rápida e economicamente. Aqueles que ainda não têm acesso a estas redes de computadores podem continuar a solicitar informações por fax ou carta, como muitos pesquisadores fizeram no passado. Existe uma modesta taxa pelo envio dos impressos, que é determinada pela quantidade de dados gerados pela pesquisa que foi solicitada.

O banco de dados relacional tem dez tabelas ou categorias (Técnica, Forma, Provisão, Coleção, Data, Assunto, Inscrições, Assinatura, Artista e Publicações) que podem ser pesquisadas em qualquer combinação. Desde que as imagens pintadas nestes vasos proporcionam mais informação sobre a Atenas Arcaica e Clássica do que qualquer outra forma de arte preservada, a documentação deste banco de dados é valiosa também para os que estudam mito, sociedade e religião da Grécia antiga, bem como para historiadores da arte de períodos posteriores com um interesse na iconografia clássica.

Quando este projeto do banco de dados começou, em 1979, a documentação estava concentrada nos vasos que tinham sido ilustrados em publicações, mas não catalogados nas publicações de Sir John Beazley. O segundo estágio de documentação incorporou estes quase 60.000 "vasos Beazley". Quando este estágio for completado, em 1992, o banco de dados estará ocupando aproximadamente 100 MB e conterá registros de cerca de 100.000 vasos. Ele já é um dos maiores nas artes e um dos muito poucos disponíveis *on line* internacionalmente. Este tipo incomum de acesso direto é mais apropriado do que a venda comercial de bancos de dados em CD-ROM, porque os dados aumentam diariamente. O terceiro es-

tágio de documentação é a incorporação de imagens de fotografias e desenhos de vasos já computadorizadas. Este estágio será iniciado tão logo os fundos para a compra do equipamento sejam levantados.

O propósito desta nota é advertir os pesquisadores sobre as facilidades do Beazley Archive. Solicitações de maiores informações devem ser endereçadas ao Beazley Archive, Ashmolean Museum, Oxford OX1 1PH, Great Britain.

Para que continuemos a prestar estes serviços, que têm sido efetuados ao longo dos últimos vinte anos, e para ampliar sua capacidade de agir como centro internacional de recursos, o Beazley Archive tem lançado um apelo por 250.000 libras, destinadas à compra de equipamentos de computador, espaço adicional para escritórios e correio. Todos os pesquisadores, colecionadores e negociantes que valorizam as facilidades oferecidas pelo Beazley Archive são calorosamente encorajados a responder ao seu apelo. Contribuintes da Grã-Bretanha, Estados Unidos e Canadá podem deduzir suas contribuições ao Beazley Archive através do programa *The Campaign for Oxford*. É esperado que em um futuro próximo isto seja estendido aos contribuintes alemães. Maiores informações estão disponíveis no Beazley Archive, Ashmolean Museum, OX1 2PH. FAX 0865 278082.

THE BEAZLEY ARCHIVE  
Ashmolean Museum  
Oxford

# ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

## Os indo-europeus antes e depois de Colin Renfrew

---

Sobre RENFREW, Colin. *L'énigme indo-européenne. Archéologie et Langage*. Paris: Flammarion, 1990.

---

Há livros que, com início modesto e por vezes até obscuro, pela segurança de sua ciência, por uma intuição genial ou pela sua novidade metodológica, com o passar do tempo adquirem grande importância no seu domínio de estudo. Outros, ao contrário, nascem sob a luz dos refletores, provocam enorme polêmica, e saem rápida e definitivamente de cena. Temo que seja este último o destino do livro do professor Renfrew.

O livro, que foi publicado em Londres, em 1987, por Jonathan Cape Ltd., é de uma enorme ambição. A julgar por seu argumento, alegremente aceito por alguns estudiosos da antiguidade, os estudos indo-europeus passariam a se dividir em a.C. e d.C. (antes e depois de Colin R.). Vejamos então a situação a.C.

1. Já faz mais de um século que os linguistas identificaram, por estudos de léxico e gramática, a existência de ligações entre um grande número de línguas, dispersas num território vastíssimo. Quase todas as línguas européias, algumas da Ásia Central, e tão longe quanto a Índia. As semelhanças são por vezes tão flagrantes que não se podem explicar pelo acaso. Ora, estas línguas só são conhecidas por textos muito mais recentes (alguns da Idade Média), o que tornou necessário um trabalho imenso e muito difícil de linguística retrospectiva ou regressiva para identificar as primeiras etapas da evolução e diferenciação linguística. Houve

um indo-europeu primordial que deu origem às línguas indo-européias (seguindo o modelo do latim com as neo-latinas)? Ou já havia na origem uma significativa diferenciação, que se acentuou com as migrações?

2. Migrações. Aqui entra o segundo capítulo desta história. A arqueologia conseguiu estabelecer que entre 3500 e 3000 a.C. (de Cristo, no caso) os nômades indo-europeus, partindo das estepes russas ou da Ásia Menor, invadiram toda a Europa, caminharam em direção ao Oriente até a Índia etc.

3. Do cruzamento entre a linguística e a arqueologia muito foi explicado sobre a vida dos primeiros indo-europeus. Estrutura fortemente patriarcal, grande importância do pastoreio, metalurgia que ainda não trabalha o ferro etc.

Foram estas as etapas da pesquisa até meados do século XX, e elas geraram uma imensa bibliografia. São caminhos que não deixaram de ser trilhados desde então, por exemplo, por Émile Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: de Minuit, 1969, 2 v.) ou por P. Bosch-Gimpera (*Les indo-européens*. Paris: Payot, 1961) e M. Gimbutas.

4. Estudando as mitologias presentes nos textos arcaicos de alguns povos de origem indo-européia, Georges Dumézil descobriu que o aparente caos das historietas divinas é só aparente, e que na verdade há uma grande consistência e homologia de estrutura no panteão de povos que não tiveram nenhum contato histórico após a dispersão indo-européia. É o que ele chamou a "tripartição funcional", com as hoje conhecidas funções da soberania, guerra e produção (fecundidade, fertilidade). Duas questões se destacam aqui: a primeira foi a dificuldade,

já ressaltada por Dumézil, de qualquer passagem rápida do nível de análise ideológico para a análise social (em termos de sociedades tripartidas em sacerdotes, guerreiros e camponeses). A razão é óbvia: este tipo de trabalho já é muito difícil para sociedades muito bem conhecidas e onde há abundância documental; quanto mais para os distantes indo-europeus! Mas a tentação é muito grande, evidentemente, e outros (embora não Dumézil) trabalharam neste sentido.

A segunda questão é a da continuidade ou não da estrutura trifuncional na e até a Europa medieval. Esta questão gerou um debate fascinante com outro Georges, Duby, que em vários trabalhos (e especialmente em *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard, 1978) explica a trifuncionalidade medieval. Num colóquio especialmente dedicado à questão, Dumézil tendia a explicar a semelhança pela continuidade, Duby a partir de uma recriação específica às condições do século XII.

Esta é a situação a.C. (Colin R.). Trata-se, no caso indo-europeu, de um domínio de estudos delicado, pois os fatos analisados se perdem na proto-história, e difícil, pois envolve a arqueologia de civilizações muito distantes e o conhecimento de línguas que, depois, se diferenciaram muito. Ora, para fazer uma necessariamente delicada intervenção de micro-cirurgia, o Dr. Renfrew uniu-se de uma moto-serra!

No seu furor iconoclasta, Colin Renfrew se aplica a demolir todas as hipóteses arqueológicas, lingüísticas e mitológicas existentes. Como ele é brilhante no seu ceticismo, não é difícil para este eminente arqueólogo de Cambridge mostrar as falhas nas teorias em vigor. A sua crítica dos modelos difusionistas por fluxo migratório é muito sólida e a sua explicação do sucesso das sepulturas com *gobelets* a partir das idéias da arqueologia social parece um grande avanço. O problema é que ele confunde

tudo no seu furor e pretende tudo abarcar na sua *hybris* intelectual. Os elos mais frágeis das explicações tradicionais e os resultados mais seguros da pesquisa são confundidos na sua crítica. O resultado é a perda de todos os parâmetros. O leitor mais ingênuo, ao fim do seu livro, poderá ter ímpetos de jogar no lixo Bosch-Gimpera, Benveniste e Dumézil, além dos dicionários de indo-europeu ou o Chantraîne. A sua crítica é tão avassaladora que ao final não resta nada. Este era aparentemente o seu objetivo. Após o tremor de terra começa a era d.C. (depois de Colin R.). Com as construções anteriores por terra, ele pode edificar a sua teoria. Do que se trata?

Segundo Renfrew, os primeiros indo-europeus não saíram das estepes russas entre 3500 e 3000 em direção à Europa e Ásia, mas foram “ondas de avanço” que aconteceram 3000 anos antes disso, com a descoberta da agricultura. Com o crescimento demográfico resultante, pequenos deslocamentos de mais ou menos 30 km estenderam sucessivamente o domínio indo-europeu. O ponto inicial teria sido a Anatólia, mas com uma primeira etapa, muito próxima no tempo do berço original, que seria a ocupação da *Grécia*, atingida por navegação através do Egeu.

Tendo recuado 3000 anos em relação à datação tradicional, ele ataca G. Dumézil. Sociedades camponesas em 6000 a.C. não podiam ser tão claramente estruturadas e hierarquizadas quanto imagina e defende G. Dumézil. As semelhanças e convergências entre Roma, a Islândia e a Índia seriam então fortuitas e não o resultado de uma herança comum.

