

Entre a salvação colectiva e a salvação individual: alguns vestígios literários romanos dos mitos das *Matres Idaeae* e *Aegyptia**

Between collective salvation and individual salvation: some Roman literary vestiges of the myths of *Matres Idaeae* and *Aegyptia*

Maria José Ferreira Lopes

Universidade Católica Portuguesa, Braga
mlopes@braga.ucp.pt

Palavras-chave: Cultos místéricos, Cibele, Ísis/Osiris, helenismo, salvação, conversão, Roma, Literatura Latina.

Keywords: Mystery cults, Cybele, Isis/Osiris, hellenism, salvation, conversion, Rome, Latin Literature.

1. A religião romana

Cícero considerava que Roma era superior a qualquer outra nação no culto dos deuses, e que era esse respeito escrupuloso e vetusto que justificava a grandeza sempre crescente da *Res publica*: “[...] eorum imperiis rem publicam amplificatam, qui religionibus paruisent. Et si conferre uolumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores” (*De natura deorum*, 2, 3, 8). Estas palavras do Arpinate reportam-se à *religio*: uma actividade colectiva, vinda das brumas da memória, feita de gestos e ritos¹ eminentemente públicos, mas também privados, na aparência frios e superficiais, cujo cumprimento – “*Sacra sollemnia obeunto. Feriis iurgia amouento; easque in famulis, operibus patris, habento*”, proclama, solenemente, o Arpinate (*De legibus*, 2, 8) – era essencial para o equilíbrio cósmico e a sobrevi-

* Artigo produzido no âmbito de UID/FIL/00683/2013, Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos 2015-2017, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

¹ Scheid e Durand (1994) chamam a atenção para o cuidado que deve ser posto na definição de “rito”/“ritual”, devendo evitar-se interpretações retroactivas ou anacrónicas. O mesmo vale para palavras como “culto”, entre outras, marcadas pela experiência contemporânea.

vência do estado, como ilustra a fórmula *do ut des*. O desrespeito ou desobediência aos formalismos sagrados e aos sinais da vontade dos deuses causavam danos terríveis, exemplificados, ainda segundo Cícero, pelas consequências mortíferas do comportamento sacrílego de Públio Cláudio perante os augúrios na primeira Guerra Púnica; e da indiferença de C. Flamínio aos presságios negativos, antes da batalha do Lago Trasimeno (217 a. C.), na sangrenta Segunda Guerra².

A *religio* era igualmente um elemento crucial na construção da identidade: pequenos santuários em locais sagrados recordavam marcos fundamentais das origens lendárias da *Vrbs*; templos erigidos ao longo dos séculos, muitas vezes por iniciativa privada, mas sempre sob o controlo do Senado, comemoravam vitórias da República – “Constructa a patribus delubra in urbibus habent. Lucos in agris habent” (*De legibus*, 2, 8) –, criando um itinerário sagrado e um calendário fixo³ de celebrações – “Itaque ut ita cadat in annis anfractibus, descriptum esto” (*De legibus*, 2, 8) – que perpetuavam a noção da majestade de Roma e da necessidade do cumprimento da tradição (Orlin, 2002, p. 66 sgg).

Existia naturalmente uma versão de culto mais individual, à volta dos mesmos deuses e de outros mais “especializados”⁴, designada como *superstitio*, termo cuja origem é descrita por Cícero de forma reveladora: “Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati” (*De natura deorum*, 2, 28, 72). Apesar de o significado da palavra ter sido depois alargado – “quod nomen patuit postea latius” –, o anseio por deixar (*superstites*) herdeiros biológicos revela-se como o mais profundo de todos, e recorda-nos a tremenda fragilidade da vida de então. É precisamente esse o voto final de Tibulo (*Elegias*, 1, 7, 55-56) para o seu patrono Messala: “At tibi succrescat proles...”

Todavia, para o Arpinate, existe uma clara diferença entre “religio e superstitio: ita factum est in superstitioso et religioso alterum uitii nomen alterum laudis” (*De natura deorum*, 2, 28, 72). A *religio* é digna de louvor, porque centrada no interesse comum; a *superstitio* resulta da fraqueza individual – que aliás se

² Clódio lançou os frangos sagrados ao mar, porque se recusavam a comer e assim impediam que se iniciasse a tão almejada batalha, logo perdida; Flamínio, além de outros actos que rodearam a sua tomada de posse como cônsul, desconsiderou os sinais que deixaram todo o exército aterrado e desaconselhavam a opção de combater, e tomou a iniciativa de uma batalha que resultou numa derrota terrível: “Nihil nos P. Clodi bello Punico primo temeritas mouebit, qui etiam per iocum deos inridens, cum caeua liberati pulli non pascerentur, mergi eos in aquam iussit, ut biberent, quoniam esse nollent? Qui risus classe deuicta multas ipsi lacrimas, magnam populo Romano cladem attulit. [...] C. Flaminium Coelius religione neglecta cecidisse apud Transumenum scribit cum magno rei publicae uulnere” (Cícero, *De natura deorum*, 2, 3, 7-8).

³ Sobre a rigidez no cumprimento do lugar e da data, cfr. discurso de Camilo in *Ab Vrbe Condita*, 5, 52.

⁴ Séneca critica esta “especialização”, exemplificada por criações de alguns dos primeiros reis: «Quid ergo tandem, inquit, ueriores tibi uidentur Titi Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius dedicauit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pauorem atque Pallorem taeterrimos hominum affectus, quorum alter mentis territae motus est, alter corporis ne morbus quidem, sed color. Haec numina potius credes et caelo recipies?» (*De superstitione*, citado por Santo Agostinho in *De ciuitate Dei*, 6, 10).

manifestará exponencialmente nele com a morte da filha, cuja apoteose chegou a considerar (*Ad Atticum*, 12, 36).

