



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE LITERATURA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**PAULIANE TARGINO DA SILVA BRUNO**

**A ADIVINHAÇÃO NA *PHARSALIA* DE LUCANO**

**FORTALEZA**

**2019**

PAULIANE TARGINO DA SILVA BRUNO

A ADIVINHAÇÃO NA *PHARSALIA* DE LUCANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará como parte do requisito para obtenção do título de Doutor em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada em Letras Clássicas.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Edi de Oliveira Sousa.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

B922a Bruno, Pauliane Targino da Silva.

A adivinhação na Phasalia de Lucano / Pauliane Targino da Silva Bruno. – 2019.  
161 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Francisco Edi de Oliveira Sousa.

1. Épica Romana. 2. Lucano. 3. Pharsalia. 4. Adivinhação. I. Título.

CDD 400

---

PAULIANE TARGINO DA SILVA BRUNO

A ADIVINHAÇÃO NA *PHARSALIA* DE LUCANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará como parte do requisito para obtenção do título de Doutor em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada em Letras Clássicas.

Aprovada em: 16 / 08 / 2019

BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Francisco Edi de Oliveira Sousa (orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Marcelo Vieira Fernandes  
Universidade de São Paulo (USP)

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Beatriz Cristina de Paoli Correia  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Liebert de Abreu Muniz  
Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA)

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Orlando Luiz de Araújo  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Aos meus pais.

Ao Núcleo de Cultura Clássica da UFC.

## AGRADECIMENTOS

A Deus pela sabedoria, pela força, pela determinação para conduzir essa pesquisa e pela minha saúde e paz nesses anos de doutorado.

Aos meus pais pelo amor, pela dedicação à minha educação e por sempre acreditarem nos meus esforços.

À minha irmã e aos meus sobrinhos por sempre serem família e estarem perto, ainda que distante fisicamente.

Aos meus tios, tias, primos e primas por acreditarem no meu sucesso.

Aos meus amigos e amigas pelo apoio, pelo companheirismo e pelas conversas confortantes.

Ao professor Francisco Edi de Oliveira Sousa pela orientação cuidadosa, pelas horas dedicadas a esta pesquisa e também pelas críticas e sugestões para o engrandecimento desta tese.

À professora Ana Maria César Pompeu pelo apoio, pelas contribuições e pela amizade.

Aos professores Marcelo Vieira Fernandes, Beatriz Cristina de Paoli Correia, Liebert de Abreu Muniz e Orlando Luiz de Araújo, membros da banca de defesa dessa tese, por aceitarem o convite e por contribuírem para o enriquecimento dessa pesquisa.

Aos servidores do Programa de Pós-Graduação em Letras, Diego e Victor, pela atenção e carinho no atendimento em todos esses anos.

À UECE, por consentir meu afastamento das atividades acadêmicas para cursar o doutorado e por financiar os meus estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras pela oportunidade de cursar o meu doutorado na área de Literatura Clássica.

“Non sunt ad caelum elevandae manus nec  
exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri,  
quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est  
a te deus, tecum est, intus est” (Sen., *Ep.* 41.1)

## RESUMO

O presente estudo investiga a adivinhação na *Pharsalia* de Lucano. A adivinhação é uma prática religiosa muito antiga, que consiste sobretudo na busca do conhecimento de fatos passados, presentes ou futuros e permeia contextos religiosos, políticos, literários e filosóficos de uma época, de um local. Assim, considerando esses contextos, pretende-se confirmar a hipótese de que a adivinhação na *Pharsalia* exerça principalmente duas funções: a narrativa, ao contar a morte de Pompeu e a de César, e a reflexiva, ao abordar a meta-adivinhação, a filosofia e a política. No desenvolvimento dessa hipótese, em princípio se mostra a adivinhação considerando os contextos nos quais está inserida; depois se analisam as manifestações divinatórias presentes na *Pharsalia*. O estudo da adivinhação nesse poema está dividido em três pontos: a “adivinhação no primeiro livro”, “a adivinhação e os sonhos” e “a adivinhação e os oráculos”. Cada um dos pontos é examinado quanto à natureza dos processos divinatórios (apresentação, execução do rito e profecia), quanto à ligação estabelecida entre eles e quanto à relação deles com o poema. Por fim são discutidas as funções exercidas pela adivinhação na *Pharsalia* (narrativa e reflexiva). Desse modo, revela-se que Lucano usa a adivinhação como recurso narrativo e reflexivo; neste segundo caso, para debater em especial sua fundamentação e seus papéis sociais.

**Palavras-chave:** Épica Romana. Lucano. *Pharsalia*. Adivinhação.

## ABSTRACT

The present study investigates the divination in Lucan's *Pharsalia*. Divination is a very old religious practice, which consists mainly in the search for knowledge of past, present or future events and permeates religious, political, literary and philosophical contexts of a time, a place. Thus, considering these contexts, we intend to confirm the hypothesis that divination in *Pharsalia* mainly performs two functions: the narrative, when counting the death of Pompey and that of Caesar, and the reflective, when approaching meta-divination, philosophy and politics. In the development of this hypothesis, divination is at first considered in the contexts in which it is inserted; then the divinatory manifestations present in *Pharsalia* are analyzed. The study of divination in this poem is divided into three parts: "divination in book 1", "divination and dreams" and "divination and oracles". Each of these parts is examined regarding the nature of the divinatory processes (presentation, execution of the rite and prophecy), the connection established between them and their relation to the poem. Finally, the functions performed by divination in the *Pharsalia* (narrative and reflexive) are discussed. In this way, it is revealed that Lucan uses divination as a narrative and a reflective resource; in this second case, to discuss in particular its validity and its social roles.

Keywords: Roman Epic. Lucan. *Pharsalia*. Divination.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 A ADIVINHAÇÃO NO MUNDO ROMANO.....</b>	<b>14</b>
<b>2.1 Adivinhação: considerações iniciais.....</b>	<b>14</b>
<b>2.2 Adivinhação e religião em Roma.....</b>	<b>16</b>
<b>2.3 Adivinhação e filosofia em Roma.....</b>	<b>26</b>
<b>2.3.1 Os estoicos.....</b>	<b>33</b>
<b>2.3.2 Cícero.....</b>	<b>38</b>
<b>2.3.3 Sêneca.....</b>	<b>55</b>
<b>2.4 Adivinhação e literatura em Roma.....</b>	<b>57</b>
<b>2.4.1 Poesia épica.....</b>	<b>58</b>
<b>2.4.2 Poesia elegíaca.....</b>	<b>64</b>
<b>2.4.3 Poesia trágica.....</b>	<b>65</b>
<b>2.5 Considerações finais.....</b>	<b>67</b>
<b>3 A ADIVINHAÇÃO NA PHARSALIA.....</b>	<b>69</b>
<b>3.1 Considerações iniciais.....</b>	<b>69</b>
<b>3.2 A adivinhação no primeiro livro.....</b>	<b>70</b>
<b>3.2.1 O exame das vísceras executado por Arrunte.....</b>	<b>72</b>
<b>3.2.2 A consulta aos astros feita por Fígulo.....</b>	<b>75</b>
<b>3.2.3 A possessão apolínea da matrona.....</b>	<b>78</b>
<b>3.2.4 Considerações sobre a adivinhação no primeiro livro.....</b>	<b>81</b>
<b>3.3 A adivinhação e os sonhos.....</b>	<b>83</b>
<b>3.3.1 O sonho de Pompeu com Júlia.....</b>	<b>83</b>
<b>3.3.2 O sonho de Pompeu com seus triunfos passados.....</b>	<b>89</b>
<b>3.3.3 O pesadelo dos soldados de César.....</b>	<b>93</b>
<b>3.3.4 Considerações sobre a adivinhação e os sonhos.....</b>	<b>95</b>
<b>3.4 A adivinhação e os oráculos.....</b>	<b>98</b>
<b>3.4.1 O oráculo de Delfos.....</b>	<b>98</b>
<b>3.4.2 O oráculo dos mortos de Ericto.....</b>	<b>102</b>
<b>3.4.3 O oráculo de Júpiter Amón.....</b>	<b>107</b>
<b>3.4.4 Considerações sobre a adivinhação e os oráculos.....</b>	<b>110</b>
<b>4 PAPÉIS DA ADIVINHAÇÃO NA PHARSALIA.....</b>	<b>114</b>
<b>4.1 Narrativo.....</b>	<b>116</b>

<b>4.1.1 A morte de Pompeu.....</b>	<b>116</b>
<b>4.1.2 A morte de César.....</b>	<b>128</b>
<b>4.1.3 Considerações sobre a função narrativa.....</b>	<b>131</b>
<b>4.2 Reflexivo.....</b>	<b>132</b>
<b>4.2.1 Meta-advinhação.....</b>	<b>132</b>
4.2.1.1 <i>Meta-advinhação tradicional.....</i>	133
4.2.1.2 <i>Meta-advinhação não tradicional.....</i>	140
<b>4.2.2 Reflexão filosófica.....</b>	<b>142</b>
<b>4.2.3 Reflexão Política.....</b>	<b>147</b>
<b>4.2.4 Considerações sobre a função reflexiva.....</b>	<b>152</b>
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>154</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>158</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Na epopeia *Pharsalia*, do poeta Lucano, a adivinhação recebe um tratamento diversificado e, em certa medida, peculiar. Ao longo dos cantos, o leitor depara-se com muitas e diferentes manifestações divinatórias: o exame das vísceras (*hieroscopia*) de um touro efetuado pelo etrusco Arrunte (1.585-638), a observação dos astros feita por Fígulo (*astrologia*) (1.639-673), a possessão de uma matrona, tomada por Apolo (1.674-695), sonhos (no primeiro Pompeu sonha com Júlia (*oniromancia*) (3.8-34), logo após sua saída de Roma, no segundo sonha com as glórias passadas, antes de sua morte (7.7-24), e os soldados de César têm um pesadelo (7.764-786)) e oráculos (a consulta de Ápio Cláudio, chefe romano na Grécia, ao oráculo de Delfos, sob a possessão divina da pítia Femónoe, acerca do destino dele (5.64-236), o ritual de invocação de um morto (*necromancia*), presidido pela feiticeira Ericto (6.413-830) para responder à consulta de Sexto Pompeu, filho de Pompeu, acerca do destino do pai, e a recusa a consultar o oráculo de Júpiter Amón por Catão, proferindo ele mesmo o futuro vindouro (9.511-586)). Além de ser diversificado, esse tratamento revela-se por vezes peculiar, como acontece no sonho de Pompeu com a imagem de Júlia. Nessa manifestação onírica, o poeta mostra que esse sonho difere da tradição épica greco-romana por não funcionar como agente da ação narrativa, pois Pompeu ignora as palavras “proféticas” de Júlia, contrariando os seus antecedentes<sup>1</sup>. Tal diversidade e tal singularidade de manifestações divinatórias desvelam o destaque que a adivinhação recebe na *Pharsalia* e despertaram o interesse desta pesquisa. Questões surgiram. Por que haveria tantas e tão diversas manifestações divinatórias na *Pharsalia*? Por que Pompeu desconsideraria o teor de um sonho? Por que algumas dessas manifestações divergem de uma tradição que usa a adivinhação sobretudo como motor da ação? Indagações como essas deram início a uma investigação da adivinhação e de suas possíveis funções nesse poema; e a hipótese inicial da pesquisa estimava que a adivinhação desempenhasse um papel especialmente vinculado à morte de Pompeu.

O autor, Marco Aneu Lucano, nasce em Córdoba, na atual Espanha, em 3 de novembro de 39 da era cristã e vai morar em Roma antes de completar um ano. É sobrinho do filósofo e tragediógrafo Sêneca, o Jovem, que ajuda na instrução do rapaz. O poeta, além de aprender filosofia (com Cornuto) e retórica, disciplinas que compõem a educação masculina

---

<sup>1</sup> A aparição de Júlia não influencia em nada sobre a ação, já que Pompeu decide ignorar e manter-se incrédulo (atitude que era impensável em uma epopeia mitológica) (BOUQUET, 2001, p. 86). (*L'apparition de Julie n'influence en rien sur l'action, puisque Pompée décide de n'en tenir aucun compte et de jouer l'esprit fort (attitude qui serait impensable dans une épopée mythologique)*).

romana, também exerce funções na corte imperial e participa do colégio sacerdotal dos áugures. Em 65, no entanto, é acusado de integrar a conspiração de Pisão e é condenado à morte pelo imperador, executada em 30 de abril. Escreve muitos textos, tanto em poesia como em prosa, dos quais sobrevivem apenas fragmentos, e o único que nos restou foi o poema épico *Bellum Civile* ou *Pharsalia* (neste estudo, escolhe-se usar o título *Pharsalia*).