O problema com o livro de Renfrew é, na minha modesta opinião, uma deficiência de método. Toda hipótese científica tem de ser elaborada a partir de parâmetros confiáveis. A partir daí, a hipótese pode ser testada. Os parâmetros podem não ser corretos e, caso isso fique constatado, devem ser mudados.

Na sua crítica das hipóteses tradicionais, ele vira e revira os argumentos de forma quase sofisticada, sem se preocupar com a confiabilidade dos parâmetros. Assim, após a sua passagem, não resta nada. Ele critica igualmente argumentos fracos (e muitos já abandonados) e fortes, em pé de igualdade, não separando o trigo do joio.

Isto fica patente na sua crítica a Dumézil. Etapa nº 1: a dispersão inicial (neste ponto é até surpreendente constatar que ele ainda acredita na existência histórica dos indo-europeus) se dá por volta de 6000 a.C. e não em 3500-3000 a.C. Etapa nº 2: em 6000 a.C. as sociedades não poderiam ser tão estruturadas e hierarquizadas como supõe Dumézil. Etapa nº 3: os trabalhos de Dumézil têm, talvez, valor etnográfico particular a cada sociedade estudada, mas não valor teórico geral comparativo entre diversos grupos indo-europeus.

O problema é que o seu edifício é menos seguro do que os que ele pretende ter demolido. Senão vejamos. 1. Ele liga a difusão das línguas indo-européias de maneira *linear* à difusão da agricultura, de forma ainda mais simplista que a tese anterior; 2. o que dizer desta etapa grega em -6000 dos indo-europeus? A palavra está com os arqueólogos da Grécia, mas o meu ceticismo aqui é total. Um grupo indo-europeu (*luvitas*?) antes dos gregos, talvez. Mas uma etapa global como ele propõe, e milhares de anos antes?... 3. Ele pratica o raciocínio circular que ele tanto critica em outros: -6000 é muito cedo para as sociedades hierarquizadas de Dumézil? Mas quem disse que a boa data é -6000 e não -3500—3000? Colin Renfrew e ninguém mais. E ainda: segundo Dumézil, o que é hierarquizado é a ideologia religiosa e não necessariamente a sociedade.

Os estudos indo-europeus foram (e têm sido) ao longo de um século um magnífico laboratório científico, onde a decantada inter-disciplinaridade foi de fato *praticada* por

lingüistas, arqueólogos e historiadores da religião. Engenhosas soluções metodológicas foram propostas, discutidas e corrigidas. Rotular esta aventura intelectual como “raciocínio circular” e tentar derrubar tudo com uma penada mostra sutileza de um elefante numa loja de cristais. E para quê? Propor um sistema ainda mais simples e mecânico.

Infelizmente o autor, que é uma inteligência brilhante, foi aqui vítima de desmedido orgulho intelectual. Entre a.C. e d.C., antes e depois de Colin Renfrew, a situação da “questão indo-européia” é rigorosamente a mesma.

JOSÉ ANTONIO DABDAB TRABULSI

Departamento de História  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais

# RESENHAS CRÍTICAS

LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE. Vol. IV: EROS-HERACLES. 2 Vols. In IV encadernado. Vol. 1 texto, XXIX-951 p., vol. 2 pranchas, 716 p., com 635 pranchas. Zürich. München: Artemis Verlag, 1988.

O Lexicon IV veio a público em 1988, na Suíça, dois anos após a publicação do Lexicon III. Pelo fôlego e critérios exigidos para a pesquisa do material iconográfico, vê-se que o ritmo dessas pesquisas está acelerado e podemos esperar em breve a publicação dos dois volumes restantes, os volumes VI e VII, pois o volume V também se encontra em circulação.

Como não poderia deixar de ser, o volume IV segue a beleza de impressão e a qualidade fotográfica dos volumes anteriores bem como o ótimo nível científico dos autores e colaboradores dos verbetes.

O volume abre-se com as representações de EROS na Etrúria, continuando o verbete EROS publicado no LIMC III, e fecha-se com o herói HERACLES cujo verbete é concluído no LIMC V. Este volume IV traz, ainda, uma adenda compreendendo DEMETER, DEMETER-CERES, DIONYSOS-BACCHUS.

Dentre os verbetes que vão de EROS a HERACLES, encontramos os de divindades tão importantes como HADES e HERA ou, então, de personagens míticas como EUROPA e HELENA afora a inclusão de um deus fenício identificado com ASKLEPIOS, ESLTMOUÑ de um deus celta da floresta, ESUS, e de alegorias gregas como EUANDRIA, personificação da coragem e da virilidade e EUDAIMONIA, personificação da prosperidade e da felicidade.

O LIMC efetivou-se com o propósito de apresentar uma documentação escrita e iconográfica não exaustiva mas significativa da mitologia grega, etrusca, romana e

das regiões adjacentes a Roma; para isto estabeleceu uma linha metodológica a ser cumprida: a constituição de um *corpus* imagístico fundamentado na própria iconografia; ou seja, as imagens vistas através das imagens.

Mas se o LIMC, enquanto obra, na sua proposta e mesmo efetivação demonstra-se homogêneo, é no seu desmembramento que surgem as diferenças decorrentes seja do direcionamento científico de cada autor, seja da natureza da figura mitológica e de sua representação.

Uma pequena diferença pode ser vista na estruturação do artigo e do catálogo, por exemplo: o autor Martin Robertson organizou o verbete EUROPA por divisões temáticas, abrangendo sem distinção as imagens gregas e romanas como os diferentes suportes iconográficos. Entretanto, Francis Vian, para o verbete GIGANTES, fez uma divisão por origem, datação e suporte material.

O verbete de Francis Vian é um exemplo do tamanho e da profundidade da pesquisa empregada em um trabalho com tal ambição. Francis Vian arrola uma extensa documentação escrita e analisa com rigor essas fontes textuais.

Suas referências bibliográficas não são volumosas, porém expressivas e contêm um trabalho de sua autoria, essencialmente iconográfico: *Repertoire des gigantomachies figureés dans l'art grec et romain* (1951). Vian realiza um catálogo com primor, variedade, riqueza e introduz documentos da Gália, da Germânia e da Europa Central. Seu catálogo, como já dissemos, divide-se por origem, cronologia e suporte material. Por fim, o comentário do autor, voltado para a análise iconográfica, dá preferência à análise do tipo iconográfico e suas variações.

Outro verbete importante, tanto pela execução como pelo personagem mitológico apresentado, é o escrito por Ingrid Krauskopf: GORGO, GORGONAS. A autora faz uma ampla

citação bibliográfica, em especial para os artigos, com pequenos comentários. As fontes literárias são dadas por um colaborador, Stefan Christian Dahlinger que comentou também as fontes textuais para HADES. A documentação iconográfica e o comentário final da autora são vastos e sistemáticos, compreendendo as produções gregas, italiotas e etruscas, a última tratada separadamente.

No artigo de I. Krauskopf fica evidente que não é só o direcionamento científico do autor mas, ainda, a natureza da figura mitológica e de suas representações que impõem o tom e a execução do catálogo. Aqui, no caso de Górgona, deparamos com um fenômeno peculiar à imagística que é a imagem transformada em objeto: a representação do rosto da Górgona enquanto objeto apotropaico. São inúmeras as imagens da Górgona atuando não em um contexto narrativo e, sim, funcionando como objeto. No mesmo rol entram as imagens dos vasos áticos nos quais vemos a Górgona representada em escudos ou peitorais, principalmente no escudo ou no peitoral de Atena. De outro lado, acham-se as imagens da Górgona de corpo inteiro, agora dentro de contextos narrativos.

Devido à natureza dessas representações, Krauskopf organizou o catálogo seguindo uma divisão por tipos iconográficos e uma outra por temas mitológicos.

A autora expõe-nos duas imagens muito interessantes: a primeira trata-se de uma pintura mural da tumba de Paestum, séc. IV a.C., onde um Caronte tem as feições da Górgona e asas; a segunda provém de uma hídria etrusca com figuras negras, do séc. V a.C., na qual uma Harpia segura em cada mão um morto e o seu rosto é semelhante ao da Górgona: uma documentação valiosa por seu aspecto singular e não incidente.

Outra preciosidade desta documentação são as imagens da Górgona relacionadas ao triscele, onde há certas recorrências das composições da figura da Górgona movi-

mentando-se de forma que seus braços e pernas figurem o trikcele.

Para o verbete das Górgonas romanas, o mesmo padrão confirma-se no artigo e catálogo de Orazio Paoletti.

Por sua vez, HADES, a grande divindade infernal, mereceu um verbete realizado por três autores: o Hades grego, italiota e romano com o catálogo organizado por divisão temática da autoria de Ruth Lindner; o Hades etrusco, AITA-CALU, da autoria da I. Krauskopf; o comentário das fontes textuais é de S.C. Dahlinger. Em ambos faltaram alguns documentos importantes no que diz respeito à iconografia dos vasos italiotas e etruscos. Para a documentação etrusca, dois vasos deveriam ser acrescentados: uma hídria do Museu do Vaticano, final do séc. V a.C., a qual figura em um dos lados um homem em uma biga e no outro um jovem decorando uma tumba (Trendall, A.D. *Vasi Antichi Dipinti del Vaticano*. Vaticano, V.II, 1955, pr.59); uma cratera, de coleção particular, do séc. IV a.C. que figura no pescoço a cabeça de um homem barbado e com a pele de um dragão na cabeça (Sena Chiesa, G., *Archeologia Classica*, Roma, 38, 1981, p. 203-21). As duas imagens serviriam para uma discussão e contraponto do tipo iconográfico do Hades etrusco.