Com a fórmula *do ut des*, vigente tanto na *religio* como na *superstitio*, fica também patente a dimensão votiva que muitos académicos têm considerado distintiva do paganismo em geral e do romano em particular. Seria então uma experiência religiosa que, além do cumprimento escrupuloso de ritos, por vezes já incompreensíveis, a mil e uma divindades, e apesar do imperativo moral expresso nas palavras de Cícero – “Ad diuos adeunto caste: pietatem adhibento: opes amouento. Qui secus faxit, Deus ipse uindex erit” (*De legibus*, 2, 8) –, careceria de profundidade, reflexão e sobretudo de uma mudança radical de vida, compatíveis com a ideia de conversão (Nock, 1933, pp. 6-7).

A profunda ligação da *religio* romana à identidade nacional e à sobrevivência da *Respublica* implicava que o culto fosse circunscrito aos deuses “homologados” – “Separatim⁵ nemo habessit deos; neue nouos, neue aduenas, nisi publice adscitos, priuatim colunto” (Cícero, *De legibus*, 2, 8); e levava os autores romanos a suspirarem por um passado idealizado em que não havia contaminação de cultos estrangeiros. Contudo, a arqueologia prova que Roma estivera desde sempre aberta à absorção de elementos externos (Le Glay, 1991, p. 21 sgg.), começando com os vizinhos etruscos e os gregos da Magna Grécia, e com essa interação, tão típica do politeísmo (Jassmann 2006: 45)⁶, construía o seu panteão algo “híbrido”. Por essa mesma via contactou também com os cultos místéricos, nomeadamente os relacionados com Dioniso/Baco (Le Glay, 1991, p. 33 sgg.).

Iniciada a expansão imperial, Roma acolheu com relativa tolerância a generalidade dos deuses dos seus súbditos derrotados, mesmo dos identificados claramente como bárbaros (Orlin, 2010, pp. 3-4). A plena aceitação de cultos místéricos era, contudo, problemática – o que evoca a situação paralela da sociedade grega, discutida em obras como as *Bacantes* de Eurípides. Acima de tudo, eram inquietantes os ritos orgiásticos, ou que de algum modo implicassem o controlo do indivíduo, uma vez que potenciavam um oportunismo criminoso de consequências colectivas. Periodicamente ocorriam incidentes que levavam à repressão violenta de *superstitiones* de origem estrangeira e carácter sobretudo místico⁷. Assim sucedeu no extremamente sangrento escândalo das Bacanais (186 a.C.), originado num delito comum que provocou alarme social e por isso, como sentenciou Tito Lívio, “ad summam rem publicam spectat” (Lívio, 39.16). Eram também visíveis os preconceitos contra manifestações demasiado ruidosas e excêntricas, na linha do *decorum* romano que se considerava obrigatório na

⁵ Este advérbio evoca naturalmente a questão dos monoteísmos.

⁶ “The great achievement of polytheism is the articulation of a common semantic universe. [...] The meaning of a deity is his or her specific character as it unfolded in myths, hymns, rites, and so on. This character makes a deity comparable to other deities with similar traits. The similarity of gods makes their names mutually translatable. [...] The practice of translating the names of the gods created a concept of similarity and produced the idea or conviction that the gods are international”.

⁷ Também cultos monoteísticos, normalmente tolerados, como o judaísmo, foram purgados por questões criminais, como conta Flávio Josefo (*Antiquitates Iudaeorum*, 18, 3, 5).

prática religiosa. As civilizações sofisticadas e luxuosas do mundo helenístico, de onde vinham novos cultos, eram vistas como incompatíveis com o *mos maiorum* – uma tendência que persistiu durante o regime imperial na pluma acerada de autores como Juvenal, fiéis à secular afectação de ódio por tudo o que fosse grego e oriental. Como sublinha Mary Beard (1996, p. 187), a questão radicava na definição do que era ser Romano: “on proper Roman behavior; on the proper exercise of Roman power; and on proper Roman relations with the divine”.

2. Em prol da Salvação colectiva: o paradoxo do culto da *Magna Mater Pessinuntica*

Contudo, a influência religiosa oriental era não apenas secular – “iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes” (Juvenal, *Satyrae*, 3, 62) –, como nem sempre à revelia da norma oficial: a “má imprensa” não impediu a introdução de *superstitiones* do Levante na *religio*, sob a égide do Senado, quando as circunstâncias as impuseram como estratégia galvanizadora para salvar a *Res publica* da destruição às mãos de *hostes* (Beard, 1996, p. 168). Assim sucedeu com a adopção da *Magna Mater Idaea* – a deusa Cíbele –, em 204 a. C., na fase mais terrível da Segunda Guerra Púnica, depois de iniciativas rituais de índole bárbara, como sacrifícios humanos⁸, terem falhado na obtenção do favor dos deuses tradicionais.

A escolha desta deusa frígia, justificável pela sua ligação geográfica ao mito da origem troiana da *Vrbs*, parece estranha dadas as suas características, que lhe valeram um estatuto ambíguo também na Grécia: vista como protectora de cidades, era igualmente associada à figura ctónica da *Potnia Theron* e o seu culto incluía cortejos espalhafatosos e mistérios privados, exclusivos a iniciados, com ritos espectaculares como o *taurobolium*. Revela-se ainda mais paradoxal a opção romana pela versão da cidade de Pessinunte, que incluía no séquito da deusa os polémicos *galli*, eunucos voluntários, cuja diminuição física transformara em seres não abrangidos pela lei romana e não competentes para o exercício da *religio* – que normalmente implicavam a boa saúde dos sacerdotes (Beard, 1996, p. 165).