E a *Pharsalia* constitui-se um poema épico dividido em dez livros, cujo assunto é a guerra civil travada entre César e Pompeu, desde o seu início em 49 a.C. até o combate ocorrido em Alexandria em 48 a.C., apresentando o clímax da batalha de Farsália e a morte de Pompeu. Os três primeiros livros são publicados entre os anos de 62 e 63, já os demais depois da morte do poeta. Essa obra é considerada por alguns estudiosos como inacabada, embora mantenha uma unidade temática.

Nesse poema a adivinhação ocupa um lugar relevante, assim como entre os romanos.

A adivinhação está presente na vida humana desde a Antiguidade. Os primeiros registros escritos de tal prática iniciam-se com a literatura por meio dos poemas homéricos<sup>2</sup>, mas sabe-se que a adivinhação data de bem antes dessas epopeias. É muito utilizada, normalmente vinculada à religião, por isso precisa de ritos e cultos para sua plena realização; e tem como objetivo principal fornecer o conhecimento de fatos passados, o conselho para o presente ou a previsão para o futuro. No mundo antigo romano, as práticas divinatórias são normalmente de origem estrangeira, e as mais praticadas e validadas pelo Estado seguem um padrão ritualístico para a sua execução. Além disso, há adivinhações praticadas pelo povo, das quais não existem informações precisas. Ademais, os processos divinatórios não se vinculam somente à religião, atravessam outros campos sociais; com efeito, sua abrangência é grande e envolve diversas áreas de conhecimentos inseridas na cultura romana.

Desse modo, ao julgar textos literários como ambiente profícuo e representativo da adivinhação, pois concentra todas essas questões mencionadas, o presente estudo discute os aspectos sociais, políticos, históricos, religiosos, filosóficos e literários do mundo romano a fim de investigar esses assuntos nas manifestações divinatórias presentes no poema.

Dessa abordagem mais abrangente, brotou uma nova hipótese norteadora da pesquisa: seria possível destacar duas funções mais significativas para a adivinhação na *Pharsalia*, uma narrativa, que atuaria especialmente no processo narrativo das mortes de

---

<sup>2</sup> Os poemas homéricos são os mais antigos registros literários gregos, embora se saiba que foram compostos e executados oralmente, conforme apresenta Thomas (2005, p. 41) ao tratar da teoria de Milman Parry: “os épicos homéricos eram poesia oral”.

Pompeu e de César, e uma que se pode denominar reflexiva, a qual possibilitaria diversas reflexões sobre Pompeu, César, a participação dos romanos na guerra civil... e sobre a própria adivinhação.

Como resultado desta investigação, tem-se esta tese composta por três capítulos: um primeiro que trata de questões gerais acerca da adivinhação; um segundo em que se faz a análise dos processos divinatórios na *Pharsalia*; e o último em que são discutidas funções da adivinhação no poema. Tal sequência oferece um desenvolvimento de pesquisa que parte dos aspectos mais gerais, esses desenvolvidos no primeiro capítulo, no qual se observa principalmente a visão romana acerca da adivinhação, considerando as áreas de conhecimento apresentadas; no capítulo seguinte, apresentam-se e analisam-se as manifestações divinatórias e seus respectivos prenúncios presentes no poema; e, por fim, a parte mais restrita, no último capítulo, discutem-se quais funções a adivinhação teria na *Pharsalia*.

Desse modo, o primeiro capítulo aborda as questões gerais acerca da adivinhação. Inicia-se com a definição de adivinhação proposta por Cícero no *De divinatione*, que recorre ao étimo para explicar com mais precisão o assunto. Além disso, considera a antiguidade da prática divinatória, cujos registros escritos sobreviveram principalmente através da literatura e da filosofia; e os variados tipos de adivinhação em Roma como prática religiosa, dos quais três são reconhecidos pelo Estado: a ciência aruspicial, a ciência augural e a consulta aos livros sibilinos. Assim se apresenta a visão religiosa acerca da adivinhação, os métodos públicos e os privados; a visão filosófica, focando nos filósofos mais significativos que discutem o assunto, principalmente, em Cícero; e a visão literária, mostrando a abordagem desse tema por alguns poetas romanos. Ao fim, verifica-se que a adivinhação permeia a vida cotidiana dos romanos, desde os grandes líderes, em suas vidas privadas e públicas, até o povo, em suas consultas particulares.

O capítulo seguinte analisa a adivinhação na *Pharsalia*. Inicia-se com breves informações acerca da adivinhação no poema. A análise propriamente dita ocorre em três subdivisões, de acordo com os métodos divinatórios. As primeiras manifestações divinatórias analisadas são as presentes no livro 1 (o exame de vísceras por Arrunte, a análise dos astros por Fígulo e a possessão apolínea da matrona), previsões feitas antes da guerra; cada uma dessas manifestações é apresentada e examinada conforme suas respectivas especificidades, verificam-se as ligações estabelecidas entre elas e com o texto. Depois, aborda-se a presença dos sonhos no poema (o sonho de Pompeu com Júlia, o sonho de Pompeu com seus triunfos do passado e o pesadelo dos soldados de César); cada sonho é mostrado e analisado de acordo com a sua natureza onírica, a mensagem pressagiada e o elo entre eles e o poema. Por último, expõe-

se a adivinhação oracular (o oráculo de Delfos consultado por Ápio Cláudio, a consulta à bruxa Ericto por Sexto Pompeu e o oráculo de Amón ignorado por Catão); verificam-se as particularidades de tais oráculos, suas características, e as relações estabelecidas entre eles e com o texto.

O último capítulo discute papéis da adivinhação na *Pharsalia*. Nesse poema, é possível salientar dois tipos de funções para as manifestações divinatórias: a narrativa, ao contar a morte de Pompeu e a morte de César, os líderes da guerra; e a reflexiva, ao tratar da meta-advinhação, da filosofia e da política. Cada um desses tópicos mostra como o processo divinatório contribui para a discussão de tais temas e como o papel narrativo ao apresentar, por exemplo, as mortes dos líderes estabelece ligações entre esses fatos com outras partes do texto, considerando a particularidade de cada reflexão proposta e sua contribuição para o estudo acerca da adivinhação. Nesse capítulo, verifica-se como os processos divinatórios são relevantes e como Lucano pode abordar diversos temas através dessas manifestações.

Na Conclusão desta investigação, propõe-se realçar a peculiaridade da adivinhação na *Pharsalia*, que não segue o padrão dos poemas épicos anteriores – que usam as manifestações divinatórias em especial para dar movimento e sequência à narração –; através das funções anunciadas, comentam-se objetivos principais do texto com a inclusão de tais adivinhações, considerando os critérios de escolhas das manifestações e os momentos em que aparecem no poema. Assim se pretende demonstrar a importância da adivinhação na *Pharsalia*.

## 2 A ADIVINHAÇÃO NO MUNDO ROMANO

O presente capítulo tem como objetivo discutir conceito e usos da adivinhação no mundo antigo greco-romano e assim construir uma fundamentação para o estudo desse tema na *Pharsalia*, de Lucano. Para atingir tal objetivo, aborda-se a adivinhação sob a visão da religião, da filosofia e da literatura. Nesses contextos, mostram-se as principais formas de apresentação da adivinhação presentes em Roma; os filósofos, que discutem essas formas de manifestação; e a expressão literária dos poetas, que abordam tal tema em suas poesias.

### 2.1 Adivinhação: considerações iniciais

Desde o início dos registros literários na Antiguidade greco-romana, já se encontram relatos de manifestações divinatórias. Em Homero, a adivinhação apresenta-se em diversos aspectos, como sonho, necromancia e voo de pássaros. Esses registros nesses textos literários (de natureza oral) indicam o quanto antiga é essa prática, a qual, com o passar do tempo, envolve questões sociais, históricas, religiosas e filosóficas.

O termo *adivinhação* remonta ao étimo latino *divinatio*<sup>3</sup> (que quer dizer ‘o ato ou a capacidade de prever o futuro, profecia, predição’<sup>4</sup>). Segundo Cícero, em seu tratado *De divinatione* (44 a.C.)<sup>5</sup>, o próprio termo evoca a ligação entre os homens e os deuses durante as práticas divinatórias:

Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum. Magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere. Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.<sup>6</sup> (*Div.* 1.1)

Há uma antiga crença, originada já nos tempos heróicos e confirmada por consenso não só do povo romano como também de todos os povos, que algum tipo de adivinhação existe entre os homens, a qual os gregos chamam *mantiké*, isto é, o pressentimento e conhecimento das coisas futuras. Uma coisa magnífica e salutar, se de fato existe, pela qual a natureza mortal poderia se aproximar do poder dos deuses. Assim como formamos muitos outros nomes melhor do que os gregos, formamos o nome desta coisa excelente a partir de “deuses”; os gregos, conforme a interpretação de Platão, formaram-no a partir de “furor”.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Neste texto, salvo em citações, o “u” consonantal grafa-se com a letra “v”.

<sup>4</sup> *The act or faculty of foreseeing the future, prophecy, prognostication* (GLARE, 1968, p. 564).

<sup>5</sup> As datações dos textos de Cícero foram indicadas por J. G. F. Powell (2002, p. xiii-xvii).

<sup>6</sup> Todas as citações em latim do *De divinatione* presentes nesse texto são da edição de Arthur Stanley Pease (CICERO, 1963).

<sup>7</sup> As traduções do *De divinatione* presentes nesse texto são de Gratti (2009).

Assim, Cícero analisa a origem da palavra em grego e em latim, ressaltando a superioridade dos romanos ao considerar o termo *divinatio* oriundo de *divus* (“divino”), em relação aos gregos, que associam a mesma prática ao que equivale em latim a *furor* (“loucura”, “delírio”). Além disso, a adivinhação é identificada como *praesensio*<sup>8</sup>, algo que antecipa os fatos futuros, e, também, como *scientia*<sup>9</sup>, uma ciência (conhecimento). Tal definição apresentada por Cícero desfaz ambiguidades anteriormente atribuídas ao termo:

Em grande medida, o que entendemos por adivinhação romana ainda se encontra nesta definição, e é um resultado da construção da *divinatio* de Cícero. Grande parte da ambiguidade que encontramos em ocorrências anteriores da palavra *divinatio* é reduzida no trabalho de Cícero, até mesmo neutralizada por esta definição.<sup>10</sup> (SANTANGELO, 2012, p. 41)

A adivinhação como prática religiosa é muito antiga e não se sabe precisar o momento de seu início. Como já foi mencionado, os primeiros registros das manifestações encontram-se principalmente nos textos literários (chegaram até os dias de hoje como literatura, embora os mais antigos sejam de natureza oral), que, além disso, apresentam o contexto social de uso da adivinhação; e, durante os séculos VIII-IV a.C., incluem cada vez mais essa forma de representação dos processos divinatórios.

Somente com a filosofia grega, a manifestação divinatória no mundo greco-romano começa a ser discutida e questionada, proporcionando outra visão dessa prática tão comum, como afirma Bouché-Leclercq (2003, p. 30-31):

Depois de ter inspirado os poetas, ela [adivinhação] resistia, nas escolas filosóficas, à audácia de uma livre investigação, e a realidade da revelação, de que poucos ousavam duvidar, demonstrava a existência dos deuses, crença sem a qual mais de um sistema viveria facilmente.<sup>11</sup>

Então, a partir dos questionamentos filosóficos, a adivinhação começa a ser analisada sob uma nova perspectiva. Ademais, não se pode deixar de mencionar o caráter

---

<sup>8</sup> Uma consciência antecipada, presciência, pressentimento (*an awareness beforehand, foreknowledge, presentiment*) (GLARE, 1968, p. 1440).

<sup>9</sup> “Conhecimento (de um fato ou situação), consciência, etc; (como implicação de certeza, oposição à mera crença)” (*knowledge (of a fact or situation), awareness, etc; (as implying certainte, opp. mere belief)*) (GLARE, 1968, p. 1703).

<sup>10</sup> *To a large extent, what we mean by Roman divination still falls within this definition, and is an outcome of Cicero's construction of divinatio. Much of the ambiguity that we find in the earlier occurrences of the word divinatio in Cicero's work is reduced, even neutralised by this definition.*

<sup>11</sup> *Après avoir inspiré les poètes, elle tenait tête, dans les écoles philosophiques, à l'audace du libre examen, et la réalité de la révélation, dont bien peu osaient douter, démontrait l'existence des dieux, croyance dont plus d'un système se serait aisément passé.*

religioso presente numa manifestação divinatória, pois envolve o divino e o contato deste com o humano, conforme explica Bouché-Leclercq (2003, p. 32):

A adivinhação é o produto de uma ideia religiosa que, em todos os tempos, ocupou a consciência humana, a fé na Providência. Ela pressupõe apenas duas condições ou pressupostos cuja reunião compõe o fundo de qualquer doutrina religiosa, a saber, a existência de uma divindade inteligente e a possibilidade de relações mútuas entre o homem e a divindade; e é uma consequência natural desse fato, senão necessária, desde que consideremos essa ciência como algo capaz de contribuir para a felicidade do homem ou para seu aperfeiçoamento moral.<sup>12</sup>

Presente na vida dos povos antigos, a adivinhação experimenta, principalmente, dois momentos: o primeiro, em que tem predominantemente um aspecto teológico, registrado por meio de práticas presentes em textos literários; e o segundo, em que apresenta um caráter mais científico, com o início das discussões filosóficas sobre o assunto (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 45-46). Os dois momentos são mais evidentes na adivinhação grega; já os romanos vivenciam as práticas divinatórias de um modo diferente:

Os romanos usufruíram, em relação à adivinhação, de uma grande liberdade de espírito. Eles não tinham vivido, como os gregos, entre oráculos; sua mitologia pobre não invocava nem profecia, nem decretos do destino, e sua adivinhação oficial não tinha o objetivo de penetrar nos segredos do futuro ou do passado, mas simplesmente de reconhecer em certos indícios a vontade presente dos deuses.<sup>13</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 70)

Com efeito, os romanos preocupam-se mais com os resultados dos prenúncios e consultam a adivinhação para ter conhecimento da vontade divina, distando da visão grega acerca desse assunto.