O herói HERACLES fecha o volume, sem contar a adenda, com uma impressionante documentação prolongada até o LIMCV.

Na verdade, a grandiosidade do conteúdo do LIMC necessita de análises pontuais possíveis de esclarecerem os critérios aplicados na seleção do material iconográfico e a orientação seguida por cada autor, já que o LIMC também é uma obra interpretativa.

ROSELI FELLONE

Pós-Graduação em Antropologia Social  
Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas  
Universidade de São Paulo

---

SNODGRASS, A. M. *An Archaeology of Greece. The present State and future Scope of a Discipline*. Berkeley — Los Angeles: University of California Press, 1987, 218 p. (Sather Classical Lectures, 53).

---

Em suas palavras introdutórias, Snodgrass já nos adianta seu tema: a contribuição potencial da arqueologia clássica aos estudos clássicos, ainda que tal contribuição seja mais perceptível pela sua raridade, o que levaria à questão “Quão bem equipada está a arqueologia clássica para desempenhar seu papel no futuro dos estudos clássicos?”. Lidando exclusivamente com a arqueologia grega, ele procura desenvolver uma reflexão sobre este problema ao longo de seis capítulos que discorrem sobre alguns aspectos menos evidenciados da arqueologia grega e clássica.

No primeiro capítulo, “The Health of a Discipline”, Snodgrass põe em questão a situação da arqueologia clássica em relação às disciplinas com as quais está vinculada, de um lado à arqueologia e de outro aos estudos clássicos e à história da arte antiga, tendo estreitado seus laços com estes últimos de maneira a isolar-se da arqueologia. Explicitando tais conexões, o autor defende a independência da arqueologia clássica como disciplina, corrigindo uma visão desta como possuidora de um status inferior dentro dos estudos clássicos (p. 5).

Por outro lado ao lidar com as relações da arqueologia clássica com as novas correntes da arqueologia, especialmente a *new archaeology*, ele revela a falta de comunicação entre ambas. Lançando mão da categorização psicológica de mentalidades convergentes e divergentes, ele situa aí respectivamente os classicistas e os arqueólogos. Aqui entra a diferença entre “propor novas respostas para velhas

questões” e “propor novas questões”: a primeira postura seria menos frutífera para a produção de conhecimento do que a segunda. Pregando o entendimento mútuo, ele destaca a declaração de Clarke segundo a qual, para sobreviver, uma disciplina deve contribuir para outras (p. 12). Tal inter-relação é visível principalmente com a antropologia, na qual são citados trabalhos correlatos à arqueologia clássica, especialmente do Centre de Recherches Comparées des Sociétés Anciennes, em Paris.

A arqueologia clássica dispõe de um corpus de evidências não visto em qualquer outro campo da arqueologia e que aparentemente não estaria sendo adequadamente processado e interpretado. A tendência de elaboração de trabalhos de síntese e análises situados dentro da Grande Tradição (conforme designação de Renfrew) é corrente na arqueologia grega e romana (Beazley e Furtwängler), porém nota-se a ausência de trabalhos de explicitação do raciocínio arqueológico, seja nos critérios de classificação, na atribuição ou na interpretação. Um traço inigualável da Grande Tradição que ele destaca é o vasto conhecimento topográfico e histórico que os arqueólogos clássicos possuem de sua área e que potencialmente os faria melhor equipados para executar seu trabalho.

Neste capítulo Snodgrass ressalta as forças da arqueologia clássica através da análise de três casos: Dorpfeld no platô Nidri em Leukas, Kunze em Olímpia e Buchner em Campus Martius em Roma. Em tais casos os arqueólogos testaram hipóteses e comprovaram em ao menos dois deles a sua correção, tendo recorrido às fontes textuais e ao seu conhecimento topográfico e histórico que possibilitaram a identificação de eventos a vários metros de profundidade, o que considera excepcional no campo da arqueologia em geral. Todos cumpriram uma regra que a *new archaeology* diz ausente na arqueologia tradicional: “develop explicit assumptions and then test them [...] cross

the boundary lines of disciplines, making outward contributions to other disciplines if possible [...] count, measure and quantify where possible” (p. 32). O autor nega também que fossem abordagens cegamente empíricas e puramente descritivas, defendendo ao mesmo tempo o particularismo, que fundamenta o trabalho de teorização ao invés de impedi-lo como pensa Binford. Para Snodgrass, a arqueologia clássica necessita de ambas abordagens, tradicional e nova, para realizar seus potenciais.

No capítulo 2, “Archaeology and History”, o autor discute a relação ambígua entre a arqueologia clássica e a história antiga, partindo da crítica ao senso comum de que a arqueologia clássica se volta principalmente para o estudo de obras de arte antiga e que está em profunda interação com a história antiga. Não há parceria mais estreita senão entre Velho Testamento e arqueologia de Israel. Snodgrass critica esta relação por achar que a arqueologia estava direcionada para o tipo errado de história, com a base na falácia de que proeminência arqueológica e importância histórica são termos intercambiáveis: ou seja, confundir o que é observável com o que é significativo.

A evidência arqueológica pode agir, confirmando, complementando ou contradizendo o registro histórico, mas espera-se que faça o primeiro nos períodos centrais (tempo e espaço) da história grega. Mas ao seguirmos para períodos ou áreas mais recuados, ela tende a complementar ou negar o registro histórico.

O arqueólogo parte de pressupostos ao vincular-se à história: o que, quando e como um evento ocorreu, partindo para a conexão com um fato histórico. Snodgrass, novamente com base em Clarke, ressalta os traços de incompletude, ambigüidade e complexidade dos achados, ao citar casos como os de Cnossos, Micenas, Tebas, a Muralha Antonina na Escócia e as colônias gregas na

Sicília: casos nos quais esses caracteres se manifestam pelas discrepâncias cronológicas das fontes históricas e das evidências arqueológicas, da interpretação restrita obtida no sítio e que é aplicada a todo um assentamento e da indefinição que existe na constatação do estágio de desenvolvimento de um sítio (caso das colônias: a partir de que ponto podem ser vistas como tal?).

Em síntese, Snodgrass avisa aos arqueólogos que alguns dos seus objetivos tradicionais são inatingíveis, desde que os achados não são totalmente compreensíveis, nunca passíveis de uma única interpretação, senão como probabilidades complexas, apesar da pressão externa para que se imponha um caráter de afirmação histórica (p. 65).

Os capítulos 3 e 4 dizem respeito à paisagem rural da Grécia: “The Rural Landscape of Ancient Greece” e “The Rural Landscape of Greece Today”. A introdução ao capítulo 3, “The Mediterranean World is a world of town-dwellers” (p. 67), palavras de R. G. Collingwood, aplica-se ao viés urbano da arqueologia clássica, escavando cidades, seus santuários e seus túmulos. Justificava-se pelas fontes históricas que citavam quase exclusivamente eventos vinculados às cidades, porém a arqueologia clássica não é história antiga. Diversos aspectos do estudo rural são citados em decorrência de seus elos com a vida urbana, como a agricultura e a criação de animais, além da escravidão, tecnologia e demografia.

O autor está preocupado exclusivamente com questões sobre a natureza da paisagem rural da Grécia antiga, ou seja, sobre a geografia econômica. Se antes os geógrafos antigos eram a única referência sobre a Grécia rural, devemos nos precaver contra a idealização romântica da Grécia como um bosque britânico, e vê-la como uma área *deflorestada* tal qual a paisagem grega atual. A distinção se faz entre *oikoumené* (território onde pessoas vivem) e *eskhata* (a área externa, mais especificamente aquela ao redor das cidades, o setor

de caça, pastoreio, criação e treinamento dos jovens). Esta última não é uma área desabitada, mas esparsamente habitada.

Utilizando os escritos de geógrafos antigos (Pausânias, Estrabão e pseudo-Dikaiarchos), o autor efetua uma crítica à *Descrição da Grécia* de Pausânias, ressaltando que este registrava as coisas mais valiosas vistas na Grécia para benefício do viajante inteligente e bem informado do período romano imperial. Nesta obra a paisagem rural é um vazio entre a cidade e sua vizinha, cruzado pelo sistema de estradas, levando o viajante a seguir um curso linear do ponto de partida ao de destino sem considerar a dimensão lateral, ou vertical, distâncias ou acidentes geográficos.

Com Estrabão e sua *Geografia*, feita dois séculos após Pausânias e tomando a Beócia como exemplo, vemos que aquele fornece novos dados, como distâncias e relações cruzadas de pontos geográficos naturais: uma verdadeira geografia física. No entanto, ao usar o *Catálogo de navios* de Homero como referência, Estrabão perde o fio de sua seqüência descritiva do território como uma série de agrupamentos regionais.

Ambos os autores, entretanto, não realizam uma geografia econômica, silenciando sobre o assunto, o que não ocorre com pseudo-Dikaiarchos do século III a.C.. Novamente utilizando a Beócia, este autor apresenta em seus registros diversas passagens sobre o clima, o solo e as produções das localidades citadas. Com este autor se prova a existência de um estudo da Grécia rural na antiguidade, ainda que fragmentário e único.

A justificativa para o estudo do campo é retirada de Finley, ao citar que a sobrevivência de uma cidade depende de quatro variáveis, dentre as quais "o incremento da produção agrícola local": base para observar o que fundamenta este mundo de construtores de cidades (p. 92).