Lendo o relato de Tito Lívio percebe-se que foi o próprio oráculo de Delfos, o sumo pontífice da Antiguidade, a ordenar a escolha, num contexto de absoluta *religio*: a recorrência de prodígios assustadores, como a frequência excessiva de chuvas de pedras, levava à consulta dos *Livros Sibílinos*, onde foi encontrada a sugestão, depois ratificada pela pitonisa, que prometeu uma grande vitória ao povo romano (*Ab Vrbe condita*, 29,10, 4-6)⁹.

⁸ Um “minime Romanum sacrum”, escreve, horrorizado, Tito Lívio (*Ab Vrbe condita*, 22, 57).

⁹ “Ciuitatem eo tempore repens religio inuaserat inuento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis, quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset eum pelli Italia uincique posse si mater Idaea a Pessinunte Romam aduecta foret. id carmen ab decemuiris inuentum eo magis patres mouit quod et legati qui donum Delphos portauerant referbant et sacrificantibus ipsis Pythio Apollini omnia laeta fuisse et responsum oraculo editum maiorem multo uictoriam quam cuius ex spoliis dona portarent adesse populo Romano”.

Quando a estátua da deusa chegou à *Vrbs* – já acompanhada pelos *galli* –, foi recebida pelos melhores cidadãos e objecto de uma veneração que se revelou híbrida: ao festival “romano” de inícios de Abril, com oferendas do povo, cortejo sumptuoso, lectistérnio, jogos – integrados no calendário como *Ludi Megalenses* –, e um templo, construído no Palatino, opunha-se de algum modo a celebração mais orientalizante de Março, que envolvia rituais frenéticos de automutilação, em que o sangue corria dos braços dos fiéis em transe, e o igualmente sangrento *taurobolium* (Beard, 1996, p. 171 sgg.). Os festejos das *Megalesia* de Abril, eminentemente *casti, sollemnes, religiosi* (Cícero, *De haruspicum responso*, 12), eram sobretudo aristocráticos, e incluíam, além de sumptuosos banquetes, a celebração feminina da *Bona Dea*, tornada notória pelo episódio da mulher de César. A vertente misteriosa, inevitavelmente mais individual, do culto da *Magna Mater Idaea*, não foi assumida oficialmente, embora tivesse uma influência cada vez maior reveladora do impacto do culto como *superstitio*. No entanto, vários rituais foram entrando no domínio público e, nos últimos séculos do império, o *taurobolium* era normalmente dedicado ao imperador (Beard, 1996, p. 184).

A forma como Cíbele foi relacionada com figuras tradicionais do Panteão greco-romano é exemplar do funcionamento do sincretismo religioso típico do paganismo – a *interpretatio*: como *Magna Mater Deorum*, ela foi associada a Rea, e os *Korybantes*, seus companheiros, assimilados aos da mãe de Júpiter – os *Kouretes*, que comunicavam com os seus seguidores mortais através de sonhos e transe provocados por música e dança marcial.

Lucrecio (c. 99-55 a. C.) explica essa *interpretatio* no poema *De rerum natura* (2, 630-639), mas expressa também as inquietações despertadas pelo culto de Cíbele. Baseando-se nos relatos dos *Graium docti poetae*, sublinha a vertente de *potnia theron da diuina mater*: o seu carro é puxado por dois leões, tornados obedientes para demonstrar que todos os seres, por mais selvagens que sejam, se deixam domesticar pela bondade dos pais – “quia quamuis effera proles / officiis debet molliri uicta parentum” (*De rerum natura*, 2, 604-605). Os *galli* – de origem frígia, porque foi nessa terra que a agricultura se iniciou (611-612) – são vistos como penitentes pela ingratidão à *mater* e aos pais, e por isso foram impedidos de ter prole: “Gallos attribuunt, quia, numen qui uiolarint/ Matris et ingrati genitoribus inuenti sint,/ significare uolunt indignos esse putandos,/ uiuam progeniem qui in oras luminis edant” (614-617). A descrição aliterativa dos cortejos marciais, em que pontificavam os *Curetas Phrygias*, pressupõe alguma admiração e respeito – “*tympana tenta tonant palmis et cymbala circum/ concaua, raucisonoque minantur cornua cantu*” (618-619) –, mas logo transparece a irracionalidade inerente às manifestações sangrentas que acompanhavam as ruidosas procissões: “*Phrygio stimulat numero caua tibia mentis,/ telaque praeportant, uiolenti signa furoris [...] exultant sanguine laeti*” (621-22 e 630). Tal espectáculo gerava *metus nos ingratos animos atque impia pectora* do vulgo, e era através dele que a deusa impunha o seu poder e também incitava ao respeito e defesa da terra ancestral e dos pais – “*ut armis / ac uirtute uelint patriam defendere terram / praesidioque parent decorique parentibus esse*” (641-643). Porém, o epicurismo militante do poeta – e a consequente aversão à dor – leva-o a interpretar negativamente estes mitos, belos – “*bene et eximie quamuis disposta ferantur*” – mas afastados da razão –

“tamen a uera ratione repulsa” – como o terror infundido aos fiéis demonstra: na sua impassível imortalidade, os deuses são completamente indiferentes aos assuntos humanos – “semota ab nostris rebus seiunctaque longe” (648).