Características mais significativas da prática romana da adivinhação serão apresentadas adiante, considerando-se, principalmente, os aspectos religiosos, filosóficos e literários.

## 2.2 Adivinhação e religião em Roma

---

<sup>12</sup> *La divination est le produit d'une idée religieuse qui a, de tout temps, possédé la conscience humaine, la foi en la Providence. Elle ne présuppose que les deux conditions ou postulats dont la réunion constitue le fond de toute doctrine religieuse, à savoir, l'existence d'une divinité intelligente et la possibilité de rapports réciproques entre l'homme et la divinité; et elle en est une conséquence naturelle, sinon nécessaire, dès que l'on considère cette science comme pouvant contribuer au bonheur de l'homme ou à son perfectionnement moral.*

<sup>13</sup> *Les Romains jouissaient, à l'égard de la divination, d'une grande liberté d'esprit. Ils n'avaient pas vécu, comme les Grecs, au milieu des oracles; leur mythologie indigente n'invoquait ni prophéties ni décrets de la fatalité, et leur divination officielle n'avait pas pour but de pénétrer les secrets de l'avenir ou du passé, mais simplement de reconnaître à certains indices la volonté présent des dieux.*

A história da adivinhação em Roma tem início com o registro da fundação de Roma, em que, após uma consulta augural feita por Rômulo e Remo, é definido o fundador da nova cidade; ambos consultam o voo dos pássaros para determinar quem seria o escolhido, como resume Cícero:

Principio huius urbis parens Romulus non solum auspiciato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur. Deinde auguribus et reliqui reges usi, et exactis regibus nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur. (*Div.* 1.3)

Conta-se que Rômulo, pai desta cidade, não somente fundou a Cidade depois de tomados os auspícios, mas também ele próprio fora um ótimo áugure. Depois, também os demais reis se serviram de áugures e, depois da expulsão dos reis, nada se fazia publicamente sem os auspícios, nem na paz nem na guerra.

Encontra-se a respeito dessa consulta uma versão de Ênio nos *Annales* (citada por Cícero em *De Divinatione* 1.107-108) e descrita no fragmento 43 do poeta, no qual ele apresenta o ritual de consulta ao voo dos pássaros executado pelos irmãos:

curantes magna cum cura tum cupientes  
regni dant operam simul auspicio augurioque.  
Interea sol albus recessit in infera noctis.  
In monte  
Remus auspicio se deuouet atque secundam  
solus auem seruat; at Romulus pulcher in alto  
quaerit Auentino, seruat genus altiuolantum.  
Certabant, urbem Romam Remoramne uocarent:  
omnibus cura uiris, uter esset induperator.  
Expectant ueluti, consul cum mittere signum  
uolt, omnes auidi spectant ad carceris oras,  
quam mox emittat pictis e faucibus currus:  
sic expectabat populus atque ora tenebat  
rebus, utri magni uictoria sit data regni.  
Exin candida se radiis dedit icta foras lux:  
et simul ex alto longe pulcherruma praepes  
laeua uolauit auis, simul aureus exoritur sol.  
Cedunt de caelo ter quattor corpora sancta  
aium, praepetibus sese pulchrisque locis dant.  
Conspicit inde sibi data Romulus esse propritim,  
auspicio regni stabilita scamna solumque.<sup>14</sup> (*Ann.*, frag. 43)

cuidando então com grande cuidado, desejosos  
do reino, dedicam-se simultaneamente ao auspício e ao augúrio.  
Enquanto isso, o sol brilhante se retirou nas profundezas da noite.  
No monte, [...]  
Remo se devolta ao auspício e a favorável  
ave sozinha observa; e o belo Rômulo no alto  
Auentino faz exame, observa a espécie das que voam alto.  
Disputavam por saber se chamariam a cidade de Roma ou Rêmora:  
a preocupação de todos os homens era qual dos dois seria o governador.  
Esperam, assim como quando o cônsul quer liberar o sinal,  
todos ávidos contemplam as portinholas da raia,

<sup>14</sup> Todas as citações em latim do *Annales* presentes nesse texto são da edição de Luigi Valmaggi (1945).

que o mais rápido possível se libere o carro do cubículo colorido,  
 assim o povo esperava e guardava silêncio  
 para os acontecimentos, a qual dos dois seria dada a vitória do grande reinado.  
 Então, expulsa pelos raios, lançou-se a resplandesciente luz;  
 ao mesmo tempo, do alto, favorável, de longe a mais bela  
 ave voou à esquerda, logo que nasce o áureo sol.  
 Saem do céu três vezes quatro corpos santos  
 de aves e se fazem ver em bela e favorável posição.  
 Rômulo vê, daí, terem sido dados a ele exclusivamente  
 e pelo auspício estabelecidos o trono e os solos do reino.<sup>15</sup>

E, também, uma versão dessa e das demais consultas feitas pelos reis romanos encontra-se no primeiro livro (1-60) do *Ab urbe condita* de Tito Lívio. Desse modo, conta-se como se inicia a história de Roma; e, a partir desse momento, essa prática divinatória vai crescendo e se expandindo entre os romanos.

No final da República, Cícero, como afirma Santangelo (2013, p. 70), considera como especialistas mais influentes em adivinhação e a serviço do Estado apenas três tipos de artífices:

Sem surpresa, os centros de especialistas em conhecimento divinatório mais proeminentes e influentes no mundo dos quais nos fala o *De diuinatione* são os colégios organizados de especialistas a serviço do Estado romano: os arúspices, os *decemuiiri* (mais tarde *quindecemuiiri*, provavelmente depois de Sila), que eram encarregados dos Livros Sibílicos, e os áugures.<sup>16</sup>

Muitos dos arúspices são de origem etrusca e começam a atuar na religião pública romana por volta do séc. II a.C., focando na previsão do futuro. A arte aruspicial é concebida pelos sacerdotes como uma ciência divinatória muito bem praticada pelos etruscos. Os romanos consideram os arúspices principalmente como aqueles que consultam as entranhas das vítimas. Há dois tipos de vítimas a serem sacrificadas: *hostiae animales*, vítimas oferecidas aos deuses, e *hostiae consultatoriae*, vítimas para a consulta (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 863). Antes de consultar as entranhas das vítimas, os arúspices invocam as divindades; depois analisam as vísceras, a sua localização e o seu aspecto; esses elementos orientam o prenúncio.

Em Roma, no princípio, o domínio da ciência aruspicial pertence ao controle familiar, pois é transmitido de pai para filho; depois começa a ser ensinada em escolas especializadas. Desde o início, os romanos são afeitos a práticas religiosas etruscas:

Podemos dizer que Roma nasceu sob os olhos dos arúspices; foram eles que ensinaram

<sup>15</sup> Todas as traduções do *Annales* presentes nesse texto são de Natividade (2009).

<sup>16</sup> *Unsurprisingly, the most prominent and influential centres of divinatory expertise in the world that the De diuinatione tells us about are the organised bodies of experts at the service of the Roman State: the haruspices, the decemuiiri (later quindecemuiiri, probably after Sulla) who were in charge of the Sibylline Books, and the augurs.*

ao seu fundador a geometria simbólica indispensável para o traçado da muralha e para a tomada dos auspícios; foram eles que colocaram na mão dele o *lituus* augural e atrelaram ao nascimento da cidade o presságio dos doze abutres.<sup>17</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 889)

Apesar de sua importância para os romanos, os arúspices por muito tempo não constituem um colégio sacerdotal reconhecido em Roma. Há também períodos de resistências a essa prática divinatória, como quando Tibério a consulta às escondidas (Suet. *Tib.* 63) e como quando é prevista a morte de Augusto cem dias antes (Suet. *Aug.* 97). Mas, em seu principado, com o intuito de resgatar a tradição, Cláudio transforma a corporação de arúspices em colégio sacerdotal. Não se sabe exatamente como é elaborado o regulamento, nem como são escolhidos e formados os seus representantes (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 895); tem-se o conhecimento, todavia, de que o colégio caracteriza-se de modo diferente das outras ordens públicas romanas (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 896): “O colégio conservou assim seu caráter exótico e ficou bem distinto das corporações sacerdotais de Roma, das quais a razão do Estado tinha banido o princípio da hereditariedade”<sup>18</sup>.

Vinculada à prática aruspicial encontra-se a prática fulgural, caracterizada pelo exame da chama de um fogo, que comporta três processos: observar as chamas, interpretá-las e as expiar. E ainda é possível usar a chama para duas possibilidades: a adivinhação e a magia (SANTANGELO, 2013, p. 100).

A respeito da previsão dos arúspices, Cícero escreve um tratado, *De haruspicum responsis*, que será comentado mais adiante. E Nigídio Fígulo é considerado uma autoridade no assunto por seus posteriores, pois escreve textos sobre isso e ainda parece ser de origem etrusca (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 843).

Outra prática influente em Roma é a consulta aos livros sibilinos. Eles são uma coletânea de textos proféticos, escritos em grego, consultados essencialmente para decifrar prodígios. Tais livros chegam a Roma na época da monarquia, quando uma senhora oferece ao rei, Tarquínio, o Soberbo, nove rolos das profecias; mas o rei não os quis comprar. Então ela põe fogo em três dos nove rolos e o rei renega os outros seis; não satisfeita, queima mais três, restando apenas três rolos; assim Tarquínio se convence da relevância dos livros e compra os que sobrevivem. Esses livros contêm basicamente indicações de rituais para manter uma boa relação com os deuses (ORLIN, 2001, p. 92): “A principal função dos livros sibilinos, como

<sup>17</sup>*On peut dire que Rome est née sous l'oeil des haruspices; ce sont eux qui ont enseigné à son fondateur la géométrie symbolique indispensable au tracé de l'enceinte et à la prise des auspices, eux qui lui ont mis en main le lituus augural et ont attaché au berceau de la cité le présage des douze vautours.*

<sup>18</sup>*Le collège garda ainsi son caractère exotique et resta bien distinct des corporations sacerdotales de Rome, d'où la raison d'État avait banni le principe d'hérédité.*

vimos, foi restaurar a *pax deum*, e a maioria esmagadora das respostas sibilinas consistiu na prescrição de rituais para esse propósito”<sup>19</sup>. Esses livros ficam cativos, sob a custódia do Senado, e são usados pelos *decemviri* (ou *quindecemviri*). Em princípio, ficam guardados no templo de *Iupiter Optimus Maximus*, no Capitólio, até Augusto os transferir para o templo de Apolo. E, em 6 de julho de 83 a.C., há um incêndio que destrói os livros; em 76 a.C. é reconstituído o *corpus* perdido, que ainda tem grande prestígio entre os romanos da época (SANTANGELO, 2013, p. 136-137). Essa forma de adivinhação, além de representar um dos modelos de adivinhação pública em Roma, também se revela como uma ligação entre aspectos religiosos gregos e romanos ao agregar textos proféticos em grego à utilização dos *decemviri* (ou *quindecemviri*) romanos dessas profecias (SANTANGELO, 2013, p. 128).

Os prodígios são condições prévias e necessárias para consultar os livros; entretanto, antes da consulta, o Senado tem que determinar se o ocorrido fora um prodígio ou não. Além disso, não se sabe exatamente como são feitas essas consultas. Depois da consulta, antes do anúncio do oráculo, o Senado confere qual é a resposta extraída dos livros pelos *decemviri* (ou *quindecemviri*) para determinar se tal prenúncio pode ser do conhecimento público ou não.

Nos momentos de guerra, como na contra Aníbal, as consultas aos livros sibilinos aumentam, servindo como um consolo para a população, como afirma Orlin (2002, p. 90-91): “Os livros sibilinos forneceram uma saída controlada para o pânico que poderia ocorrer e restaurou pelo menos um senso temporário de equilíbrio para todos os membros da sociedade romana”<sup>20</sup>.

Além de funcionar como equilíbrio para os momentos de dificuldade, os livros também motivam a construção de oito templos em Roma (ORLIN, 2002, p. 97). Junto com os templos, vêm os cultos aos deuses, que por vezes são gregos.