Já no capítulo 4, Snodgrass avalia a paisagem rural atual da Grécia dentro do

contexto da política governamental de proteção aos sítios arqueológicos num país em que praticamente em todo lugar existem vestígios, o que problematiza de um lado projetos agrícolas ou de construção civil, e de outro o acúmulo de achados nos depósitos dos museus e órgãos de pesquisa. Sugerindo uma estratégia de aplicação da *new archaeology* à Grécia, Snodgrass acredita em um novo equilíbrio entre a produção de novos achados e de novo conhecimento. Como exemplo, cita os resultados de *surveys* efetuados pela Minnesota Messenia Expedition. Ao contrário dos que pensam que a nova arqueologia é uma arqueologia de último recurso, Snodgrass contrapõe, citando James Muhly. "When one has the frescoes of Thera who is going to bother collecting soil samples? But the sting is in the tail: It is precisely the lack of proper scientific excavation at Akrotiri that is responsible for most of the nonsense published about Thera during the past ten years" (p. 99).

A execução da pesquisa de uma região dentro dessa perspectiva cobriria a lacuna sobre o setor rural da Grécia e corrigiria o viés urbano da pesquisa arqueológica grega. Não produz achados excepcionais, mas possibilita a produção de novo conhecimento. Trata-se da *survey* intensiva de campo, ainda experimental, com seus erros e enganos, mas que ao contrário da escavação não são irreparáveis. Ainda que a cobertura vegetal arbustiva e as plantações rasteiras a dificultem, ela se revelou eficiente na identificação de novos sítios. Em comparação com a *survey* extensiva, ela revelou cinquenta vezes mais sítios, em sua maioria pequenas aldeias e vilas com 1000 a 3000 habitantes.

Este tipo de pesquisa mostrou a presença de uma grande quantidade de pequenos sítios, separados por algumas centenas de metros, que produziam cerâmica em profusão e telhas para habitações duráveis (permanentes) e de um "halo" ao redor dos sítios,

sugerindo o cultivo intensivo. Todos esses traços sugeriam fazendas independentes que contrastam muito com o mundo de construtores de cidades do Mediterrâneo antigo e mesmo com a Grécia atual, onde as vilas se localizam próximas às cidades maiores, deixando grandes vazios no interior.

Uma conclusão para este capítulo é o da validação da aplicação da *survey* para a arqueologia clássica como uma possibilidade nova, que permite a formação de uma história que, se é diferente daquela que se fazia, recupera a paisagem rural da Grécia e a reintroduz no contexto da sociedade grega antiga.

Com uma mudança aparentemente brusca de assunto, em "The First Figured-Scenes in Greek Art", Snodgrass trata das relações da arqueologia com a história da arte antiga, revisando a crítica de Bandinelli que culpa a arqueologia clássica de abandono da história da arte pelo trabalho classificatório. Verifica um reavivamento da história da arte, abordando as relações da narrativa com a representação artística, dentro da perspectiva de Gombrich de uma revolução grega: a criação da arte narrativa.

Discutindo a teoria estruturalista segundo a qual importa mais a estrutura do mito do que a seqüência narrativa e suas variantes, avalia a temporalidade da representação do mito: no período arcaico a técnica principal era a representação em um painel de episódios de um mito, apresentando as figuras apenas uma vez (método sinóptico), ao contrário do que ocorria na Idade do Bronze, onde um personagem era mostrado em várias posições (momentos) do mito.

Na técnica sinóptica o artista estaria preocupado em retratar os atributos característicos de cada figura. Não seria uma arte narrativa no sentido dado acima, e que se encontra nos painéis e relevos de monumentos arquitetônicos e esculturas. Identificando a técnica sinóptica no período Arcaico, o autor vê seu prolongamento do Geométrico,

ao contrário da história da arte tradicional, que defende uma divisão entre o Geométrico e os períodos posteriores.

Passando para outra perspectiva desse tema, ele avalia os paralelos entre a pintura, a língua grega, o funeral homérico e o funeral heróico, demonstrando as conexões entre estes através da heroicização, um fenômeno que ocorre não apenas em relação aos mortos da mítica Idade do Bronze, mas também aos recentemente mortos, efetuando assim uma fusão entre estes contemporâneos e seus antepassados distantes, em um culto que é um fenômeno local, parte das comunidades do continente, em especial do Peloponeso, durante os sécs. VIII-VII a.C.

O sexto e último capítulo, "The Early Iron Age of Greece" seria, nas palavras do autor, uma tentativa de experimentar a análise oferecida nos capítulos precedentes. Fixando-se na Idade do Ferro antiga (1100-700 a.C.) ele analisa as diferenças e inovações surgidas nesse período, bem como a ausência de lendas heróicas, ao contrário do período precedente. Há registro arqueológico de distúrbios militares e destruição de assentamentos, tal como na Idade do Bronze, porém parece que os gregos não se lembraram ou não quiseram inventar eventos e personalidades atribuíveis a este período.

A Idade do Ferro é marcadamente distinta do Arcaico, indicado pela transformação do culto heróico, pela idéia do ancestral heróico e pela descontinuidade dos assentamentos de uma época para outra, que seria seu traço mais flagrante. Propondo a abordagem do problema da insignificante mudança na cultura material neste período de quatro séculos, ele investiga a aparição do registro material. Pelo uso da Middle Range Theory de Lewis Binford, procura relacionar as características aparentes do registro arqueológico com a realidade que levou ao seu aparecimento sob esta forma (p. 180).

Com o recurso aos textos em Linear

B, às práticas da arquitetura monumental, aos enterramentos, evidências que indicam mudanças de assentamento, ainda aliadas à raridade de sítios, forma-se um quadro que sugere uma transferência e concentração de recursos para o setor pastoril, um modelo até então não assinalado na Grécia.

O teste desse modelo, mesmo que não seja possível apenas pelas evidências arqueológicas, pode sê-lo através de outros meios: a relação entre o festival olímpico e práticas funerárias, uma interpretação de *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo e de seu tom pastoril, da topografia dos sítios micênicos, da presença de ossos de animais em tumbas micênicas, da forma das habitações que indicam seu uso sazonal e, por último, de diversas figuras animais em terracota nos santuários de Olímpia.

Tudo levaria à compreensão parcial de um modelo pastoril, sugerindo tratar-se de um modelo viável. A partir dele, voltando ao problema da duração da cultura material, encontraríamos a solução na ausência de um controle central após a queda dos palácios micênicos e na falta de inovações significativas no período. Seria possível que na Grécia central e sul, além da agricultura sedentária, as comunidades se apoiassem no uso pastoril dos vastos espaços. Tal conduta se quebra com a predominância do cultivo e com as conseqüentes tensões produzidas por esse regime econômico.

De uma maneira geral, poderíamos observar que o autor tinha em mente dois problemas distintos, o de situar a arqueologia clássica no mesmo nível das disciplinas acadêmicas e de restabelecer os vínculos entre a arqueologia clássica e a arqueologia. Efetuando conexões entre elementos aparentemente distintos, dentro de sua habitual linha de pensamento, Snodgrass executa um belo trabalho de elaboração e articulação das diversas esferas de atuação da arqueologia, ao menos no caso da Grécia. Diríamos

tratar-se de um pesquisador clássico excepcional por compatibilizar a arqueologia clássica (dita tradicional) e a *new archaeology*, senão com sucesso, ao menos com bases solidamente definidas. Com uma exposição rica em exemplos e explicações, o autor nos forneceu um quadro que poderia muito bem expressar as condições de realização real e potencial dos arqueólogos que possuam uma visão clara e crítica de seu trabalho e de suas perspectivas como arqueólogos e classicistas.

ÁLVARO HASHIZUME ALLEGRETTE  
Pós-Graduação de Antropologia Social  
Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas  
Universidade de São Paulo

---

MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Tradução de Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, 158 p.

---

Deve-se celebrar a publicação em língua portuguesa do clássico de Arnaldo Momigliano, ainda que a tradução deixe a desejar, a começar pela amputação do que o título da obra tinha de mais saboroso no original: o próprio título principal, *Alien Wisdom*, que, acredito, se verteria bem em português como “Sabedorias bárbaras” (a exemplo do que se fez na edição francesa publicada pela Maspero, em 1979, e batizada de *Sagesse barbares*). Não se compreendem assim as razões que teriam levado à adoção apenas do sub-título original (*The Limits of Hellenization*) e, menos ainda, o porquê do enfadonho acréscimo de um novo

e desmesurado sub-título (*A interação cultural das civilizações...* etc.). Os defeitos da tradução — que, afinal, não tornam o livro ilegível como tem infelizmente acontecido com outros lançamentos recentes no Brasil — não devem todavia desmerecer o empenhamento nem, muito menos, ofuscar o fato de que o leitor de língua portuguesa possa dispor enfim — dezesseis anos após o aparecimento da edição inglesa — desse que é um dos mais clarividentes trabalhos de Momigliano, sem dúvida um dos mais brilhantes classicistas de nosso século.

Eu diria, sem receio de exagero, que *Alien Wisdom* é um livro raro. Raro em vários sentidos. Primeiramente, por constituir leitura erudita sem ranço de erudição, virtude que só o domínio da arte de escrever e dos temas abordados pode gerar. Por outro lado, raro também por eleger um tema de difícil deslindamento: as relações entre culturas diferentes, os fenômenos de contato, confronto, contaminação e mudança. Ainda: por fazer isso com meridiana clareza e simplicidade, sem recorrer a esquematismos ou a abordagens estereotipadas. Mais que por tudo, porém, julgo que *Alien Wisdom* é um livro raro pelo modo como nele se escreve a história, isto é, pela própria concepção de historiografia que orienta sua composição, em que os processos de transformação são a matéria prima sobre a qual se debruça o investigador, buscando nos dados não realidades estanques, mas cenários em mudança constante.