O seu contemporâneo Catulo (c. 84-54 a. C.) também se mostra chocado com a automutilação dos *galli*, à volta da qual se desenvolve o longo *carmen* 63. Nele, um Attis amargamente arrependido do gesto radical causado pelo delírio, induzido pela deusa por desmesurado ódio a Vénus – “corpus euirastis Veneris nimio odio” (17) –, lamenta, usando o feminino, a sua sorte, a esterilidade – “ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar?/ ego Maenas, ego mei pars, ego uir sterilis ero?” (69) –, e o exílio no nevado Ida, entre feras e longe do conforto da pátria¹⁰. Além do quase permanente estado de irracionalidade¹¹, provocado pela deusa, Attis sublinha o carácter ciumento e vingativo da *mater*, sempre atenta e disposta a castigar as tentativas de evasão dos seus *galli*, para o que atija um dos seus leões: “agedum,’ inquit ‘age ferox i> fac ut hunc furor / fac uti furoris ictu reditum in nemora ferat’“(78-80) – prova da falta de liberdade dos humanos perante os caprichos dos deuses.

O espalhafato e, sobretudo, os gestos cruentos expostos publicamente nas procissões de Cíbele parecem também ter impressionado vivamente o estóico Séneca, pois a eles alude em vários contextos: da tragédia *Agammemnon*, como paralelo doloroso (vv. 686-692); aos tratados filosóficos que increpam o excesso ritual e a tirania divina. Santo Agostinho cita no seu *De Ciuitate Dei* (6, 10) excertos do desaparecido *De Superstitione*, em que o filósofo reproba a violência auto-inflingida – “Ille, inquit, uiriles sibi partes amputat, ille lacertos secat” –, num estado de perturbação mental furiosa – “Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor”; e a crueldade imposta por deuses que, assim, ultrapassam os piores tiranos – “ne quidem homines saeuunt taeterrimi et in fabulas traditae crudelitatis” – e por isso não merecem crédito nem veneração: “Vbi iratos deos timent, qui sic propitios merentur? Dii autem nullo debent coli genere, si hoc uolunt”¹².

Juvenal, mais desdenhosamente do que o seu amigo de BÍbilis¹³, explora na *Sátira Sexta* (511-521) o desconforto e repulsa causados pela condição e presença dos *galli* – epítome do anti-romano. Exótico e sobretudo conspícuo graças

¹⁰ “Patria o mei creatrix, patria o mea genetrix, / ego quam miser relinquens, dominos ut erifugae/ famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem,/ ut aput niuem et ferarum gelida stabula forem,/ et earum omnia adirem futibunda latibula” (50-54).

¹¹ Attis fala num breve momento de sanidade, no meio do quase permanente delírio: “rabie fera carens dum breue tempus animus est” (57).

¹² Note-se, porém, que Séneca critica asperamente os comportamentos dos adoradores do panteão tradicional, cujos bizarros gestos nos templos do Capitólio são constantes, ao contrário dos excessos ruidosos dos adeptos de Ísis, circunscritos a um dia – “Huic tamen, inquit, furori certum tempus est. Tolerabile est semel anno insanire”; mas cumpria ainda assim os rituais públicos. Santo Agostinho não deixa de apontar a hipocrisia deste filósofo que “colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat”.

¹³ Marcial usa os *galli* como termo de comparação para atacar os homens efeminados, que tanto abomina, comprovando a presença habitual dos devotos de Cíbele nas ruas de Roma. Ex: “Spadone cum sis euirator fluxo,/ et concubino mollior Celaenaeo,/ quem sectus ululat matris enthae

às obrigadas *xerampelinas* e *tiara* que veste, o arquigalo e os seus companheiros, *galli* e *marciais*, são caracterizados com termos negativos, como *furentis*, *semiuir*, *obsceno*, *mollia*, *rauca*, *plebeia* et *Phrygia*¹⁴. A sua venalidade é obviamente sublinhada, trazendo à memória os escândalos que surgiam no contexto de cultos mistéricos: o *gallus* acentua o medo das pessoas – *metuique iubet* – em relação ao futuro, de modo a arrancar-lhes dinheiro sob o pretexto de prevenir desgraças¹⁵.

3. A salvação individual

O sucesso de cultos extremos como o da *Mater deorum* é, contudo, sintoma revelador do estado de espírito do mundo de então. A solidão e desamparo da humanidade face aos deuses, sublinhada por Lucrecio em meados do século I a. C., repercute um sentimento generalizado, que por sua vez não deve ter sido alheio à profunda ligação do poeta aos princípios de Epicuro. As circunstâncias tinham piorado em relação ao longínquo século III a. C. Como assinala Juvenal, cerca de 150 anos depois, ao abordar as obsessivas actividades religiosas e astrológicas das mulheres na notória *Sátira Sexta*, a popularidade de cultos estrangeiros divinatórios e espantosos assenta no silêncio dos deuses tradicionais: “quoniam Delphis oracula cessant/ et genus humanum damnat caligo futuri” (555-556). A angústia decorrente da obscuridade do futuro originava um desejo quase incontável de ler o amanhã através de processos mais ou menos mágicos, algo de que Horácio, um século antes, tentava dissuadir Leuconoe, adepta dos *Babylonii numeri* (*Odae*, 1,11). *Delphis oracula cessant* afirmava o apagamento da voz divina por antonomásia – a mesma que ratificara, no longínquo 204 a.C., a introdução da *Magna Mater* –, deixando implícita a perda de influência, e até a impotência, do panteão olímpico, composto de velhos deuses, parodiados pela Literatura e desacreditados pela Filosofia, que, com algumas escolas, tentava ocupar o vazio por eles deixado. Por tudo isso, os ritos milenares dos cultos tradicionais eram já insuficientes para muitos.