Quanto à arte augural, um processo divinatório tipicamente itálico, o rito compunha-se basicamente da observação e interpretação dos sinais considerados como auspícios: o áugure pronuncia uma espécie de fórmula (um preceito religioso) e aguarda os sinais. No final da República, ficam conhecidas cinco espécies de sinais:

Em resumo, no final da República, ou seja, na época da qual data a maior parte das informações, o rito augural conhecia cinco espécies de sinais, incluídos os sinais oblativos, os auspícios pedestres e as *dirae* – que não eram objeto de uma observação desejada. Se subtrairmos essas duas espécies secundárias e de valor negativo,

<sup>19</sup>*The primary function of the Sibylline Books, as we have seen, was to restore the pax deum, and the overwhelming majority of Sibylline responses consisted of the prescription of rituals for that purpose.*

<sup>20</sup>*The Sibylline Books provided a controlled outlet for such panic as might occur and restored at least a temporary sense of equilibrium to all members of Roman society.*

restavam, como fonte de auspícios regulares, emanados apenas de Júpiter, três métodos praticados em concorrência: um completo e podendo bastar em toda ocorrência, os outros aplicáveis a casos especiais. O primeiro é a observação do voo e do canto dos pássaros, que é o fundamento mesmo da arte augural; o segundo, mais recente e geralmente preferido como sendo o mais cômodo, é a apreciação do apetite de aves sagradas; o terceiro, tomado de empréstimo à arte fulgural dos toscanos, é a observação do céu, ou seja, dos relâmpagos e dos raios.<sup>21</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 947)

Dentre esses sinais, os retirados a partir dos voos dos pássaros são os mais completos e complicados. Ao longo do tempo, devido à concorrência dos outros ritos, os áugures tentam simplificar a prática e reduzir o número de aves para facilitar o acesso a tal método divinatório. Assim, as aves augurais são divididas em duas classes: as *alites* (águias, abutres e urubus) e as *oscines* (corvos, gralhas e corujas):

As aves consagradas às mais antigas divindades latinas, o pica-pau de Marte e o quebrantoso (*parra*) de Vesta, tinham o privilégio de pertencer ao mesmo tempo às duas classes. A águia, o abutre e o urubu pertencem aos *alites*; o corvo, a gralha e a coruja, aos *oscines*.<sup>22</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 956-957)

Os áugures, ao observar os *alites*, primeiramente devem verificar a direção do seu voo, depois a altura e o modo como as aves batem as asas; e, ao observar os *oscines*, devem apreciar a frequência, a força e a entonação do canto. E não é somente o comportamento das aves que é observado, também a qualidade do animal, considerando a existência de uma hierarquia entre as aves analisadas.

Sobre a questão da qualidade, os homens da arte não tinham um acordo. Reconheciam bem entre as aves uma espécie de hierarquia que dava a um auspício fornecido pela águia mais valor do que a aparição de um corvo, mas também se devia levar em conta o momento onde os sinais tinham aparecido.<sup>23</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 958)

Assim, pode-se dizer que a prática augural também está vinculada ao tipo de ave, considerando o comportamento de cada uma e suas características como o voo e o canto; e,

---

<sup>21</sup>*En somme, à la fin de la République, c'est-à-dire à l'époque d'où datent la plupart de nos renseignements, le rituel augural connaissait cinq espèces de signes, y compris les signes oblatifs, auspices pedestres et dirae, qui n'étaient point l'objet d'une observation voulue. En défalquant ces deux espèces secondaires et de valeur négative, il restait, comme source d'auspices réguliers, émanés de Jupiter seul, trois méthodes pratiquées concurremment: l'une complète et pouvant suffire en toute occurrence, les autres applicables à des cas spéciaux. La première est l'observation du vol e du cri des oiseaux, qui est le fond même de l'art augural; la seconde, plus récente et souvent préférée comme plus commode, est l'appréciation de l'appétit des poulets sacrés; la troisième, empruntée à l'art fulgural des Toscans, est l'observation du ciel, autrement dit, dès éclairs et foudres.*

<sup>22</sup>*Les oiseaux consacrés aux plus anciennes divinités latines, le pivert de Mars et l'orfraie (*parra*) de Vesta, avaient le privilège d'appartenir à la fois aux deux classes. L'aigle, le vautour, la buse, appartenaient aux *alites*; le corbeau, la corneille et la chouette, aux *oscines*.*

<sup>23</sup>*Sur la question de qualité, les hommes de l'art n'étaient pas d'accord. On reconnaissait bien entre les oiseaux une sorte de hiérarchie qui donnait à un auspice fourni par l'aigle plus de valeur qu'à l'apparition du corbeau, mais il fallait aussi tenir compte du moment où les signes avaient apparus.*

também, há um valor distintivo entre os tipos de aves e os momentos da aparição dos sinais.<sup>24</sup>

O voo das aves acompanha a vida dos romanos desde o início de Roma, no caso de Rômulo, como já foi mencionado. Durante a monarquia, a prática augural era passada de homem a homem (entre patrícios); com o advento da República, essa prática fica mais complicada, pois passa a haver várias comissões e divisões dentro da ordem augural; nesse momento histórico, começa a existir o grande pontífice<sup>25</sup>, responsável por convocar e ministrar os ritos públicos; e, durante o Império, os imperadores acumulam facilmente a função de *pontifex maximus*.

Após a apresentação dos processos divinatórios validados pelo Estado romano, considera-se a existência de outros tipos de adivinhação como a consulta aos sonhos; contudo, esse tipo de manifestação não é muito usado pelos romanos, como afirma Kragelund (2001, p. 54):

Afinal, os sonhos tinham apenas um lugar marginal na religião do estado de Roma. A tomada de auspícios, a adivinhação a partir das entranhas, a interpretação dos prodígios eram procedimentos padrão, santificados pela lei ou pela tradição. Mas em questões concernentes à *res publica*, os sonhos raramente eram consultados. Antes do século I a.C., gerais e cônsules invocando um sonho não são apenas incomuns, mas excepcionais.<sup>26</sup>

Embora houvesse alguns relatos que provassem o seu caráter premonitório, os sonhos nem sempre são considerados relevantes pelos romanos; porém, alguns promoveram alterações em projetos já pensados, como cita Cícero através do exemplo de Lúcio Júlio:

Nec vero somnia graviora, si quae ad rem publicam pertinere visa sunt, a summo consilio neglecta sunt. Quin etiam memoria nostra templum Iunonis Sospitae L. Iulius, qui cum P. Rutilio consul fuit, de senatus sententia refecit ex Caeciliae, Baliarici filiae, somnio. (*Div.* 1.5)

Nem mesmo os sonhos mais graves, se pareciam dizer respeito à república, foram negligenciados pelo supremo conselho. Além disso, em nossa época, Lúcio Júlio, que foi cônsul com Públio Rútílio, refez, conforme um decreto do senado, o templo de Juno Sóspera por causa de um sonho de Cecília, filha de Baliárico.

<sup>24</sup> Para mais informações acerca da ciência augural em Roma, consultar Bouché-Leclercq (2003, p. 943-1012).

<sup>25</sup> “A posição dos *pontifices* evoluiu gradualmente durante a república: a *lex Ogulnia* de 300 a.C. aboliu o monopólio dos patrícios e acrescentou lugares extras aos plebeus. Desde então, até o final da república, o colégio, juntamente com os áugures, teve como membros figuras dominantes na elite poderosa, incluindo C. Júlio César, M. Emílio Lépido, o triúviro, e o próprio Augusto” (*The pontifices’ position evolved gradually during the republic: the lex Ogulnia of 300 BC abolished the monopoly of the patricians and added extra places for the plebeians. From then till the end of the republic the college, together with the augurs, had as its members the dominant figures in the ruling elite, including C. Iulius Caesar, M. Aemilius Lepidus the triumvir, and Augustus himself*) (HORNBLOWER, SPAWFORTH e EIDINOW, 2012, p. 1183).

<sup>26</sup> *After all, dreams had but a marginal place in the religion of Rome state. The taking of auspices, the divination from entrails, the interpretation of prodigia, were standard procedures, sanctified by law or tradition. But on matters concerning the res publica dreams were rarely consulted. Prior to the first century BC generals and consuls invoking a dream are not only unusual, but exceptional.*

As previsões de manifestações oníricas como essas importam pelo seu valor político. Além disso, a esse respeito, quando tais manifestações envolviam questões políticas, havia determinadas condições para que fossem aceitas, como assinala Macróbio (*In Somn.* 1.3.14):

Aiunt enim non habenda pro ueris de statu ciuitatis somnia nisi quae rector eius magistratusue uidisset, aut quae de plebe non unus sed multi similia somniassent.<sup>27</sup>

Pois dizem que não devem ser considerados verídicos os sonhos sobre a situação da cidade a não ser que um chefe ou um magistrado dela os tenha tido, ou, no tocante à plebe, que não um só, mas muitos tenham sonhado fatos similares.<sup>28</sup>

Ademais, na vida dos grandes líderes romanos, encontram-se muitas referências a manifestações divinatórias, não somente as vivenciadas na condição de áugures. Suetônio relata vários prodígios que, antes dos famosos idos de março de 44 a.C., anunciam a morte de Júlio César, como voos de pássaros de diferentes espécies e o sonho tido por sua mulher, Calpúrnia:

Porém, é preciso enfatizar que, em um contexto romano, tais narrativas contrastam fortemente com o que havia acontecido antes. Calpúrnia não era, de modo algum, a primeira mulher romana cujos sonhos interessaram os historiadores. Mas, significativamente, as visões anteriores registradas não dizem respeito ao futuro de uma *domus* aristocrática, mas ao da *res publica* como tal. Além disso, enquanto as advertências de Calpúrnia caíram em ouvidos surdos, aquelas de seus antecessores visionários são conhecidas ocasionalmente por terem impellido o Senado a tomar ação expiatória apropriada, para evitar um perigo iminente.<sup>29</sup> (KRAGELUND, 2001, p. 56)

Esse sonho de Calpúrnia tem relevância para os romanos, pois a sua repercussão vincula-se ao destino do Estado. Além do mais, parece que ela não foi ouvida, enquanto outras formas de adivinhação são executadas para saber acerca do destino de César e de Roma; porém, se o presságio fosse ruim, seria expiado, tentando-se impedir o acontecimento previsto. E ainda, no caso da morte de César, há o registro de outros maus agouros, como uma advertência ao presságio do arúspice Espurina e o auspício do achado de ossos que, ao serem descobertos, proclamam a morte desse líder (Suet. *Iul.* 81). Apesar de todos esses prenúncios ruins, César não se intimida, sobretudo por esses fatores: por ser considerado cético quanto à adivinhação e

<sup>27</sup> Todos os textos em latim do *In somnium Scipionis* foram editados por J. Willis (MACROBII, 1970).

<sup>28</sup> Todas as traduções presentes nesse texto do *In somnium Scipionis* são nossas.

<sup>29</sup> *It needs emphasizing, however, that in a Roman context such narratives are in sharp contrast to what had gone before. Calpurnia was by no means the first Roman woman whose dreams had interested historians. But significantly the previous visions on record do not concern the future of an aristocratic domus, but that of the res publica as such. Moreover, while Calpurnia's warnings fell on deaf ears, those of her visionary predecessors are known occasionally to have impelled the Senate to take appropriate expiatory action, thereby to avert imminent danger.*

por ter empatia pelo epicurismo, e ele quase não menciona processos divinatórios em seus textos.