Pouco a pouco, em cada um dos seis capítulos — apresentados primeiramente sob a forma de conferências nos anos de 1973 e 1974, na Universidade de Cambridge e no Bryn Mawr College, respectivamente — Momigliano vai desenrolando diante dos olhos do leitor as tramas de um

acontecimento intelectual de primeira categoria: a confrontação dos gregos com quatro outras civilizações, três das quais

antes lhes tinham sido praticamente desconhecidas [romana, celta e judaica] e uma que fora conhecida sob condições muito diferentes [a iraniana] [p. 10].

A importância desse acontecimento para a configuração de uma *imago mundi* que persiste ainda hoje no Ocidente é bem clara, uma vez que, como observa o próprio autor,

o *homo Europaeus* se manteve intelectualmente condicionado por seus antecedentes helenísticos. O triângulo Grécia-Roma-Judéia ainda está no centro e é provável que permaneça no centro enquanto o Cristianismo continuar sendo a religião do Ocidente. A Pérsia, a Mesopotâmia e o Egito se mantêm mais ou menos onde a erudição helenística os colocou como detentores do saber bárbaro. Ainda se dá lugar de destaque em nossos compêndios aos fenícios e, em particular, aos cartagineses por suas instituições e colonização, porque os gregos se reconheciam nessas coisas. Os celtas, que foram apenas superficialmente tocados pela civilização helenística e representavam o maior temor para gregos e romanos, foram simplesmente deixados fora do tradicional mundo ocidental civilizado. [...] O conhecimento médio acerca da Índia de um homem instruído atual não é superior àquele a ser encontrado em escritores gregos e romanos. Até hoje não há obrigação, em nosso currículo tradicional, de se conhecer qualquer coisa acerca da China, porque os gregos e os romanos não conheciam nada ou quase nada a respeito dela. [...] A cultura helenística [...] reconheceu e ao mesmo tempo limitou a importância do Egito, da Mesopotâmia e sobretudo do Irã. Criou uma situação privilegiada de estímulo e desafio múltiplos entre gre-

gos e romanos e, numa área mais limitada, entre judeus e gregos [p.17-8].

Bem se vê o porquê da importância do período histórico e dos fatos estudados em *Os limites da helenização*, na medida em que, no contexto da primeira experiência documentada de uma “civilização internacional” (p. 16), cujo veículo de circulação de idéias é a língua grega, os gêneros literários gregos e a metodologia grega de abordagem etnográfica, geográfica e histórica, se lançam as bases do imaginário europeu tanto a respeito da própria identidade da Europa como *koiné* cultural, quanto a respeito dos outros — isto é, dos bárbaros. Dessa perspectiva, o estudo de Momigliano interessa não apenas aos especialistas nas culturas antigas, mas igualmente a todos aqueles que se propõem pensar as tensões e contradições que compõem o que se costumou chamar de mundo ocidental, seja de uma perspectiva interna, seja do ponto de vista mais amplo das relações do Ocidente com outros mundos diferentes que povoam o planeta. Se é parcialmente correto afirmar que essa visão de mundo é grega, romana ou judaica na origem, não se pode esquecer que não é devedora de nenhuma dessas três culturas isoladamente, mas do amálgama comum cuja formação se dá no âmbito do helenismo, do IV século a.C. até o II século de nossa era. Daí decorre mais uma virtude de *Alien Wisdom*: chamar a atenção dos classicistas para um período geralmente desprezado como decadentista e, por isso, pouco estudado, demonstrando como foi de veras o cadinho em que o imaginário e as instituições do Ocidente moderno se modelaram, uma época histórica singularmente rica, a cuja perspicácia se impuseram problemas novos, variados, difíceis e insuspeitados para gregos, romanos ou judeus anteriormente ao século IV a.C.

Momigliano destaca bem o papel de Roma nesse contexto, pois o Império será o palco em que atuarão os intelectuais gregos,

buscando responder aos desafios da experiência singular do mundo helenizado: “Roma, não a Grécia, preparou as condições que iriam tornar as relações entre ambas um caso singular” (p. 21). Antes de Políbio, os gregos, de fato, não avançaram além de um conhecimento superficial dos costumes e da vida romana. Por seu lado, os romanos aprenderam grego, assimilaram costumes e conhecimentos gregos com crescente rapidez a partir das primeiras guerras púnicas. Assim, criaram uma literatura latina, revolucionaram o modo como se escrevia a história em Roma e elaboraram uma visão de sua própria identidade e dos demais povos que os circundavam. O bilingüismo romano fornece exemplo destacado: enquanto, segundo diversas fontes, embaixadores e outras personalidades romanas entendiam e falavam com os gregos em sua própria língua, estes “só podiam falar aos romanos em grego e cabia aos romanos decidir se queriam um intérprete ou não” (p. 23). Embora, portanto, fossem os romanos devedores em grande escala de uma cultura estrangeira, esse mesmo fato os pôs em situação avantajada. Segundo o próprio Momigliano, “nunca poderemos determinar quanto do sucesso do imperialismo romano está implícito nesse esforço deliberado dos romanos para aprender a se exprimir e pensar em grego” (p. 25). O certo, porém, é que esse fato foi de importância capital, como bem se depreende de *Os limites da helenização*.

Momigliano esforça-se em seguir o percurso da formação dessas imagens nas obras de geógrafos, historiadores e etnógrafos helenísticos. Começando pela própria imagem de Roma, demonstra como Políbio e Posidônio desempenham papel de destaque na medida em que, identificados com o sucesso romano, logram situar o Império no contexto da história, da perspectiva do mundo helenizado, escrevendo tanto para seus compatriotas quanto para os próprios romanos. Políbio foi o precursor de uma vasta

gama de intelectuais gregos que aceitaram o domínio romano e colaboraram com ele assumindo a tarefa de “persuadir os líderes romanos a se comportarem de forma que não alienasse a maioria dos súditos e consequentemente não colocasse em perigo a posição daqueles provincianos de classe alta que haviam identificado seus interesses” com os do próprio Império (p. 34). Na mesma linha, Posidônio “forneceu uma espécie de teoria para justificar o poder político e a conquista” (p. 35), elaborando para os próprios romanos uma imagem de seu Império. A construção dessa imagem obedece a dois movimentos, que têm como ponto de referência a *koiné* helenística: de um lado, a aproximação dos romanos dos gregos, a partir da admissão de que se tratava de duas nações com mais afinidades culturais que quaisquer outras; de outro lado, como consequência disso, “empurraram os celtas e os cartagineses para uma categoria diferente. Era a categoria dos bárbaros [...]” (p. 49), de que os mesmos historiadores gregos cuidaram de elaborar uma imagem tanto para si quanto para os romanos.

Com respeito aos celtas, judeus e iranianos, constata-se um processo curioso. De um lado, embora a proximidade geográfica dos gregos com os celtas fosse antiga, tanto em Marselha quanto em relação aos gálatas da Ásia Menor, os escritores gregos se interessaram pouco em conhecer esses vizinhos antes que os romanos, movidos pela necessidade da expansão imperial, encarregassem eruditos helenísticos da tarefa. Por sua vez, a curiosidade pelos judeus foi praticamente nula antes do período helenístico, apesar da proximidade e das inevitáveis relações comerciais e militares que parecem ter existido entre os dois povos. Trata-se, nesse caso, de um descobrimento mútuo. Os sucessos históricos narrados nos livros dos Macabeus demonstram como os contatos com o helenismo foram igualmente perturbadores para as instituições judaicas. Finalmente, ressalta-se

como, no que diz respeito à Pérsia, ainda que houvesse uma imagem idílica das cortes iranianas, cuja importância se impusera desde as guerras médicas, manifestando-se na literatura, na historiografia e nas artes, o helenismo redescobrirá o Irã, movido sobretudo pelo interesse pelas religiões orientais. Desse interesse pelas idéias e práticas religiosas dos profetas judeus, dos magos persas — e também egípcios e indianos — derivará mesmo a tendência de admitir que a sabedoria grega seja devedora das sabedorias bárbaras. Sabedorias bárbaras que ganham importância a partir do momento em que passam a ser expostas em grego e interpretadas por hermeneutas gregos ou helenizados.

Religião e política, em suma, configuram os dois grandes vetores que orientam o interesse dos gregos por essas sabedorias bárbaras. Como conclui o próprio Momigliano, assim

nos deparamos com o dilema da civilização helenística. Ela possuía todos os meios para conhecer outras civilizações — exceto o domínio das línguas. Possuía todos os sinais de uma classe alta vitoriosa e dominante — exceto a confiança no próprio saber. Muitos dos gregos voltados para a política escolheram Roma; muitos voltados para a religião foram para uma Pérsia imaginária e um Egito imaginário. [...] Os romanos tiraram partido da cooperação técnica grega para formar o seu conhecimento das terras bárbaras e, por fim, conquistar os próprios gregos. [...] Os gregos exploraram o mundo dos celtas, dos judeus, dos persas e dos próprios romanos. Os romanos venceram os celtas, os judeus e os próprios gregos [p. 132].

JACYNTHO LINS BRANDÃO

Departamento de Letras Clássicas

Faculdade de Letras

Universidade Federal de Minas Gerais

---

JONGMAN, Willem. *The Economy and Society of Pompeii*. Amsterdam: Gieben, 1991, 415 p., 21 figuras, 32 fotos.