Tratava-se, porém, de um fenómeno comum a todo o Mediterrâneo e com bastantes anos. A violência e instabilidade experimentadas pelo mundo greco-latino durante os últimos séculos antes de Cristo criaram um desejo generalizado de salvação, expresso através do uso frequente de palavras como *soter* em orações e até nos cognomes de reis helenísticos, abrindo caminho para o alargamento da divinização dos reis ao mundo grego e depois à própria Roma.

Gallus” (5,41); ou “et Gallum timeo minus recentem” (7,95); para não citar epigramas completamente obscenos como o 3,81.

¹⁴ “Ecce furentis/ Bellonae matrisque deum chorus intrat et ingens/ semiuir, obsceno facies reuerenda minori,/ mollia qui rapta secuit genitalia testa/ iam pridem, cui rauca cohors, cui tympana cedunt/ plebeia et Phrygia uestitur bucca tiara” (511-515).

¹⁵ “Grande sonat metuique iubet Septembris et austri/ aduentum, nisi se centum lustrauerit ouis/ et xerampelinas ueteres donauerit ipsi,/ ut quidquid subiti et magni discriminis instat / in tunicas eat et totum semel expiet annum” (517-521).

At the time of Jesus's birth, there was a deep longing for salvation throughout the length and breadth of the ancient worlds. The politician, the thinker, the man of religion, the man in the street, and supremely the Jew, all alike were looking for "salvation". Indeed, W.M.Ramsay makes special note of the vast numbers of inscriptions from this period in different parts of the Mediterranean world recording prayers *ὑπὲρ σωτηρίας*, for salvation.

Of course, it meant different things to different people, and in different circumstances. To great many it carried political overtones, and without some understanding of the political history of the major world power of the day, Rome, it will be impossible to understand the enthusiasm for salvation which is so characteristic of the first century. (Michael Green, 2000, p. 72)

Na Itália exaurida pelas guerras civis, o "salvador" era sobretudo o líder capaz de restaurar a paz e a esperança no futuro. Com notável engenho político-cultural e *savoir-faire* pessoal, o jovem Octaviano, conquistador também do Egito dos Ptolomeus, correspondeu a este anseio e tentou juntar o melhor dos dois lados do domínio romano: reviver a *religio* romana tradicional e aproveitar a divinização dos próceres típica do Oriente e legitimadora da sua posição. *Diui Filius* a partir da apoteose de Júlio César, cognominado de Augusto pelo Senado, assume-se como restaurador da *Pax*, qual novo Saturno, e inaugura o culto imperial, plenamente aceite no Oriente, gradualmente mais ostensivo a Ocidente. Além do claro propósito unificador político-religioso, centrando no *Princeps*, também *Pontifex Maximus*, a majestade de Roma e o sistema religioso sempre crescente, a pessoa e o título de *Caesar* implicavam, ao lado do poder absoluto, uma certa ideia de salvação terrena. Contudo, como salientou Epicteto século e meio depois, nem sequer um César como Adriano, com quem o mestre estoíco deve ter privado, conseguia conquistar para os seus súbditos o controlo dos imponderáveis típicos da condição de mortal, e muito menos a paz interior (cfr. Arriano, *Homiliai Epiktetou*, 3, 13).

No contexto dos inícios do primeiro milénio da era cristã, a abertura a cultos místicos – e até a sistemas filosóficos mais místicos, exemplificados pelo fervor epicurista do poeta Lucrecio –, capazes de fornecer uma experiência mais profunda de libertação da opressão quotidiana, e em alguns casos de prometer a esperança na felicidade depois da morte, era assim uma consequência lógica.

3.1. As religiões místicas: entre religião votiva e conversão pagã

A busca de Salvação, ou pelo menos de um maior conhecimento do cosmos e profundidade religiosa, é no entanto muito antiga. Além dos mistérios sobretudo cívicos de Elêusis, conhecidos desde tempos arcaicos, e centrados em Deméter, outras divindades gregas foram objecto de cultos que incluíam ritos secretos, entre os quais iniciações física e psicologicamente marcantes, que proporcionavam um contacto pessoal com a divindade. Este secretismo rodeou-os de lendas e suspeitas, e não deixou informações à posteridade, confusa pelas variantes e fusões sincréticas, características do paganismo.

A abertura típica do mundo helenístico possibilitou também que mistérios de origem completamente exterior, como os de *Mithra*, inspirados por um culto persa, fossem adaptados e integrados no mundo mediterrânico. No entanto, ao

contrário da implantação exclusivamente masculina e sobretudo castrense do mitraísmo, nenhum culto se compara em abrangência, popularidade e impacto ideológico com o dos deuses egípcios Ísis/Osíris. Enriquecidos através de uma interação dinâmica que levou até à introdução de Serapis – uma nova divindade sincrética, que acabou por ocupar o lugar de Osíris¹⁶ –, os seus mistérios captaram a atenção de Plutarco, filósofo e devotado sacerdote de Apolo. Na sua influente obra *De Iside et Osiride*, o escritor de Queroneia elogia as virtudes de Ísis, Osíris e do seu culto, conducente à melhoria pessoal e ao aprofundamento do conhecimento do universo (e.g. 1 e 27).

Seriam experiências religiosas como estas equivalentes às das grandes religiões monoteísticas, e seria a iniciação, que com frequência era implicada pela integração no culto, semelhante ao fenómeno da conversão?

Walter Burkert, na sua famosa obra *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, define cultos místéricos como “une forme de religion personnelle, qui dépend d'une décision individuelle et vise une certaine forme de salut par l'intimité avec le divin”.