A visão de que César era um cético em questões religiosas parece basear-se em dois pontos: o interesse de César pelo epicurismo e a escassez de referências à adivinhação e ao augúrio em seus *Commentarii*.<sup>30</sup> (SANTANGELO, 2013, p. 112)

Ademais, a vida de Augusto também é muito marcada por questões divinatórias, desde o seu nascimento até a sua morte. Suetônio, em *De vitis caesarum*, dedica uma parte do seu texto às crenças religiosas de Augusto, que é bastante supersticioso, acredita em alguns auspícios e presságios e se dedica a alguns ritos estrangeiros, mas somente os validados pela tradição religiosa romana (Suet., *Aug.* 92-93). Para ilustrar, veja-se o relato de Suetônio acerca do medo de trovões e relâmpagos do qual sofre o *princeps*, que também não menospreza os sonhos, que já o tem ajudado a proteger sua vida (Suet., *Aug.* 90-91). Interessado nessa matéria, conforme afirma Santangelo (2013, p. 260), Otaviano organiza e apoia alguns cultos a deuses estrangeiros (egípcios, em sua maioria):

Em 28, Otaviano proibiu os cultos egípcios dentro do *pomerium* da cidade de Roma. Como foi demonstrado de forma convincente, esta não foi uma tentativa de isolar, marginalizar ou reprimir os cultos egípcios em Roma. Há, de fato, evidência de que Otaviano apoiou os cultos de Ísis e Sarapis na cidade, nomeadamente promovendo a reconstrução do templo de ambas as divindades.<sup>31</sup>

Com efeito, sua vida parece estar envolta em fenômenos divinatórios. Antes mesmo de nascer, alguns presságios anunciam a chegada de um grande líder, como o sonho tido por sua mãe, um outro sonho tido por seu pai e o prenúncio de Públio Nigídio Fígulo, como afirma Suetônio:

Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum. Eadem Atia prius quam pareret somniauit, intestina sua ferri ad sidera explicarique per omnem terrarum et caeli ambitum. Somniauit et pater Octavius, utero Atiae iubar solis exortum. Quo natus est die, cum de Catilinae coniuratione ageretur in curia et Octavius ob uxoris puerperium serium affuisset, nota ac uulgata res est P. Nigidium, comperta morae causa, ut horam quoque partus acceperit, affirmasse dominum terrarum orbi natum.<sup>32</sup> (*Aug.* 94.4-5)

Augusto nasceu no décimo mês e passou, conseqüentemente, por filho de Apolo. A

<sup>30</sup> *The view that Caesar was a sceptic on religious matters appears to be based on two points: Caesar's interest in Epicureanism and the dearth of references to divination and augury in his Commentarii.*

<sup>31</sup> *In 28 Octavian banned the Egyptian cults within the pomerium of the city of Rome. As has been convincingly shown, this was not an attempt to isolate, marginalise or repress Egyptian cults in Rome. There is, in fact, evidence that Octavian supported the cults of Isis and Sarapis in the city, notably by promoting the reconstruction of temple of both deities.*

<sup>32</sup> Todos os textos em latim do *De vitis caesarum* foram retirados da edição de Ihm Maximilian (SUETONIUS, 1967).

mesma Ácia, antes de dar à luz, sonhou que suas entranhas subiam para os astros e espalhavam-se por toda a extensão da terra e do céu. Otávio, pai de Augusto, sonhou, também, que o esplendor do sol saía do seio de Ácia. No dia em que ele nasceu, discutia-se na Cúria a conspiração de Catilina, e Otávio, em virtude do parto de sua mulher, havia chegado muito tarde. Públio Nigídio, ao saber deste atraso, declarou que havia nascido um senhor para o universo.<sup>33</sup>

Até Cícero, segundo Suetônio (*Aug.* 94.9), sonha com a ascensão do jovem rapaz. Em seu primeiro consulado, Otaviano consulta os áugures e imola vítimas que lhe revelam um bom destino (Suet., *Aug.* 95). Além disso, interessa-se por astrologia e publica o seu horóscopo, como afirma Santangelo (2013, p. 251):

O interesse do *princeps* pela astrologia não desapareceu ao longo de seu longo reinado, como mostra a publicação de seu horóscopo em 11 d.C. Essa iniciativa fazia parte de um plano mais amplo de controle e contenção de várias formas de predição e adivinhação, mas também deve ser entendida na tensa atmosfera da parte final do poder de Augusto e com a intenção de dissipar as preocupações sobre a possível iminente morte do idoso imperador.<sup>34</sup>

Aliás, a prática da astrologia ganha notoriedade com a publicação do horóscopo do *princeps*, embora tivesse sido mais difundida no final da República romana. E Santangelo (2013, p. 255) confirma tal afirmação apresentando alguns astrólogos famosos desse período, dentre eles, Nigídio Fígulo.

Além disso, Otaviano tem uma ligação com a ciência augural por ser um líder não só político, mas também religioso, pois obtém o ofício de *pontifex maximus*. Tal vinculação coopera para o recebimento do título de “Augustus”, como fica mais conhecido:

A ressonância dos temas augurais ainda se torna mais forte após a resolução de 27. O nome “Augusto”, naturalmente, tinha uma conexão óbvia com augúrio, e com o tema de uma nova fundação e de um novo começo para a cidade.<sup>35</sup> (SANTANGELO, 2013, p. 261)

A crença em manifestações divinatórias se estende também pelos imperadores da dinastia júlio-claudiana, como Nero. Após o assassinato de sua mãe, Nero vive aterrorizado com os maus presságios que o circundam. Suetônio (*Ner.* 46-47) narra que ele fica muito amedrontado com tanto presságio ruim.

<sup>33</sup> Todas as traduções presentes nesse texto do *De vitis caesarum* são de Sady-Garibaldi (SUETÔNIO, 2002).

<sup>34</sup> *The princeps' interest in astrology did not fade away throughout his long reign, as the publication of his horoscope in AD II shows. That initiative was part of a broader plan for the control and containment of various forms of prediction and divination, but it must also be understood in the tense atmosphere of the final part of Augustus' rule, and with the intention to allay concerns over the possible imminent death of the elderly emperor.*

<sup>35</sup> *The resonance of augural themes becomes even stronger after the settlement of 27. The name 'Augustus', of course, had an obvious connection with augury, and with the theme of a new foundation and a new beginning for the city.*

Terrebatur ad hoc eudentibus portentis somniorum et auspicioꝝ et ominum, cum ueteribus tum nouis. Numquam antea somniare solitus, occisa demum matre uidit per quietem, nauem sibi regenti extortum gubernaculum, trahique se ab Octauia uxore in artissima tenebras et modo pinnatarum formicarum multitudine oppleri, modo a simulacris gentium ad Pompeii theatrum dedicatarum circumiri arcerique progressu; asturconem, quo maxime laetabatur, posteriore corporis parte in simiae speciem transfiguratum, ac tantum capite integro hinnitus edere canoros. De Mausoleo, sponte foribus patefactis, exaudita uox est nomine eum cientis.

Além disso, vivia aterrorizado com os presságios sinistros, tantos anteriores como recentes, tirados de sonhos, auspícios e áugures. Ele, que antes jamais havia sonhado, viu durante o sono, após o assassinato da sua mãe, que lhe arrancavam o leme de um navio que dirigia e que Otávia, sua mulher, o arrastava por entre espessas trevas. Ora via-se coberto por uma nuvem de formigas aladas, ora rodeado pelas efígies das nações colocadas à entrada do teatro de Pompeu, impedindo de avançar. Um cavalo das Astúrias, que ele amava muitíssimo, apareceu-lhe com corpo de macaco, soltando sonoros relinchos. Do Mausoléu, cujas portas abriam sozinhas, ouviu sair uma voz que o chamava pelo nome.

Assim, as diversas formas de adivinhação estão presentes no cotidiano do povo romano, umas mais ligadas aos ricos e poderosos e outras aos mais pobres. E os métodos públicos são os mais aceitos e validados – arúspices, livros sibilinos e áugures – (conforme já foi citado anteriormente); o que não impede que os outros, conforme as circunstâncias apresentadas, sejam devidamente legitimados. Então, no contexto social, a adivinhação existe em Roma sob um reconhecimento parcial, considerando as conveniências políticas; já o povo romano vivencia os diversos tipos de manifestações divinatórias e normalmente faz consultas de cunho particular, ao contrário dos grandes líderes e dos patrícios, que privilegiam as questões de ordem pública, sobretudo, em relação ao poder.

### **2.3 Adivinhação e filosofia em Roma**

A filosofia antiga, em sua maioria, trata da adivinhação como uma ciência e muitos filósofos dedicam seus estudos a esse assunto. Assim, com o intuito de revelar as influências e as origens de reflexões filosóficas acerca da adivinhação em Roma, pretende-se mostrar um panorama das principais abordagens sobre esse assunto, sobretudo de filósofos gregos: pré-socráticos; Sócrates, Platão e Aristóteles; filósofos helenísticos, epicuristas, neoacadêmicos e estoicos.

As primeiras manifestações de estudos filosóficos acerca da adivinhação estão ainda vinculadas a aspectos teológicos, como as de Pitágoras (570-495 a.C.) e as de Empédocles (490-430 a.C.). Os pitagóricos, que se ocupam com predileção do assunto, são considerados místicos. Segundo Diógenes Laércio (180-240 a.C.), Pitágoras menciona que se deve respeitar a adivinhação:

μνήμην ἀσκεῖν, ἐν ὀργῇ μήτε τι λέγειν μήτε πράσσειν, μαντικὴν πᾶσαν τιμᾶν.<sup>36</sup> (*Vit. Phil.* 8.23)

Devemos exercitar a memória, nada fazer e dizer nos ímpetos de cólera e respeitar toda espécie de adivinhação.<sup>37</sup>

Tal pensamento não culmina na elaboração de algum tratado sobre a adivinhação como uma ciência, mas a ligação de Pitágoras com os santuários dos deuses o fez considerar as manifestações divinatórias como uma instituição religiosa (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 47), mostrando o vínculo forte entre teologia e filosofia. Ele também pratica a adivinhação, mas não sacrifica vítimas em suas previsões, conforme afirma Diógenes Laércio:

μαντικῇ τ' ἐχρήτο τῇ διὰ τῶν κληδόνων τε καὶ οἰωνῶν, ἥκιστα δὲ <τῇ> διὰ τῶν ἐμπύρων, ἔξω τῆς διὰ λιβάνου. (*Vit. Phil.* 8.20)

Praticava a arte divinatória somente por meio de presságios e augúrios, e nunca com sacrifício de vítimas queimadas com fogo, à exceção do incenso.

Com a mesma abordagem mística de Pitágoras, Empédocles, filósofo das teorias cosmogônicas, afirma haver a possibilidade de ligação intelectual entre alma e divindade. Segundo ele, a alma tem que percorrer quatro etapas para chegar ao estágio de deus: a de adivinho (a revelação ordinária), a de poeta (a expressão inspirada), a de médico (a dominação das forças naturais) e, por fim, a de príncipe (o governo das vontades) (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 47). Essas visões filosóficas apresentam uma transição acerca dos estudos a respeito da adivinhação, que até então estão vinculados aos estudos teológicos e passam a ser estudados também pela filosofia.

Já Tales (624-546 a.C.), membro da escola dos físicos, não se mostra favorável à adivinhação, pois acredita que as leis naturais podem prever os acontecimentos através da inteligência e da observação de fatos ocorridos (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 47-48). Como afirma Cícero, outro filósofo que também se posiciona contra a adivinhação é Xenófanes de Colofão (570-475 a.C.), que desconsidera a existência da Providência como benefício para os humanos e assim descarta a utilidade da revelação profética:

e quibus, ut de antiquissumis loquar, Colophonius Xenophanes unus, qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit. (*Div.* 1.5)

Destes, para falar sobre os mais antigos, Xenófanes de Colofão foi o único que, embora dizendo que os deuses existem, negou inteiramente a adivinhação.

<sup>36</sup> Todos os textos em grego do *Vitae philosophorum* foram retirados da edição de Hicks (LAERTIUS, 1972).

<sup>37</sup> Todas as traduções de Diógenes Laércio presentes nesse texto são de Mário da Gama Cury (LAËRTIOS, 2008).

Por outro lado, a filosofia de Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.) está mais próxima dos processos divinatórios oraculares, em especial, os das pítias e das sibilas; e rejeita a adivinhação artificial e algumas formas de adivinhação por meio de sonhos (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 49). Outra visão acerca das manifestações divinatórias provém de Anaxágoras (500-428 a.C.), que, ao introduzir na Grécia a ideia de espírito transcendental, considera-o como uma Providência, portanto o próprio espírito seria capaz de identificar os objetivos e realizá-los por meio das reveladas vontades humanas (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 50). Ele acredita, assim como Tales e Ferécides (VII-VI a.C.), que as predições são baseadas nas ciências naturais:

Como Tales, como Ferécides de Siros, Anaxágoras fez previsões verídicas fundadas na ciência da natureza; porém, mostrar o poder da indução científica não era invalidar os resultados da adivinhação sobrenatural; era, no máximo, diminuir o número dos fenômenos considerados como prodigiosos.<sup>38</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 51)

E Demócrito (460-370 a.C.), um materialista, acredita na existência de gênios bons ou maus, que emitem imagens ou simulacros; e através dessas manifestações mais materializadas, podem se expressar por meio de gestos ou enviar mensagens. Portanto, considera, dentre essas manifestações, os sonhos como premonitórios, assim como indica a explicação de Plutarco acerca da formação dos sonhos e do recebimento de mensagens:

[...] ὑποθέμενος τοῦτο δὴ τοῦπιδήμιον ὃ φησιν Δημόκριτος ἐγκαταβυσοῦσθαι τὰ εἰδῶλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ τὸν ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾶν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν, μάλιστα δὲ ζώων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας (ὡς Ἐπίκουρος (fr. 326) οἶεται μέχρι τούτου Δημοκρίτῳ συνεπόμενος, ἐνταῦθα δὲ προλιπὼν τὸν λόγον), ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινήματων καὶ βουλευμάτων ἐκάστῳ καὶ ἡθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις ἀναλαμβάνοντα [b] συνεφέλκεσθαι, καὶ προσπίπτοντα μετὰ τούτων ὥσπερ ἔμψυχα φράζειν καὶ διαγγέλλειν τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς τῶν μεθιέντων αὐτὰ δόξας καὶ διαλογισμοὺς καὶ ὀρμάς, ὅταν ἐνάρθρους καὶ ἀσυγγύτους φυλάττοντα προσμίξῃ τὰς εἰκόνας.<sup>39</sup> (*Quaest. Conviv.* 8.10.2=Stephanus 735A1-B4)

[...] disse Demócrito que as imagens atravessam os corpos por entre os poros, constroem sonhos levando uma referência visual, e as imagens vêm e vão sem cessar de todas as partes, partem de móveis, roupas, plantas, principalmente de seres vivos, por causa da grande agitação e do calor; levam não somente a forma do corpo, sua semelhança (como Epicuro pensa, seguindo Demócrito até nisso, e então não amplia o raciocínio), mas também recobrem as impressões das agitações da alma, das decisões de cada um, dos costumes e das paixões; e atravessando tudo, como seres animados, mostram aos que as acolhem as opiniões, as considerações e os impulsos

<sup>38</sup> *Comme Thalès, comme Phérécyde de Syros, Anaxagore fit des prédictions véridiques fondées sur la science de la nature; mais, montrer la puissance de l'induction scientifique n'était pas infirmer les résultats de la divination surnaturelle; c'était tout au plus diminuer le nombre des phénomènes regardés comme prodigieux.*

<sup>39</sup> O texto grego de *Quaestiones Convivales* de Plutarco presente nesse texto foi retirado da edição de Gregorius N. Bernadakis (PLUTARCH, 1892).

do ser do qual partiram, se os tocam imagens articuladas e não confusas.<sup>40</sup>

Com base na existência desses gênios, a adivinhação para ele é considerada como algo natural, como uma forma de manifestação própria da natureza humana.