---

A publicação desta tese de Doutorado, defendida na Universidade de Leiden, resalta a importância de uma obra que contou com a leitura crítica de historiadores renomados, como Moses I. Finley (a cuja memória o livro está dedicado), Keith Hopkins, Michael Crawford, Peter Garnsey e H. W. Pleket. A pesquisa, levada a cabo na Holanda, na Itália e no King's College de Cambridge, permitiu ao autor consultar bom número de obras (mais de 450 títulos estão citados na bibliografia) e conhecer pessoalmente a cidade de Pompéia. A publicação, em inglês, demonstra não apenas a preocupação do autor em voltar-se para o público internacional como, na verdade, reflete a própria abordagem do tema e a inserção de Jongman numa vertente especificamente britânica de estudos da economia antiga.

Não se trata, como o título parece indicar, de um estudo eminentemente sobre Pompéia. Não se insere, portanto, na tradição de estudos sobre Pompéia nem o autor se preocupa em estudar, em detalhe, diversos temas usualmente valorizados, como o grande campo das inscrições parietais. Não almeja conhecer exaustivamente a produção acadêmica sobre a economia e sociedade pompeianas; um caso paradigmático refere-se à sua referência a apenas uma obra, a mais popular, de Matteo della Corte (*Case ed abitanti di Pompeii*), não se preocupando em buscar diversos artigos cuja temática dizem respeito, com tratamento em detalhe, de questões tocadas no livro. O autor nem mesmo trata da "tradição pompeianista". Questão de abordagem, portanto, pois seu foco de atenção volta-se para a economia e socie-

dade romanas em geral, sendo Pompéia tomada como um estudo de caso apenas (p. 55-7). Isto não justifica, contudo, o desconhecimento quer de estudos monográficos pertinentes, como a tese de Verena Gassner, *Die Kaufladen in Pompeii* (Viena, V.WGO, 1986), sobre os bares pompeianos, quer de estudos sobre a economia romana escritos por arqueólogos, como as obras de David Peacock e David Williams.

A obra divide-se em três grandes partes: a primeira consiste em uma introdução sobre a economia antiga, intitulada "Questões e Regras" (p. 15-62); a segunda, sobre a economia (p. 63-204), divide-se em introdução ao problema, agricultura, manufatura e epílogo; a terceira, sobre a sociedade (p. 205-330), trata das dimensões da desigualdade social e do poder e suas obrigações. Na introdução está a chave para a interpretação de toda a obra. Ali explicitam-se diversos axiomas que fundam a análise posterior:

1. Os historiadores admiraram-se com o grau de riqueza atingido pelos romanos e não perceberam que não houve desenvolvimento mas aumento absoluto de produção derivado de um empobrecimento de massa (p. 15-28).

2. Ao analisar "Finley, seus críticos e a economia antiga" (p. 28-48), considera que ambos os lados pecam ao considerar que a ciência econômica seja uma ferramenta desapropriada para o estudo da economia antiga (p. 35). Ao contrário, propõe que, através do uso de manuais de economia moderna, alguns citados explicitamente, pode entender-se perfeitamente a economia antiga (p. 42).

3. Considera o método histórico comparativo relevante e equaciona o período pré-industrial europeu (até o século XIX) com a antiguidade clássica (p. 48-55).

O estudo começa com uma análise da procura e oferta na Itália romana "à boa maneira dos manuais econômicos" (p. 57), argumentando que a comida tem papel essencial em ambos e que altos níveis de densidade

populacional exigiam um enorme esforço de produção agrícola. A análise da agricultura pompeiana (p. 97-154) põe em cheque a visão de uma produção para o mercado externo de bens de troca, como azeite e vinho e, portanto, nega que haja traços de *uillae* e propõe a existência de camponeses dependentes concentrados no cultivo de cereais. O estudo da economia urbana (p. 155-86) centra-se na indústria têxtil, caracterizada como produtora para um sofisticado mercado local e não para a exportação, como comumente aceito. No capítulo cinco (p. 187-204), abandona os confins de Pompéia para propor um modelo de relação entre rendimentos e gastos da elite romana a partir da tese da “cidade consumidora”. Conclui o capítulo ressaltando que isto impedia o desenvolvimento da economia.

A sociedade merece os dois capítulos seguintes. As dimensões da desigualdade social são avaliadas através de um estudo dos arquivos de L. Caecilius Iucundus através de uma tentativa de reconstrução de posições de prestígio no interior da sociedade pompeiana. Não poderia surgir uma burguesia pois a “socialização antecipatória” (conceito emprestado a antigo manual de sociedade de R. K. Merton) transformava os novos-ricos em elementos conformistas. O sétimo capítulo trata da vida política, caracterizada pelo clientelismo e não pela oposição de grupos sociais, como em geral admitido. O poder de controle da elite era enorme, a tal ponto que a forte necessidade de enquadramento transformava a mobilidade social numa renovação sem alteração da elite cidadina.

Percebe-se, pelo sumário das idéias desenvolvidas, que o autor questiona e contradiz tanto estudos monográficos sobre Pompéia como sobre a economia e sociedade romanas. Esta ousadia não deixa de ser, por si só, algo louvável na medida em que apenas a crítica às interpretações correntes e a formulação de explicações inovadoras per-

mitem contrastar virtudes e limitações de diferentes pontos de vista. No entanto, uma análise acurada dos argumentos e modelos propostos pelo autor acabam por revelar os mesmos problemas detectados por Jongman na historiografia corrente. A primeira observação que se impõe refere-se ao método de análise proposto: trata-se da utilização de modelos da economia moderna para o mundo antigo. Em primeiro lugar, o autor toma alguns manuais atuais como base para o estudo de oferta e procura, população, relação cidade e campo, desconsiderando que, hoje, há *escolas diversas*, com diferentes visões do que seja a economia contemporânea. Não trata, portanto, de seguir a análise econômica única e verdadeira, tal como proposta por Jongman; caberia, ao contrário, explicar os pressupostos destas teorias, certamente não aceitas por outras escolas de economistas atuais.

Um segundo problema relaciona-se a esta utilização de modelos. O autor utiliza-se, extensamente, da analogia com a Itália pré-industrial chegando a espantar-se com o grau de semelhança entre ambas realidades. Utilizando-se de manuais de J. de Uries sobre a economia européia da Idade Moderna e de estudos de Delille sobre Nápoles (séculos XV-XIX), conclui pela dominância do cultivo de cereais, “tão difícil de provar para a antiguidade” (p. 149), em Pompéia. Não explica as evidências arqueológicas das *uillae*, não parece dar-se conta que a mão-de-obra “feudal” (p.149) citada para a Itália moderna em muito diferia da escravidão antiga. Seu estudo das ânforas (p. 124-128) é paradigmático: reconhece que é um não iniciado (p. 124), desconhece as mais básicas referências às Dressel 2-4 de Pompéia e livra-se da questão transferindo a produção pompeiana de vinho para Surrento. No entanto, esquece-se do essencial: se a economia itálica era essencialmente cerealícola, se não havia exportação de vinho, como Pom-

péia poderia importar vinho (como admite) e Surrento exportar (como propõe)?

Esta aporia essencial reaparece na análise da manufatura têxtil. Diversas críticas à obra clássica de Moeller sobre o assunto são interessantes, em particular, ao clamar por mais precaução nas extrapolações a partir da documentação. Contudo, também Jongman extrapola a partir de um modelo e recria uma manufatura de cunho meramente local que, na verdade, não passa de hipótese mais ou menos verossímil. Hipótese, porque derivada de um modelo de economia fechada, de tipo medieval. Possível, pois a complexidade das manufaturas (p. 185) locais e o nível de comércio atestado na cidade questiona esta interpretação. Este comércio conduz-nos à estrutura social pompeiana. A população pobre e os escravos merecem apenas duas frases (p. 271) do autor, que se concentra na elite. Esta, analisada a partir dos tabletes de Lucundus, abrangeria a elite tradicional e os libertos. Segundo cálculos matemáticos de difícil comprovação ou negação, chega à conclusão que as testemunhas presentes nos tabletes não representam um grupo específico, com em geral se supõe, mas refere-se apenas aos vizinhos de Lucundus. Contudo, segundo suas extrapolações numéricas, 77% dos assinantes são libertos, fato que permanece inexplicado (p. 271).

O capítulo final sobre a vida política começa com uma digressão sobre a política no mundo antigo. Reconhece seu débito para com Finley (p. 279), embora reconheça que este autor não admitiria a existência de “política” durante o período imperial romano: propõe o uso de política como uma “palavra vaga”, “sem definição clara” (p. 279). Considera as eleições pouco mais do que um jogo de cartas marcadas, decidido pelo apoio de poucos (p. 311-29), através da cooptação e manobra do apoio de muitos (p. 289-310). Esta manipulação dar-se-ia pelo controle dos *colegia uici et compiti* e isto explicaria a expressão, corrente nas inscrições parietais pom-

peianas eleitoriais, *uicini*, tão freqüente nos *programmata*. Não há nenhuma evidência, entretanto e como reconhece Jongman (p. 304), que *uicini* fosse utilizado em lugar de *uicani* (p. 304). Ao contrário, a constância de *uicini* (nunca *uicani*) desvia-se da norma das laterações parietais pompeianas que apresentam, em geral, variações do tipo *domina* (CIL IV 1736, 1991, 2634, 4890) e *domna* (CIL IV 1375, 4187) e isto explica-se pelo fato, que no caso de *uicus, uicini* — *uicani*, as vogais longas *a* e *i* não apresentam variação seja no latim vulgar seja nas línguas neo-latinas. Isto exigiria o uso local, em Pompéia, de *uicini* com o sentido usualmente associado a *uicani*, ou seja, membro de um *uicus*. Contudo, o uso de *uicinus*, tanto em fontes literárias (cf. Plaut. Merc. 2,4,7; Ulp. Dig. 50, 15,4) como na epigrafia refere-se a “vizinho”, reservando-se *uicinus* para o membro de um *uicus* (cf. T. Liv. 38,30). Argumentar-se *ex silentio* que *uicini* seria o mesmo que *uicani* não parece sustentável.