Esta relação emotiva e catártica pode sugerir a existência nos mistérios de “une dimension spirituelle plus profonde, «veritablement religieuse», et on ne peut pas dire qu'ils se soient totalement trompés”. Contudo, Burkert alerta logo de seguida que o que ressalta com mais evidência é a semelhança desses cultos com a religiosidade pagã mais prosaica – a *superstitio*, essencialmente votiva:

Il y a une autre forme de religion personnelle – élémentaire, largement répandue et tout è fait terre à terre – qui peut constituer un arrière plan même de la pratique des mystères: c'est la pratique des vœux, d'une «religion votive». (Burkert, 1992, p. 23)

Desta forma, Burkert, mesmo valorizando o significado dos ritos pagãos, acaba por reproduzir de algum modo a tendência que dominou os estudos da Religião Greco-Romana até há cerca de três décadas. A generalidade dos autores – como Theodore Mommsen e Arthur Darby Nock –, marcados sobretudo pelo modelo Cristão, e em particular pela exigência “racionalizante” do Protestantismo, considerava que as formas de religiosidade antigas eram dominadas pelo ritual, desprovidas de teologia e voltadas para a satisfação de necessidades imediatas. Para Nock, a conversão era “the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right” (1933, p. 7). Este conceito, construído com base no exemplo superlativo de São Paulo, era incompatível com a aparente superficialidade pagã, tanto mais que o politeísmo, que está na essência do Paganismo, impedia um corte radical com o passado. Os cultos místéricos partilhavam dessas características sincréticas e integradoras, embora seja evidente que existiam preocupações espirituais, transformações morais e noções de verdade e falsidade – o que nem todos os académicos reconheciam (Bøgh, 2015, p. 264).

A negação da existência de uma profundidade equivalente à do Cristianismo, Judaísmo e certas escolas filosóficas teve por consequência a recusa de

¹⁶ A associação de Ísis a Io é uma constante, nomeadamente nos poetas romanos (vd. n. 22).

uma verdadeira conversão nas religiões místicas, mesmo na sequência de um “episódio excitante” como a iniciação. Por isso, Nock usou o termo “adesão” ao reportar-se à integração nos mistérios, pois considerava que estes novos cultos eram usados apenas “as useful supplements and not as substitutes, and they did not involve the taking of a new way of life instead of the old” (1933, p. 7). Assim, não reconhece que “dans la pratique, il y a toujours des fidèles peu éclairés qui remplacent l’espérance théologique par une certitude plus ou moins magique”¹⁷, mesmo no Cristianismo.

A linha de pensamento de Nock contribuiu para a desvalorização do paganismo e dos grandes cultos místicos que antecederam a implantação do Cristianismo, mas o pluralismo que caracteriza a cultura actual, ao possibilitar o contacto e estudo de outras formas religiosas, tornou mais patente a importância de características antes pouco atendidas. Como salienta Jaime Alvar Ezquerro (2008, pp. 4-5), os documentos demonstram que, por um lado, depois de objecto de uma *interpretatio*, esses cultos se integraram de forma inclusiva, aceitando “the very essence of traditional religion”; e, por outro, “developed their views of the cosmos in what we can only describe as an universalising direction, which clearly distinguishes them from the group-cults of traditional civic deities.” O culto místico, de tradição grega, era precisamente a “institution best suited to the formation of an inner-directed religiosity [...] and backed specific, and characteristic, demands upon the body and upon ethical character”. A relação dialéctica entre estes três aspectos proporcionou uma “altered perception of the divine”, interagindo com, e aprofundando, a ideia tradicional do medo dos deuses, de tradição cívica, no sentido da “formation of an «inner self» religioso. Para Ezquerro, tal fenómeno ocorre, em diferentes graus, nos cultos de Ísis, Mitra e até da *Magna Mater*. É neste contexto que melhor se enquadra a discussão sobre a “conversão” pagã.

No seu recente ensaio “Beyond Nock: From Adhesion to Conversion in the Mystery Cults” (2015), Brigitte Bøgh acompanha a confusão conceptual e terminológica que tem rodeado a “conversão” e dificultado o enquadramento dos poucos documentos existentes – também avaliados com parâmetros incompletos, inadequados e exclusivistas.

Partindo de uma definição preliminar de conversão como “change in *religious identity, community, behavior, and commitment*” (272) – o que, como sublinha, é suficientemente exigente para excluir a “initiation in the Eleusinian and other “civic” mysteries –, e de forma a ser suficientemente abrangente, Bøgh recorre em simultâneo a vários modelos classificatórios recentes de conversão, oriundos de diversos âmbitos do estudo das Religiões – nomeadamente os apresentados por Robert H. Thouless; Kieran Flanagan; Luigi Berzano e Eliana Martoglio; John Lofland e Norman Skonovd –, que depois aplica a título de exemplo a alguns cultos místicos.

¹⁷ G. Dumézil, *Les rites indo-européens à Rome*, citado por Scheid e Durand (1994, p. 36).

4. A caracterização do culto de Ísis em colacção com textos exemplares

É precisamente no âmbito do complexo culto misterioso da deusa egípcia Ísis que encontramos o único testemunho antigo do processo de conversão – as *Metamorphoses* de Apuleio, objecto aliás de enorme debate ao longo dos tempos. Deixando de lado as numerosas marcas epigráficas e iconográficas, as várias referências literárias dos finais da República e inícios do Império sugerem a força da implantação deste culto, apesar do esforço de Augusto no sentido da restauração dos deuses tradicionais¹⁸. Subjacente à *nimia pietas* e *castitas* dos iniciados, ou pelo menos fiéis, de algum modo elogiada até por cristãos nada simpáticos com a religião egípcia como Tertuliano – “Ceterum uiduas Africanæ Cereri adistere scimus, durissima quidem obliuione a matrimonio allectas” (*Ad Vxorem*, 1.6) –, parece estar o equivalente a uma conversão, motivada pela ânsia de salvação individual (Bøgh 2015: 287). Torna-se por isso interessante fazer uma relação, naturalmente nada exaustiva, entre os parâmetros de definição da conversão “isíaca” e os pormenores relatados, em formato mais ou menos poético, entre os finais do séc. I a. C e os inícios do II d. C.