Toda a adivinhação foi reconstituída por esse modo, com o socorro da demonologia. Ela se torna uma ciência natural, no sentido de que os gênios estão compreendidos, com tudo o que existe, na natureza, e que eles se manifestam por meios naturais; porém, pelos termos, os partidários mais dedicados ao maravilhoso e ao sobrenatural acham completa satisfação na teoria de Demócrito.<sup>41</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 53)

Então essas são as principais considerações acerca da adivinhação apresentadas pelos filósofos pré-socráticos.

Já para Sócrates (469-399 a.C.), que tem uma preocupação moral em relação à humanidade e admira como a Providência dispunha as coisas no mundo, a adivinhação pode ser consultada e é um instrumento de sucesso:

Sócrates via na adivinhação um instrumento de sucesso, conseqüentemente, de felicidade; e, como a felicidade dos homens é a principal preocupação da Providência, ele pensava que a adivinhação, demonstrada de fato, era suficientemente justificada em teoria por sua utilidade.<sup>42</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 54)

Ademais, Sócrates não estabelece distinção entre os processos divinatórios e acredita numa revelação interior, na qual ele mesmo tem um oráculo em si com o qual conversa. Ele é o seu próprio adivinho; ouvindo seu gênio, interpreta alguns de seus sonhos: “Assim Sócrates praticava a adivinhação por sua conta e até mesmo para os outros; ele era profeta ao repetir os avisos de seu gênio, adivinho ao interpretar os sonhos, como ele o fez para si mesmo alguns dias antes de sua morte.”<sup>43</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 55). Tal sonho, cujo significado é a revelação sobre a morte de Sócrates, é narrado no diálogo *Criton* de Platão:

Σωκράτης  
οὐ τοίνυν τῆς ἐπιούσης ἡμέρας οἶμαι αὐτὸ ἦξειν ἀλλὰ τῆς ἐτέρας. τεκμαίρομαι δὲ ἔκ  
τινος ἐνυπνίου ὃ ἐώρακα ὀλίγον πρότερον ταύτης τῆς νυκτός· καὶ κινδυνεύεις ἐν και  
ρῷ τι οὐκ ἐγεῖραί με.

<sup>40</sup> Todas as traduções de *Quaestiones Convivales* de Plutarco presentes neste texto são nossas.

<sup>41</sup> *Toute la mantique est reconstituée de cette façon, avec le secours de la démonologie. Elle devient une science naturelle, en ce sens que les génies sont compris, avec tout ce qui existe, dans la nature, et qu'ils se manifestent par des moyens naturels; mais, aux termes près, les partisans les plus déterminés du merveilleux ou surnaturel trouvaient pleine satisfaction dans la théorie de Démocrite.*

<sup>42</sup> *Socrate voyait dans la divination in instrument de succès, par consequente, de bonheur; et, comme le bonheur des hommes est le principal souci de la Providence, il pensait que la divination, démontrée en fait, était assez justifiée en théorie par son utilité.*

<sup>43</sup> *Socrate pratiquait ainsi la divination pour son compte et même pour celui des autres; il était profete en répétant les avertissements de son génie, devin en interprétant les songes, comme il le fit pour lui-même quelques jours avant sa mort.*

Κρίτων  
 ἦν δὲ δὴ τί τὸ ἐνόπνιον;  
 Σωκράτης  
 ἐδόκει τίς μοι γυνὴ προσελθοῦσα καλὴ καὶ εὐειδῆς, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με  
 ε καὶ εἰπεῖν: ‘ὦ Σώκρατες,  
 “ἡματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο.’  
 Κρίτων  
 ἄτοπον τὸ ἐνόπνιον, ὦ Σώκρατες.  
 Σωκράτης  
 ἐναργὲς μὲν οὖν, ὡς γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κρίτων.<sup>44</sup> (*Crit.* 44a-b)

SÓCRATES: É que não penso que chegue hoje, mas amanhã. Assinalo-o por certo sonho que vi há pouco nesta noite, talvez por teres me acordado no momento oportuno.

CRÍTON: Diz-me, que espécie de sonho era?

SÓCRATES: Pareceu-me ver aproximar-se uma mulher bela e de bom porte, vestida de branco, que me chamava e dizia: Sócrates, ao terceiro dia chegarás aos campos férteis da Ftia.

CRÍTON: Estranho sonho, Sócrates!

SÓCRATES: Bem claro, contudo, pelo que me parece, Críton.<sup>45</sup>

Com Platão (428/427-348/347 a.C.), em *As leis* (5.738b), a adivinhação também é considerada um aspecto da religião e é classificada como uma das instituições invioláveis (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 56). Assim ele acrescenta que as instituições religiosas se fundamentam nas revelações dos fatos por meio de oráculos ou com aparições ou com inspiração profética, talvez por isso em *Fedro* frisa a importância dos oráculos de Dodona e de Delfos, que têm prestado grandes serviços à Grécia:

ἢ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφήτις αἴ τ' ἐν Δωδώνῃ ἰέρειαί μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν.<sup>46</sup> (*Phaedr.* 244a-b)

A profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona, em seus delírios prestaram inestimáveis serviços à Hélade, tanto nos negócios públicos como nos particulares; ao passo que no juízo perfeito pouco fizeram, ou mesmo nada.<sup>47</sup>

Depois disso, ainda no *Fedro*, Platão explica a origem etimológica da nomeação atribuída à adivinhação pelos gregos e a justificativa de tal escolha:

οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ, ἣ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοῦνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν. ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θεία μοῖρα γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο, οἱ δὲ νῦν ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες μαντικὴν ἐκάλεσαν. (*Phaedr.* 244c)

De outro modo, não teriam entrelaçado esse nome com a mais nobre das artes, a que permite predizer o futuro, com denominá-la *manikê*, mania; foi por a considerarem algo belo, sempre que se manifesta por dispensação divina, que a designaram desse

<sup>44</sup> O texto grego do *Críton* presente nesse texto foi retirado da edição de John Burnet (PLATO, 1903).

<sup>45</sup> Todas as traduções do *Críton* presentes nesse texto são de José Trindade Santos (PLATÃO, 1993).

<sup>46</sup> Todos os textos gregos do *Fedro* presentes nesse texto foram retirados da edição de John Burnet (PLATO, 1903).

<sup>47</sup> Todas as traduções do *Fedro* presentes nesse texto são de Carlos Alberto Nunes (PLATÃO, 2011).

modo. Porém os modernos, por carecerem do sentimento do belo, acrescentaram-lhe um “t”, com o que ficou chamada *mantikê*, arte divinatória, ou mântica.

E por pensar a adivinhação como uma instituição do Estado, ele se ocupa de tal estudo, sobretudo em *As leis*. A partir disso, divide a adivinhação em duas partes:

Platão distingue, como todo mundo o fez antes dele, dois métodos gerais de adivinhação. Um, fundado sobre a interpretação conjectural dos sinais exteriores, produziu essa adivinhação que Platão, hábil em jogar com as etimologias arbitrárias, quis chamar “opinatória”. O outro é a adivinhação subjetiva, provinda da exaltação psíquica (μανία), que deveria levar o nome de maníaca (μανικέ) em vez de mântica. O primeiro, a qual Platão faz raramente alusão, é bem inferior, em termos de alcance e dignidade, no segundo, que é a revelação direta da divindade e qualquer coisa de “mais elaborada e mais honrada”.<sup>48</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 58)

Com uma visão diferente da de Platão, Aristóteles (384-322 a.C.) dedica seus estudos acerca da adivinhação especialmente aos sonhos, sobre os quais escreve um tratado intitulado *Sobre a adivinhação pelo sonho*; não teria dedicado estudos à adivinhação baseada na interpretação de sinais externos (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 60). Além disso, ele acrescenta que a adivinhação existe, mas como uma faculdade humana e natural: “Aristóteles tomou o único partido que lhe restava. Ele declarou que a adivinhação existe realmente, mas como produto de uma faculdade natural. A presciência, como seus discípulos afirmaram depois dele, é inata à alma.”<sup>49</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 61)

No contexto da filosofia helenística, Epicuro, por sua vez, nega a existência da adivinhação, pois se apoia na fatalidade natural dos átomos e, conseqüentemente, contrapunha-se à Providência. Ele acredita na existência de deuses, mas esses não interferem na vida humana. E assim conclui Diógenes Laércio sobre a visão de Epicuro:

δ' ἅπασαν ἐν ἄλλοις ἀναιρεῖ, ὡς καὶ ἐν τῇ Μικρᾷ ἐπιτομῇ. καὶ φησι: “μαντικὴ οὐσα ἀνύπαρκτος, εἰ καὶ ὑπαρκτή, οὐθὲν παρ' ἡμᾶς ἡγητέα τὰ γινόμενα”. (*Vit. Phil.* 10.135)

Em outra parte, e também na *Pequena Epítome*, Epicuro rejeita totalmente a adivinhação, dizendo: “A adivinhação não tem uma existência real, e ainda que tivesse devemos considerar que tudo que acontece de acordo com ela não é para nós”.

Além disso, o poeta epicurista Horácio revela esse posicionamento, a negação da

<sup>48</sup> *Platon distingue, comme tout le monde l'a fait après lui, deux méthodes générales de divination. L'une, fondée sur l'interprétation conjecturale des signes extérieurs, produit cette divination que Platon, habile à jouer avec des étymologies arbitraires, voudrait appeler “opinatoire”. L'autre est la divination subjective, procédant par exaltation psychique (μανία), qui devrait porter le nom de maniaque (μανικέ) au lieu de mantique. La première, à laquelle Platon fait rarement allusion, est bien inférieure, comme portée et comme dignité, à la seconde, qui est une révélation directe de la divinité et a quelque chose de “plus achevé et de plus honorable”.*

<sup>49</sup> *Aristote prit le seul parti qui lui restait. Il declara que la divination existe réellement, mais comme produit d'une faculté naturelle. La prescience, comme ses disciples l'affirmaient après lui, est innée à l'âme.*

adivinhação, em seu famoso poema 1.11 de suas *Odes*, o poema do *carpe diem*. Tal situação revela-se quando o poeta, nos primeiros versos, fala para Leucônoe, a quem é direcionado o poema, que ela não se preocupe com o futuro e esqueça as consultas divinatórias, pois a esperança é longa e a vida é breve, portanto digna de ser vivida da melhor forma possível.