Segundo Jongman (p. 317), usualmente os vencedores das eleições seriam aqueles aprovados pela *ordo decurionum*, freqüentemente, filhos de decurhões. Quando não o eram, deviam obter o favor da *ordo* e conformar-se a seus valores. Contudo, admite (p. 316) que os candidatos menos comprometidos com a *ordo* chegavam a usar duas vezes mais cartazes eleitorais: para que, se não tinham chance? Para que tantos cartazes, se o povo não votava, mas era simplesmente manipulado pelos *magistri collegiorum*? (p. 308). Por fim, como podemos saber que “usualmente” venciam os candidatos apoiados pela *ordo*? A opinião contrária seria tão válida e igualmente impossível de provar. Para tentar analisar a *ordo* municipal, Jongman utiliza-se dos dados recolhidos por Garnsey sobre o *album* de Canusium. Deixando de lado alguns jogos matemáticos (p. 321-5) que não se preocupam com os dados concretos, pois “se a evidência antiga não concorda com o modelo

de expectativa de vida, nós a ignoramos” (p. 322), percebe-se que a *ordo* de Canusium possuía uma estratificação interna notável. Daí conclui Jongman que havia uma predeterminação dos candidatos às magistraturas, barrando boa parte da mobilidade social ao interior da elite. Contudo, ainda uma vez, estes dados poderiam indicar as divergências e não apenas as convergências (p. 329) entre os membros da elite dirigente. Além disso, a elite não se resumia à *ordo* mas abrangia estratos sociais, como os libertos, cujos interesses se restringiriam, seguindo a teoria do mimetismo com a elite tradicional, àqueles dos decuriones.

A fragilidade do livro de Jongman refere-se à sua própria ambição: não se contenta em apresentar modelos interpretativos, inevitavelmente parciais e questionáveis, mas procura transformá-los em fatos novos, verdades a serem contrapostas a tantos erros de tantos estudiosos. Esta abordagem acaba por dificultar a difusão de suas idéias pois ao desconhecer ou negar peremptoriamente as interpretações usuais acaba por ressaltar a parcialidade e mesmo impossibilidade de comprovação de suas reconstruções. Como contribuição à discussão sobre a economia e sociedade antigas a obra merece leitura atenta mas suas pretensões de nova ortodoxia parecem destinadas ao insucesso. De qualquer forma, a discussão de suas idéias, em particular no mundo anglo-saxão, chama a atenção para problemas candentes na interpretação das sociedades clássicas e abre caminho para trabalhos que retomem, de maneira crítica, diversas questões específicas e metodológicas despertadas por seu livro.

PEDRO PAULO ABREU FUNARI

Departamento de História  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Estadual de Campinas

---

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Cultura popular na Antiguidade clássica*. São Paulo: Contexto, 1989.

---

Epistemologicamente, nenhuma ciência se basta. Nenhuma ciência social é satisfatória em sua finalidade, sem o auxílio do saber científico atinente a outra ciência. Um cardiologista, por exemplo, não pode tratar de um cardíaco restringindo-se à metodologia médica, sem associá-la ao estado psicossocial do paciente. Se tivéssemos de classificar o trabalho de Pedro Paulo Funari não teríamos dúvida em colocá-lo no campo da História. Mas ele soube substituir um elementar historicismo pela abordagem interdisciplinar. É esta a tendência da ciência moderna que requer do estudioso uma vasta erudição e capacidade de associação.

## História e Arqueologia

A historiografia oficial romana ocupava-se das biografias dos heróis militares, dos césares e de figuras de relevo na vida social. As manifestações e os fatos gerados no âmbito das camadas inferiores da sociedade não se revertiam em objeto da História. Escamoteava ou discriminava a poesia e arte do povo, classificada como vulgar.

No dia 24 de agosto de 79 d.C. o Vesúvio, fenômeno natural, encobriu a cidade de Pompéia, guardando-a intacta por dezessete séculos e meio. Os arqueólogos, a partir de 1748, colheram e recuperaram tudo o que o Vesúvio preservou. Além disso, elaboraram minuciosa classificação de todo o material para facilitar a observação dos cientistas sociais. Notáveis são os grafites catalogados e que revelam registros

da vida cotidiana; da ideologia do povo “inculto” e rude.

De modo geral os historiadores contemporâneos ainda olvidam as culturas dos segmentos subalternos da Antiguidade clássica. Ao contrário, o importante na obra em epígrafe é o fato de Funari ter extraído o máximo dos referidos materiais arqueológicos. Conseguiu traduzir das palavras grafadas naqueles muros um sentido muito mais amplo do que elas literalmente podem exprimir, certo de que refletem as tendências gerais daquela época.

Os grafites revelaram a Funari que as camadas populares de Pompéia tinham uma forma específica de expressão, diferenciada da classe dominante. “Entre o povo predominava a cotidianidade da sua práxis e não a idealização e fuga da arte erudita; a associação em grupo e o anonimato, por oposição ao individualismo; a escrita do estilete, do pincel e da parede, não da pena, do papiro e dos livros”.

A convicção comum entre os historiadores era que as lutas ou jogos entre gladiadores eram promovidas somente pelas mais altas autoridades do Império Romano. Os grafites de Pompéia mostraram a existência de torcidas organizadas; atividades extraoficiais e rivalidades entre uma cidade e outra, que se digladiavam livremente.

## Antropologia

*Cultura popular na Antiguidade clássica* esclarece de forma objetiva aquilo que se tornou complicado na exegese antropológica. Começa por conceituar cultura como atividade essencialmente humana desvinculada da condição de classe. Logo em seguida, abre um espaço para as sociedades históricas da Antiguidade clássica e para as sociedades complexas contemporâneas. No interior de-

las o fazer, o pensar, o falar e o reproduzir humano passaram a ter caráter diversificado em função dos estratos em que são constituídas. A cultura erudita encarna o saber sofisticado das elites dominantes. Já a cultura popular é a manifestação das camadas subalternas da sociedade.

As formas de pensar o mundo das diversas camadas sociais diferem entre si, não sendo possível, como o fazem alguns autores a partir de paradigmas nem sempre compatíveis, propor a existência de uma única cosmovisão no seio da sociedade [...] Mas se admitimos que são as classes e os grupos que determinam uma série de categorias e regras lingüísticas correspondentes ou *falsas*, então torna-se claro o sentido plural das culturas eruditas e populares [p. 14].

A cultura erudita fundamenta-se em cânones estabilizadores, prevalecendo a individualidade do autor e do consumidor. A cultura popular tem base nas tradições, sendo hostil a cânones e normas, prevalecendo o anonimato.

Essa base de conceituação foi necessária uma vez que toda a obra se fundamentou na observação da dicotomia e do inter-relacionamento cultura erudita/cultura popular.

## Sociologia

Depois de um completo domínio paleográfico do material, o autor procura fazê-lo exprimir sociologicamente os fatos sociais da Antiguidade clássica, conotativamente com fenômenos similares da atualidade.

Traça um quadro com sete categorias ocupacionais como agricultores, artesãos, comerciários, criadores, domésticos, escravos e feirantes. São os despojados dos meios oficiais de comunicação. Representam uma

forma independente de comunicação contra a hegemonia dos meios utilizados pelas elites. O melhor exemplo demonstrado é o do aristocrata Rufo, cuja mansão foi grafitada por uma viva crítica: “Rufo foi representado caricaturalmente narigudo, careca, com queixo grande, orelhas pequenas e aparece laureado como um imperador. Permite observar o grau da oposição popular à elite local e comprova o espaço livre do qual dispunha o povo” (p. 29).

O autor continua mostrando como as oficialidades no mundo inteiro em nossos dias, mais que noutros tempos, despojaram as camadas subalternas de sua possibilidade de expressão e comunicação.

## Estética e Lingüística

O autor analisa as influências e relações recíprocas entre os fatos expostos pela linguagem falada, escrita e as condições da vida social de Pompéia como espelho da civilização clássica. A lingüística fundiu-se com a estética de vez que através da forma de comunicação sobressaem os elementos não-lingüísticos como instrumentos de gladiadores e figurações.

Tratando o grafitismo pompeiano como fenômeno não-erudito, Funari observa que eles são impregnados de lirismo próprio dos grafitadores, tanto na forma quanto no conteúdo.

O conteúdo remete ao contexto cultural específico do autor da mensagem impregnado do sentido de classe social, sexo, idade, posição ideológica e autoimagem do grafitador. A forma ajusta-se ao conteúdo na medida que o auxilia na realização de uma manifestação estética. Qualquer mensagem, ao ser exposta, implica, necessariamente, uma forma de expressão que agrada mais ou menos, que possui maior ou menor adequação ao gosto do ouvinte. [pag. 34]

Estabelece três níveis de manifestação artística através dos grafites. O primeiro é o verbal, pelo sentido das palavras. O segundo é o fônico, pelos sons contidos nas palavras. O terceiro é o icônico, pelos desenhos esboçados na forma gráfica das palavras. O exemplo mais claro dessa trilogia, especialmente pelo efeito iconográfico, é a inscrição *Severa felas* = “Severa, chupas” (p. 60-62). A frase, além de representar os sons convencionais das palavras, parece querer gravar um certo ruído da cena. As letras do alfabeto empregadas na frase, separadas ou interligadas por longas hastes e botoeiras, formam um quadro de figuração humana em movimento.