Brigitte Bøgh sugere a caracterização da conversão típica dos mistérios de Ísis como dura, vertical, moral e mística – “hard, vertical, moral, and mystical” –, e que a iniciação – que pode nunca chegar a ser efectuada, visto ser cara, além de não ser um episódio único e irrepetível, como prova o exemplo de Lúcio – não é tão marcante ou até relevante como outros mistérios¹⁹ – tornando-a num dos cultos mais próximos das exigências tradicionalmente associadas ao Cristianismo: isto é, centrado na transformação moral do crente.

A análise da conversão do Lúcio de Apuleio expõe claramente as características referidas: num contexto fortemente emotivo de crise pessoal, Lúcio é “chamado” pela deusa – donde a conversão mística, pois era suposta a comunicação com o crente através de sonhos e outros presságios; e a passividade perante as ordens divinas, ao ponto do auto-apagamento, típica da conversão vertical; a este chamamento ele corresponde emotivamente e com uma profunda transformação pessoal, ou seja, moral. Se depois Lúcio se integra como um membro “normal” na sociedade romana, outros podiam tornar-se servidores do templo (como os *katochoi*) ou lá habitar temporariamente²⁰. A dedicação de Lúcio ao processo de amadurecimento pessoal exemplifica a dureza da conversão; a nova vida, mais esclarecida, de Lúcio, lembra o que Plutarco considera ser o propósito último

¹⁸ A alegada antipatia do *Princeps* em relação a Ísis é desmentida pelos factos (cfr. Eric Orlin (2008), “Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness”. *The American Journal of Philology*, 129, [2]).

¹⁹ “This general categorization has pointed to aspects of the Isiac cult that are easily overlooked by those who focus on “initiation” in the mystery cults (how widespread was it? what was the content of the secrets? was the salvation mundane or eschatological?), but it primarily gains value in the present context if we compare it to those found in other mystery cults” (Bøgh, 2015, p. 284).

²⁰ Por isso, adjectivos como *sedula* – aplicada, assídua – repetem-se em epítafios de devotas de Ísis (Bøgh, 2015, p. 281).

de qualquer culto: a aproximação ao verdadeiro conhecimento do universo (*De Iside et Osiride*, 1).

Os resultados da transformação moral experimentada pelos conversos de Ísis são mencionados criticamente por Juvenal, que acaba por fornecer detalhes consentâneos com o relato de Apuleio (*Sátiras*, 6, 522-541): a convicção do contacto vertical com a deusa – “credit enim ipsius dominae se uoce moneri” –; a dureza da prática de rituais fisicamente violentos e publicamente humilhantes, por vezes em pleno inverno, que podiam chegar a uma peregrinação ao Nilo para trazer água sagrada – “hibernum fracta glacie descendet in amnem,/ ter matutino Tiberi mergetur et ipsis/ uerticibus timidum caput abluet, inde superbi/ totum regis agrum nuda ac tremibunda cruentis/ erepet genibus” –; a castidade militante, resultado da transformação moral. Mas Juvenal destaca também a venalidade dos sacerdotes e, assim, dos deuses: o grande sacerdote egípcio dá indulgência à matrona que violou a castidade nos dias de abstinência – “ille petit ueniam, quotiens non abstinet uxor/ concubitu sacris obseruandisque diebus” –, com um custo aliás módico: “ansere magno/ scilicet et tenui popano corruptus Osiris”²¹.

A constância e castidade exemplares, proporcionadas pela transformação moral dos crentes, já enfureciam Propércio (*Elegias*, 2, 33), ao ponto de designar o fervor da sua Cíntia, que o deixa “viúvo” já há *decem noctes*, como *nimum*; a deusa, como *saeua*; e as festas, como *tristia sollemnia*; e de desejar que este culto estrangeiro fosse expulso de Roma...

Era também generalizada a convicção do poder protector e curativo da deusa, para o que deve ter contribuído a proclamação pública solene das graças concedidas, como a Délia de Tibulo exemplifica (*Elegias*, 1, 3). Com efeito, o poeta, aflito perante uma eventual morte no mar, recorre com alguma desfaçatez a Ísis – ao mesmo tempo que a quase todos os deuses que lhe vêm à cabeça²² –, sem ser devoto, evocando em seu favor o crédito dos gestos piedosos de Délia. Apesar da comicidade implícita, a sua questão “Quid tua nunc Isis mihi prodest” – a tal que a obrigara à pureza ritual: “Quidue, pie dum sacra colis, pureque lauari/ Tememini–et puro secubuisse toro?” – evoca a tradicional dimensão votiva. Se os seus desejos se realizassem, Délia cumpriria os votos com uma acção de graças pública bidiária, vestida de linho e com os cabelos soltos, no meio dos sacerdotes – o que mostra o nível de integração da jovem no culto, certamente “chamada” misticamente pela deusa: “Ante sacras lino tecta fores sedeat/ Bisque die resoluta comas tibi dicere laudes/ Insignis turba debeat in Pharia”.