Tu ne quaesieris (scire nefas) quem mihi, quem tibi  
finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios  
temptaris numeros. Vt melius quicquid erit pati!  
Seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,  
quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare  
Tyrrhenum, sapias, uina liques et spatio breui  
spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit inuida  
aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.<sup>50</sup> (*Od.*, 1.11)

Não queiras tu, Leucônoe, descobrir  
que fim a ti e a mim darão os deuses  
(nem é bom que se saibam essas coisas),  
esquece a astrologia babilônia:  
melhor deixar que seja lá o que for.  
Quer Júpiter te dê muitos invernos,  
quer seja o derradeiro este que agora  
fatiga o mar Tirreno contra as fragas,  
tem prudência: dilui o vinho e ajusta  
a esperança – que é longa – ao breve instante.  
Foge o tempo invejoso enquanto falo:  
— Colhe o dia e não contes que haja outro.<sup>51</sup>

Nesse período, surge a Nova Academia, fundada em 280 a.C. por Arcesilau (316/315-241/240 a.C.), a qual se desenvolve com os argumentos fortes de Carnéades de Cirene (214-129 a.C.), que, segundo Timpanaro (1988, p. XVIII-XIX), contém grande mescla de alguns pensamentos contra e a favor de Sócrates, de Platão, dos epicuristas e dos estoicos:

(...) da Nova Academia, que é desse caminho de pensamento, fundado por Carnéades de Cirene (séc. III-II a.C.) que se refazia ao “só sei que nada sei” de Sócrates e aos motivos socráticos continuados em Platão, e se contrapunha, em seguida, ao dogmatismo cognitivo dos epicuristas e, mais ainda, dos estoicos (baseado, este, sobre uma identificação panteísta entre o indivíduo e o cosmo que sobre uma teoria gnoseológica rigorosa, apesar da notável contribuição que os estoicos deram à lógica), mas, por outro lado, ao invés de abandonar uma negação total da faculdade cognitiva (como havia feito o predecessor de Carnéades, Arcesilau), reconhecia a legitimidade de uma atitude “probabilística”: a verdade absoluta não era atingível, mas podiam-se reconhecer vários graus de aproximação com a verdade, e com base nisso fundar uma moral também alheia às certezas absolutas e a rigores, mas suficiente como a regra do nosso agir.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Texto em latim tirado da edição de F. Villeneuve (HORACE, 1981).

<sup>51</sup> Tradução de Márcio THAMOS (2006).

<sup>52</sup> *Dell'Academia nuova, cioè di quell'indirizzo di pensiero, fondato da Carneade di Cirene (sec. III-II a.C.), che si rifaceva al "so di non sapere" di Socrate e ai motivi socratici perdurante in Platone, e si contrapponeva quindi al dogmatismo conoscitivo degli epicurei e, più ancora, degli stoici (basato, questo, su un'identificazione panteistica tra individuo e cosmo che su una teoria gnoseologica rigorosa, nonostante il notevole contributo che gli stoici più dettero alla logica), ma d'altra parte, invece di abbandonarsi a una totale negazione della facoltà conoscitiva (come aveva fatto il predecessore di Carneade, Arcesilao), riconosceva la legittimità di un*

Por meio desse amálgama de pensamentos filosóficos, a Nova Academia acredita que não há uma verdade absoluta, embora seja possível se aproximar de uma verdade com o intuito de estabelecer uma moral sem certezas ou rigores. E utilizando-se de sua dialética, Carnéades desmorona, em sua maior parte, as crenças religiosas, em particular a adivinhação. Sobre o pensamento dele acerca da adivinhação, Bouché-Leclercq (2003, p. 68) afirma:

Carnéades mostrou que, se a adivinhação pretendia conhecer as causas fortuitas, as únicas das quais a ciência não poderia dar conta, ela se debatia no vazio, uma vez que o acaso não poderia ser previsto, mesmo pela inteligência divina; e que, se essas consequências não eram fortuitas, elas eram necessárias, isto é, fatais, nesse caso torna-se possível, mas inútil e mesmo prejudicial de prevêê-las.<sup>53</sup>

Eis então um panorama de posicionamentos filosóficos: alguns – Pitágoras, Empédocles, Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, Sócrates, Platão e Aristóteles – reconhecem a existência da adivinhação; outros – Tales, Xenófanes, Epicuro e a Nova Academia – negam-na. Aproximam-se de alguma manifestação divinatória aqueles que acreditam nesse processo: Pitágoras (presságios e augúrios), Empédocles (contato com a alma), Heráclito (oráculos), Demócrito (sonhos), Sócrates (sonhos), Platão (oráculos) e Aristóteles (sonhos). Tais filósofos também praticam outras formas de adivinhação. E aqueles que negam os processos divinatórios não acreditam especialmente na existência de uma Providência, como Xenófanes, Epicuro e os neoacadêmicos.

### 2.3.1 Os estoicos

De modo geral, os estoicos acreditam na existência da adivinhação. Os principais argumentos para fundamentar tal manifestação são apoiados na crença acerca da providência divina e do destino, como expõe Diógenes Laércio:

ταύτην δὲ καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας. καθ' εἰμαρμένην δὲ φασὶ τὰ πάντα γίνεσθαι Χρῦσιππος ἐν τοῖς Περὶ εἰμαρμένης καὶ Ποσειδώνιος ἐν δευτέρῳ Περὶ εἰμαρμένης καὶ Ζήνων, Βόηθος δ' ἐν πρώτῳ Περὶ εἰμαρμένης. ἔστι δ' εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεισθάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι· καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διὰ τινὰς ἐκβάσεις, ὡς φησι

---

*atteggiamento “probabilistico”: la verità assoluta non è raggiungibile, ma si possono riconoscere diversi gradi di approssimazione alla verità, e in base a essi fondare una morale anch'essa aliena da certezze assolute e da rigorismi, ma sufficiente come regola del nostro agire.*

<sup>53</sup> Carnéade montra que si la divination prétendait connaître des conséquences fortuites, les seules dont la science ne puisse rendre compte, elle se débattait dans le vide, attendu que le hasard ne saurait être prévu, même par l'intelligence divine; et que, si ces conséquences n'étaient pas fortuites, elles étaient nécessaires, c'est-à-dire fatales, auquel cas il devient possible, mais inutile et même nuisible de les prévoir.

Ζήνων τε καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ μαντικῆς καὶ Ἀθηνόδωρος καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δωδεκάτῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ μαντικῆς. (*Vit. Phil.* 7.149)

A natureza visa à utilidade e ao prazer, e isso se evidencia pela analogia com o espírito criador do homem. Que todas as coisas acontecem de acordo com o destino dizem Crísipos em sua obra *Do Destino*, Poseidônios no segundo livro de sua obra *Do Destino*, e Zênon e Bôetos no primeiro livro da obra *Do Destino*. O destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos. Mais ainda: os estóicos dizem que a adivinhação em todas as suas formas é um fato real e substancial, se há realmente uma providência, e provam que ela é de fato uma ciência diante da evidência de certos resultados, como afirmam Zênon, Crísipos no segundo livro de sua obra *Da Adivinhação*, Atenódoros e Poseidônios no segundo livro de sua Física e no quinto livro da obra *Da Adivinhação*.

E muitos dentre os filósofos estoicos escrevem textos acerca do destino. Assim, como é dito na citação, pode-se dizer que desde o início, com Zenão de Cício, os estoicos consideram sua concepção de destino como força motriz da criação, que rege o funcionamento de tudo que existe. Ademais sobre o destino, eles o percebem em todos os momentos e não admitem o livre arbítrio, conforme menciona Aulo Gélío ao comentar e citar Crisipo (280-208 a.C.):

Fatum, quod εἰμαρμένην Graeci vocant, ad hanc ferme sententiam Chrysippus, Stoicae princeps philosophiae, definit: “Fatum est”, inquit, “sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena, volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaque est.” Ipsa autem verba Chrysippi, quantum, valui memoria, ascripsi, ut, si cui meum istud interpretamentum videbitur esse obscurius, ad ipsius verba animadvertat. In libro enim περὶ προνοίας esse dicit φυσικὴν τινασύνταξιν τῶν ὄλων ἐξ αἰδιούτων ἐτέρων τοῖς ἐτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιλοκῆς. (*Noc. Att.* 7.2.1-3)

Crisipo, o líder da filosofia estoica, definiu o destino, que os gregos chamam εἰμαρμένην, mais ou menos com esta sentença: “O destino é, ele disse, certa série de acontecimentos eterna e inabalável e uma cadeia, envolvendo a si mesma e entrelaçando-se em ordens eternas de consequências, pelas quais está unida e presa”. Porém transcrevi as próprias palavras de Crisipo, o quanto pude de memória, para que, se a alguém parecesse a minha interpretação disso ser particularmente obscura, as próprias palavras dele observe. Pois no livro *Sobre a providência* diz ser “o destino certa ordem natural de todos os acontecimentos, uns acomodando-se aos outros eternamente, organizando uma tal combinação inalterável do que há”.<sup>54</sup>

E, a respeito da providência em relação com a adivinhação para o estoicismo, comenta Bouché-Leclercq (2003, p. 64) que eles “provavam geralmente a adivinhação a partir da Providência e a Providência a partir da adivinhação”<sup>55</sup>, pois defendem que uma comprova a existência da outra. Além disso, o sábio estoico é dotado de capacidade suficiente para compreender a vontade divina e assim pode por si só antecipar os acontecimentos vindouros:

<sup>54</sup> Todas as traduções de *Noctes Atticae* de Aulo Gélío presentes nesse texto são nossas.

<sup>55</sup> *Ils prouvaient généralement la mantique par la Providence et la Providence par la mantique.*

No fundo, os estoicos estendiam a fatalidade a todos os atos sem exceção e apenas no sábio admitiam o livre arbítrio ou a faculdade de querer livremente. É em função do sábio que eles persistiam em afirmar a utilidade da adivinhação, pois o sábio devia encontrar nesse conhecimento antecipado do futuro a vantagem de se identificar espontaneamente com a vontade divina, de saber e de querer antes o que ela queria, em uma palavra, de agir com sabedoria por mais tempo do que lhe permitiria o curso ordinário das coisas.<sup>56</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 65)

Segundo Cícero, a definição estoica de adivinhação é atribuída a Crisipo:

Chrysippus quidem divinationem definit his verbis: vim cognoscentem et videntem et explicantem signa quae a dis hominibus portendantur; officium autem esse eius praenosceri dei erga homines mente qua sint quidque significant, quemadmodumque ea procurentur atque expientur. Idemque somniorum coniectionem definit hoc modo: esse vim cernentem et explanantem quae a dis hominibus significantur in somnis. (*Div.* 2.130)

Certamente Crisipo define a adivinhação com estas palavras: uma força que sabe, vê e explica os sinais que são revelados aos homens pelos deuses; mas é tarefa dela adivinhar qual é a disposição da mente dos deuses a respeito dos homens e o que anunciam, e de que modo essas coisas podem ser remediadas e expiadas. E ele mesmo define a interpretação dos sonhos deste modo: há uma força que discerne e elucida o que é apresentado aos homens pelos deuses nos sonhos.

Com efeito, os estoicos foram grandes defensores da adivinhação e se apoiam nas provas históricas de adivinhação para fomentar os seus estudos. Para eles a adivinhação é o meio de interpretar os sinais revelados aos homens pelos deuses. E também dividem-na em duas partes – natural e artificial –, seguindo a divisão apresentada pela tradição sobre assunto, assim como já foi citado anteriormente no comentário sobre Platão.

Depois de Crisipo, Panécio (185-100/109 a.C.), mais um filósofo estoico, sucessor de Antípatro de Parso, introduz na doutrina estoica elementos dos pensamentos de Platão e de Aristóteles, conforme afirmaria Filodemo de Gádara (1994, p.110 = *Stoicorum Historia*, PHerc.1018, col. LXI DORANDI):

καὶ κα[τ'] ἄλλα [c] ὁδοῦς  
ἦν γὰρ ἰcχυρῶς φιλοπλά –  
των καὶ φιλοαρικτοτέ –  
λης [δῆ] καὶ παρενέδω –  
κε τῶν Ζηνων [εἰώ]ν  
τι διὰ τῆ]ν Ακαδήμειαν  
καὶ τον Περί]πατον καὶ  
cη [.....] cη ... ου  
]ντων[  
]καθη[

<sup>56</sup> *Au fond, les stoïciens étendaient la fatalité à tous les actes sans exception et n'admettaient le libre arbitre ou faculté de vouloir librement que chez le sage. C'est en vue du sage qu'ils persistaient à affirmer l'utilité de la divination, car le sage devait trouver dans cette connaissance anticipée de l'avenir l'avantage de s'identifier spontanément avec la volonté divine, de savoir et de vouloir plus tôt ce qu'elle voulait, en un mot, de faire acte de sagesse pendant plus longtemps que ne le lui aurait permis le cours ordinaire des choses.*

E ainda por outro caminho, pois gostava muito de Platão e de Aristóteles e então inseriu algo na filosofia de Zenão através da Academia e dos Peripatéticos.<sup>57</sup>

Além dessa informação de grande relevância teórica, ele apresenta uma visão diferente da de outros estoicos acerca da adivinhação ao questionar sua existência, ao colocá-la em dúvida. A esse respeito, menciona Diógenes Laércio:

ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν φησιν. (*Vit. Phil.* 7.149)

Panáitios, entretanto, diz que a adivinhação é absolutamente inexistente.

Com seu pensamento mais preciso, Panécio repudia o misticismo estoico: “a ‘concretude’ de sua mentalidade, nutrida de aristotelismo, tinha ainda um aspecto positivo: repúdio ao misticismo estoico tradicional, atenuação do rigor ético, e, entre outras coisas, repúdio ou grandes dúvidas (aqui, os testemunhos antigos não concordam plenamente) quanto à adivinhação”<sup>58</sup> (TIMPANARO, 1988, p. XXIII). E essas dúvidas e contraposições à visão estoica acerca das manifestações divinatórias de Panécio são mencionadas por Cícero:

Sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidoni doctor, discipulus Antipatri, degeneravit, Panaetius, nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit. (*Div.* 1.6)

Mas até mesmo um dos nomes principais desta escola, Panécio, mestre de Possidônio, discípulo de Antípatro, se afastou dos estoicos; contudo, não ousou negar que há a capacidade de adivinhação, mas dizia duvidar.