Assim segue o livro cumprindo o objetivo a que se propôs o autor. O espaço a mim reservado neste minifúndio de papel chegou ao seu limite máximo.

ANTONIO DE PAIVA MOURA  
Fundação Escola Guignard  
Belo Horizonte

---

DANFORTH, Loring M., TISIARAS, Alexander. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982, 229 p., com fotografias.

---

O período de junho de 1975 a junho de 1976, o fotógrafo Alexander Tisiaras passou-o numa aldeia ao norte da Grécia, a mesma que seus pais tinham deixado para trás trinta e cinco anos antes quando foram viver nos Estados Unidos. Esta viagem resultou num ensaio fotográfico cujo tema central foram os rituais de morte realizados, neste período, na aldeia.

Ao retornar aos Estados Unidos e após mostrar suas fotografias, Alexander Tisiaras

foi encorajado a procurar um antropólogo que se interessasse por fazer uma análise destes rituais. Na primavera de 1979 convidou Loring M. Danforth a juntar-se a ele neste projeto e, finalmente, no verão, os dois seguiram para a Grécia, para Potamia. Desta experiência, Loring M. Danforth e Alexander Tisiaras realizaram o livro *The Death Rituals of Rural Greece*.

Organizado em quatro capítulos, o livro apresenta na Introdução e nos dois primeiros capítulos denominados "Death in Potamia e Anthropology of Death", respectivamente, além de uma descrição etnográfica do modo de vida e dos rituais de morte praticados na aldeia, uma excelente apresentação das discussões antropológicas correntes acerca dos processos simbólicos e cognitivos relacionados com a morte. É uma oportunidade também para o autor reconhecer sua dívida intelectual para com muitos outros antropólogos, entre os quais destacam-se Arnold Van Gennep, Robert Hertz, Claude Lévi-Strauss, Edmund Leach e Victor Turner.

Contudo, o que deve ser destacado ainda nestes dois capítulos iniciais é a exposição clara do impasse vivido dramaticamente pelos habitantes de Potamia: como conciliar uma perspectiva religiosa, ou seja a crença na imortalidade da alma, com a evidência empírica da destruição e do desaparecimento do morto, isto é, da sua "pessoa"? Para Loring M. Danforth é este impasse que se constitui na estrutura dramática, ou melhor, no "enredo" que deflagra todo o processo ritual que se inicia ainda no período de agonia, no caso das mortes naturais dos velhos da aldeia, ou então, na preparação do morto para os funerais, no caso das mortes repentinas.

Usando o esquema explicativo apresentado inicialmente por Arnold Van Gennep<sup>1</sup> e posteriormente desenvolvido por Victor Turner<sup>2</sup> a propósito dos *rites de passage*, o autor mostra no terceiro capítulo intitulado "Death as Passage" de que modo os habi-

tantes de Potamia conceitualizam a morte, fazendo dela uma transição. Neste caso, após os funerais que se referem à primeira fase do processo ritual, isto é, à separação, segue-se o período liminar que pode durar cerca de cinco anos. Neste período, mesmo enterrado, a família não perde a comunicação com o morto. Ao contrário, durante todos estes anos, através das mulheres da família, ela assumirá a responsabilidade de vigiar e zelar pela alma do morto a fim de que a mesma consiga chegar a seu destino final — o paraíso — e lá se separe definitivamente do mundo dos vivos. Para tanto, estas mulheres<sup>3</sup> totalmente vestidas de preto deverão, durante todos estes anos, diariamente, visitar os túmulos de seus parentes e, após limpá-los, sentar-se sobre eles, mantendo por algum tempo uma "conversa" com seus mortos.

Esta fase, a mais longa de todo este processo ritual, tem como foco principal, segundo a etnografia realizada por Loring Danforth, os lamentos rituais recitados diariamente sobre os túmulos. Apesar de se basear nos trabalhos de Margareth Alexiou, Emily Vermeule e outros estudiosos, o autor propõe uma interpretação própria destes lamentos ao reforçar o seu caráter propriamente cognitivo, ou seja, lógico e reflexivo. Para ele, a importância de se estudar estes lamentos não reside apenas na sua dimensão poética, ou então, no seu aspecto exclusivamente funcional como forma de apaziguamento desta "crise da presença" deflagrada pela morte de um parente.

É a partir deste caráter reflexivo dos lamentos rituais que a comunidade de Potamia, segundo Loring Danforth, através das mulheres, tenta resolver e solucionar o impasse lógico que a morte instaura. Daí o autor se deter no quarto capítulo denominado "Methaphors of Mediation in Greek Funeral Laments", na descrição destas metáforas de mediação presentes tanto nos lamentos como nos diversos ritos que os acompanham. Mais uma vez observa-se a

presença de Victor Turner<sup>4</sup>, para quem a metáfora, além de ser uma “forma de conhecimento tácito”<sup>5</sup>, “é a nossa condição de efetuarmos a fusão instantânea de dois campos de experiência separados numa imagem iluminada, icônica e encapsulada”<sup>6</sup>.

Ficamos sabendo, assim, que o funeral propriamente dito pode ser celebrado como um casamento, caso os mortos sejam jovens e solteiros. Deste modo, os cônjuges serão a terra, os seixos e outros elementos naturais e a “ida para o túmulo” passa a ser análoga à “ida para a casa dos afins”. Neste sentido, os lamentos se referirão ao morto/morta como a um noivo ou a uma noiva. Em seguida, há a possibilidade também de o funeral ser assimilado a uma viagem e aí os habitantes de Potamia têm um espectro enorme de situações reais, uma vez que muitos dos seus habitantes emigraram para muito longe, como o caso dos pais de Alexander Tisiaras, e por isso mesmo cortaram as ligações com a terra natal. Por último, temos a vida humana comparada à vida de uma planta para mediar a oposição vida/morte. Observa-se então que a metáfora relacionada ao corpo humano é a comida. E se o corpo é comido pela terra, então ele a nutre dando vida ao mundo e à natureza. Neste sentido, “ser comido pela terra” passa a não significar mais “destruição”, ao contrário, o corpo ao retornar à terra e sendo “comido” por ela consoma o próprio ciclo cósmico da existência humana: do pó vies-tes, ao pó retornarás.

Chegamos finalmente à terceira e última fase do processo ritual: a exumação dos restos do morto. Este é o momento crucial de todo o processo ritual e do livro, uma vez que o sucesso ou não de todo o empreendimento ritual ficará registrado publicamente através da qualidade dos ossos: se estiverem claros e limpos é sinal de que a alma está salva e chegou a seu destino, sem problemas; se estiverem negros e sujos, sinal de que houve problemas. Não é por acaso en-

tão que este momento é cercado de enormes expectativas, ansiedade e angústia, conforme nos mostram as fotografias de Alexander Tisiaras. E não é também por acaso que a ocasião pode ser pretexto para a explicitação dos conflitos existentes no interior da aldeia. Além disso, há o papel das mulheres como “guardiãs” e garantidoras da viagem da alma em direção a seu destino, que é virtualmente colocado em risco todas as vezes em que os ossos não se apresentam conforme o esperado.

A exumação então, como podemos depreender no quarto e último capítulo, “Wounds that never Heal”, representa o paroxismo deste impasse lógico ao qual nos referimos: mesmo claros e limpos, simbolizando portanto o bom termo da viagem, as pessoas “sabem” que o que têm pela frente são ossos, apenas ossos e que tudo acabou, cessando inclusive, a partir daquele momento, qualquer comunicação com o morto, doravante transformado num antepassado e cujos restos irão ser depositados no ossuário (coletivo) da capela do cemitério, perdendo assim toda a sua individualidade. Ora, é este processo de transformação e elaboração da “pessoa” — cuja pertença é o mundo dos vivos — em “antepassado” — cuja pertença é o mundo dos mortos — que pode nos reconduzir à dimensão filosófica da morte: por encerrar um enigma jamais solucionado, é a morte por excelência que melhor expressa os dilemas próprios da atividade de conhecimento.

Neste sentido, Loring M. Danforth, por conta de sua excelente etnografia e apoiado nas cenas registradas por Alexander Tisiaras, foi capaz de nos mostrar como o “lidar com a morte e o morto”, ter de resolver o impasse provocado pelo *gap* que ela instaura no curso da vida social a cada vez que irrompe com a violência que a caracteriza, implica e exige dos homens um esforço e um investimento que ultrapassa em muito a ordem das emoções e dos sentimentos: ela nos exige intelectualmente,

obrigando-nos a agir de certo modo e a desempenhar determinados papéis, nos colocando assim inevitavelmente diante da questão do conhecimento de nós mesmos e dos outros.

## Notas

- 1- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- 2- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974; *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- 3- É interessante observar o processo de construção das identidades sociais e as relações de parentesco em jogo a partir dos papéis específicos que cada sexo desempenha nos rituais de morte.
- 4- TURNER, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- 5- Expressão usada por Victor Turner retirada de Karl Polanyi.
- 6- Citação feita por Victor Turner retirada de Robert Nisbet.

LAURA GRAZIELA F. F. GOMES  
Departamento de Antropologia  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia  
Universidade Federal Fluminense