²¹ Esta castidade indomável está subjacente ao crime de que foi vítima a aristocrata Paulina, e levou o imperador Tibério a castigar e expulsar o culto. O episódio, contado por Flávio Josefo (*Antiquitates Iudaeorum*, 18, 3, 4), expõe também a dimensão mística, vertical, e por isso passiva, da relação com as divindades, pois a castíssima matrona disponibilizou-se, sem pestanejar, a corresponder ao pedido alegadamente transmitido por Anúbis ao sacerdote egípcio, e assim passou a noite no templo com o que ela pensava ser o deus.

²² Num registo mais sarcástico, Marcial mostra o parasita Sélio a tentar a sua sorte, pois, em desespero de causa para encontrar quem lhe dê jantar, entra num templo de Ísis, também aqui ligada a Io (*Iuuenca*): “Memphitica templa frequentat,/ adsidet et cathedris, maesta iuuenca, tuis” (*Epigramas*, 2, 14).

Como sugerem os exemplos apresentados, eram variadas as opções religiosas na *Vrbs* dos inícios da era Cristã: sendo conspícua a *superstitio* votiva, e até a venalidade de alguns agentes religiosos, existiam também pessoas a quem o *do ut des* não bastava e se entregavam a cultos que implicavam uma experiência muito mais profunda e radical, de algum modo à semelhança do Cristianismo então nascente – o que ajuda desde logo a explicar o seu sucesso.

Referências bibliográficas

- Assman, J. (2009). *Moses the Egyptian*. Harvard University Press.
- Beard, M. (1996). The Roman and the foreign; the cult of the “Great Mother” in imperial Rome. In N. Thomas, C. Humphrey (Eds.), *Shamanism, History, and the State* (pp. 164-187). University of Michigan Press.
- Bøgh, B. (2015, February). Beyond Nock: From Adhesion to Conversion in the Mystery Cults. *History of Religions*, 54 (3), 260-287.
- Burkert, W. (1992). *Les cultes à mystères dans l'antiquité*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ezquerro, J. A. (2008). *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Translator and editor Richard Gordon. Leiden/Boston: Brill.
- Green, M. (2000). *The Meaning of Salvation*. Vancouver: Regent College Publishing.
- Le Glay, M. (1991). *La religion romaine, Textes choisis et présentés par Marcel le Glay*. Paris: Armand Colin.
- Nock, A. D. (1933). *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press.
- Orlin, E. (2010). *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*. Oxford University Press.
- Orlin, E. (2002). *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*. Leiden/Boston: Brill.
- Scheid, J. & Durand, J.-L. (1994). “Rites” et “Religion”: remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des grecs et des romains”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, A. 39 (85), 23-43.

Resumo

A antiga Roma acolheu com relativa tolerância a generalidade dos deuses dos seus súbditos derrotados (Orlin, 2010, p. 3). Havia, de facto, limites: formatados por uma religião de estado, com rituais tão vetustos quanto estranhos, os romanos mostraram sempre receio por cultos orgiásticos que, além do descontrolo individual, potenciavam um oportunismo criminoso de efeitos colectivos: “ad summam rem publicam spectat” (Lívio, 39.16, sobre o escândalo das Bacanais de 186 a.C.). No entanto, em momentos de extremo perigo para a sobrevivência da *Res Publica*, e perante a impotência do panteão tradicional, verificou-se a introdução de deuses exóticos: assim, na Segunda Guerra Púnica, acolhem a *Mater Idaea*, incorporada no mito fundacional da *Vrbs*, mas acompanhada de séquito e rituais causadores de perplexidade e desconforto (Beard, 1996, p. 164). A conquista do mundo helenístico propiciou o contacto com outros cultos místéricos, sobressaindo o que assenta no multifário mito egípcio de Ísis/Osiris, já adoptado e enriquecido pela cultura grega. Antes ainda das complexas reflexões de Plutarco (*De Iside et Osiride*) e da proclamação fervorosa de Apuleio (*Metamorphoses*), várias referências poéticas dos finais da República e inícios do Império sugerem a força da implantação deste culto, apesar do esforço de Augusto no sentido da restauração dos deuses tradicionais. Subjacente à *nimia pietas* dos iniciados, elogiada por Tertuliano (*Ad Vxorem*, 1.6), parece estar o equivalente a uma conversão, motivada pela ânsia de salvação individual (Bøgh, 2015).

Abstract

Ancient Rome welcomed with relative tolerance most of the gods of their defeated subjects (Orlin, 2010, p. 3). There were, in fact, limits: shaped by a state religion, with rituals as old as strange, the Romans were always afraid of orgiastic cults, which, in addition to the loss of self-control, fostered criminal opportunism of collective consequences: “ad summam rem publām spectat” (Livy, 39:16, on the scandal of the Bacchanals of 186 BC). However, in moments of extreme danger for the survival of the *Res Publica*, and faced with the impotence of the traditional pantheon, the introduction of exotic gods occurred: thus, in the Second Punic War, Rome welcomed *Mater Idaea*, incorporated in the founding myth of the *Vrbs*, but accompanied by her entourage and rituals that caused perplexity and discomfort (Beard, 1996, p. 164). The conquest of the Hellenistic world provided contact with other mystery cults, among which stands out the one based on the multifarious Egyptian myth of Isis / Osiris, already adopted and enriched by Greek culture. Even before the complex reflections of Plutarch (*De Iside et Osiride*) and the fervent proclamation of Apuleius (*Metamorphoses*), several poetic references from the late Republic and early Empire suggest the strength of the establishment of this cult, despite Augustus’ restoration of the traditional gods. Underlying the *nimia pietas* of the faithful, praised by Tertullian (*Ad Vxorem*, 1.6), there seems to be the equivalent of a conversion, motivated by the yearning for individual salvation (Bøgh, 2015).