Porém, parece que Panécio duvida da existência da adivinhação por não conseguir rejeitar inteiramente a adivinhação subjetiva, porque “sobre esse ponto, ele hesitava, pois, se ele não teve razões bem fortes para estabelecer a existência de uma faculdade divinatória na alma, ele não viu nada decisivo para rejeitá-la formalmente”<sup>59</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 69).

Já Posidônio (135-51 a.C.), discípulo de Panécio, escreve um livro sobre a adivinhação (*Perí mantikés*) e acredita em alguns processos divinatórios, dentre eles a astrologia:

Seu aluno Posidônio escreveu um livro importante sobre a adivinhação e elenca os

<sup>57</sup> Tradução livre e feita por nós com base na tradução de Dorandi (1994).

<sup>58</sup> La “concretezza” della sua mentalità, nutrita di aristotelismo, aveva anche un aspetto positivo: ripudio del misticismo stoico tradizionale, attenuazione del rigorismo etico, e, fra l’altro, ripudio o forti dubbi (qui le testimonianze antiche non concordano pienamente) quanto alla divinazione.

<sup>59</sup> Sur ce point, il hésitait; car, s’il ne trouvait pas de raisons bien fortes pour établir l’existence d’une faculté divinatrice dans l’âme, il n’en voyait pas non plus de décisives pour la rejeter formellement.

ídolos que o mestre havia ignorado, adicionando talvez superstições novas, por exemplo, a crença em aparições divinas e uma fé absoluta na astrologia, que ele praticava por sua própria conta.<sup>60</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 69)

De modo geral, também intervêm em questões importantes no que se refere à religião romana:

Restaurou e potencializou o misticismo romano, tentou desajeitadas conciliações entre as doutrinas estoica e a platônica, fez muitas concessões à religião romana oficial, e com particular empenho, na obra *Peri mantikés* em quase cinco livros, queria valorizar a adivinhação natural e artificial.<sup>61</sup> (TIMPANARO, 1988, p. LXV)

Desse modo, observa-se que ele compartilha o pensamento estoico de que a adivinhação existia, e, também, valoriza as manifestações divinatórias.

Além disso, identifica três fontes possíveis de revelação: a Providência, o Destino e a natureza humana (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 69-70). Assim se pode dizer que se comporta como um “verdadeiro estoico”<sup>62</sup>.

Após o relato dos principais filósofos gregos acerca da adivinhação, pode-se analisar como essa manifestação sob a perspectiva filosófica se espalha em Roma. Os romanos usam a adivinhação sob uma perspectiva mais livre do que os gregos, que frequentemente procuravam uma orientação divina e a seguiam. Os gregos consultam frequentemente os oráculos e tomam decisões importantes a partir da resposta divina. Já os romanos consideram a adivinhação como uma opinião extra sobre o assunto indagado; eles se detêm mais nos rituais do que na mensagem recebida; também têm o costume de desconsiderar o prenúncio. Entretanto a consulta divinatória em Roma tem como objetivo reconhecer a vontade divina, não implicando em uma ação correspondente ao que foi pressagiado: “Também, a fé na ciência do futuro propriamente dita era, para eles [romanos], assunto de gosto pessoal, e eles acreditavam-se ainda menos obrigados a aceitá-la diante do fato de que os adivinhos e os profetas vinham de fora”<sup>63</sup> (BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 70).

As primeiras manifestações acerca da adivinhação em Roma vêm com Ênio (239-

<sup>60</sup> *Son élève Posidonius écrivit un gros livre sur la mantique et rendressa les idoles que le maître avait renversées, en y ajoutant peut-être des superstitions nouvelles, par exemple, la croyance aux apparitions divines et une foi absolue dans l'astrologie qu'il pratiquait pour son propre compte.*

<sup>61</sup> *Restauro e potenziò il misticismo, tentò maldreste conciliazioni fra dottrine stoiche e platoniche, fece molte concessioni alla religione romana ufficiale, e con particolare impegno, nell'opera Peri mantikés in ben cinque libri, volle rivalutare la d. naturale e artificiale.*

<sup>62</sup> Tal classificação dada a Posidônio vem de TIMPANARO (1988, p. LXIV): “Posidônio (135 aproximadamente-51), foi de novo, e talvez mais que todos, ‘um verdadeiro estoico’” (*Posidonio (135 circa-51), fu di novo, e forse più di tutti, un 'vero stoico'*).

<sup>63</sup> *Aussi, la foi en la science de l'avenir proprement dite était, pour eux, affaire de goût personnel, et ils se croyaient d'autant moins obligés de l'accepter que les devins et les prophètes leur venaient du dehors.*

169 a.C.), que critica esses adivinhos estrangeiros e não concebe a influência divina na vida dos humanos: “Ênio havia atacado com vigor todos os charlatães marsos, etruscos, gregos, caldeus, egípcios que vendiam suas revelações para o maior lance, e poderia ter dito, sem muito escândalo, que os deuses não se ocupavam dos assuntos humanos”<sup>64</sup> (BOUCHÉ-LECLERQ, 2003, p. 70). Logo após, no contexto filosófico romano, a adivinhação sofre influências cétricas de Políbio (203-120 a.C.), uma certa indiferença de Varrão, uma opinião crítica de Catão de Útica e uma negação por parte de Lucrécio, conforme resume Bouché-Leclercq (2003, p. 70):

Os letrados sofreram principalmente a influência de Políbio, que tinha praticamente sobre a adivinhação as ideias de Aristóteles e Carnéades, o professor do ceticismo. Varrão, discípulo da Academia, elaborou o inventário do culto nacional sem ver outra coisa senão hábitos sociais. O estoicismo romano, representado por Catão de Útica, considerava como uma fraqueza a preocupação supersticiosa do futuro, e Lucrécio propagava as negações radicais de Epicuro.<sup>65</sup>

### 2.3.2 Cícero

Depois desse breve registro filosófico em Roma acerca da adivinhação, surge a figura de Cícero, que dedica um tratado inteiro à adivinhação, o *De divinatione* (44 a.C.), dividido em dois livros: no primeiro, seu irmão Quinto apresenta uma visão estoica acerca da adivinhação; no segundo, Marco refuta a ideia exposta pelo irmão. Cícero, ao tratar da adivinhação, considera, sobretudo, a visão grega e a romana sobre o assunto; além disso, divulga aspectos da religião romana, principalmente, do final da república. Como um profícuo conhecedor da prática, propõe discussões relevantes como o vínculo estabelecido entre adivinhação e política, revelando o seu importante papel na análise sobre o assunto.

O estudo presente nesse tratado compõe juntamente com dois outros tratados, o *De natura deorum* (45 a.C.) e o *De fato* (44 a.C.), uma tríade dos textos filosóficos de caráter religioso escritos por Cícero. Sobre esses tratados assim se expressa Bouché-Leclercq (2003, p. 71):

Finalmente Cícero, retomando o estudo desses sérios problemas com o desejo de ter uma convicção definitiva, discutiu sucessivamente os diversos dados da questão: inicialmente, a existência dos deuses e, por conseguinte, a da Providência; em seguida, a teoria da adivinhação propriamente dita; e, para preencher uma eventual lacuna,

<sup>64</sup> *Ennius avait attaqué avec vigueur tous les charlatans marses, étrusques, grecs, chaldéens, égyptiens qui vendaient leurs révélations au plus offrant, et avait même pu dire, sans trop de scandale, que les dieux ne s'occupaient pas des affaires humaines.*

<sup>65</sup> *Les lettrés subirent principalement l'influence de Polybe, qui avait à peu près sur la divination les idées d'Aristote et de Carnéade, le professeur de scepticisme. Varron, disciple de l'Académie, dressa l'inventaire du culte national sans voir, dans toutes ces pratiques, autre chose que des habitudes sociales. Le stoïcisme romain, représenté par Caton d'Utique, regardait comme une faiblesse le souci superstitieux de l'avenir, et Lucrèce propageait les négations radicales d'Épicure.*

aquela sobre o destino.<sup>66</sup>

E, antes de compor esses três tratados de cunho religioso-filosófico, Cícero já havia se posicionado acerca da adivinhação em outros textos: no *De haruspicum responsis* (56 a.C.), um discurso que trata de questões religiosas em defesa de sua tradição; no *De republica* (54-51 a.C.), a respeito do fenômeno dos dois sóis (1.15) e do sonho de Cipião (6.9-29); no *De legibus* (52-51 a.C.), através da opinião de Cícero acerca da divergência de ideias entre dois áugures, Caio Cláudio Marcelo e Ápio Cláudio Pulcro (2.32-33).

O discurso *De haruspicum responsis* é pronunciado por Cícero no Senado em 56 a.C. e traz uma manifestação em defesa da tradição religiosa romana, de sua casa e contra a perseguição de Clódio, que o acusa de ser o responsável pelos maus agouros anunciados pelos arúspices. Nesse discurso, Cícero interpreta a mensagem dos arúspices, mostrando-se crédulo ao presságio, como afirma:

Ego enim fateor me et magnitudine ostenti et grauitate responsi et una atque constanti haruspicum uoce uehementer esse commotum.<sup>67</sup> (*Har.* 18)

Confesso, na verdade, que eu fui fortemente comovido tanto pela grandeza do prodígio, quanto pela solenidade da resposta e pela voz una e inalterada dos arúspices.<sup>68</sup>

O orador, além disso, continua dizendo que os deuses não somente existem, mas também regulam e governam todas as coisas (*Har.* 19). Segundo o relato de Cícero, antes das palavras dos arúspices, há abalos na natureza que indicariam a presença da manifestação divina (*Har.* 20). A partir daí desenvolve seu discurso justificando que a culpa de tal mau presságio, na verdade, seria de P. Clódio. Ao final do discurso, colocando-se como porta-voz dos deuses, pede uma solução humana para a profanação da religião:

Etenim haec deorum immortalium uox, haec paene oratio iudicanda est, cum ipse mundus, cum maria atque terrae motu quodam nouo contremiscunt et inusitato aliquid sono incredibilique praedicunt. In quo constituendae nobis quidem sunt procurationes et obsecratio, quem ad modum monemur. (*Har.* 63)

Com efeito, esta voz dos deuses imortais é quase este discurso que se deve reconhecer, quando o próprio mundo, quando os campos e as terras começam a tremer com certo movimento novo e predizem algo com um som inusitado e incrível. Nisto, devem ser realizadas por nós cerimônias expiatórias e propiciação, como estamos advertidos.

<sup>66</sup> *Enfin Cicéron, reprenant l'étude de ces graves problèmes avec le désir de se faire une conviction définitive, discute successivement les diverses données de la question, d'abord l'existence des dieux et, par suite, de la Providence, puis la théorie de la divination proprement dite, et, pour combler toute lacune, celle du destin.*

<sup>67</sup> Todos os textos latinos do *De haruspicum responsis* foram tirados da edição de CARPINETTI e CORRÊA (2013).

<sup>68</sup> Todas traduções do *De haruspicum responsis* presentes nesse texto são de Luís Carlos Lima CARPINETTI e Lara Barreto CORRÊA (2013).

Já no *De republica* são mencionados dois episódios referentes à adivinhação. No primeiro, Cipião Emiliano, personagem principal, conversa com seu sobrinho, Quinto Tuberão, sobre o fenômeno dos dois sóis, conhecido também como parélio, e considerado pelos antigos como um mau presságio:

Tum ille (Tubero): ‘uisne igitur, quoniam et me quodam modo inuitas et tui spem das, hoc primum, Africane, uideamus, ante quam ueniunt alii, quidnam sit de isto altero sole quod nuntiatum est in senatu? neque enim pauci neque leues sunt qui se duo soles uidisse dicant, ut non tam fides non habenda quam ratio quaerenda sit.’<sup>69</sup> (*Rep.* 1.15)

Então [Tuberão disse]: – Queres, então, Africano, já que, não apenas de certo modo me convidas, mas também me dás esperança de ouvir-te, que examinemos, antes que os demais cheguem, primeiramente, o que foi anunciado no senado sobre o outro sol? De fato, nem são poucos, nem levianos os que dizem ter visto os dois sóis, no entanto, não se deve tanto confiar quanto investigar a razão.<sup>70</sup>

Mais adiante, Cipião relata episódios anteriores do eclipse solar, como uma aparição do fenômeno durante a guerra entre atenienses e lacedemônios em 431 a.C.; e outras aparições registradas por Ênio:

Id autem postea ne nostrum quidem Ennium fugit; qui ut scribit, anno qui quagesimo CCC fere post Romam conditam “Nonis Iunis soli luna obstitit et nox.” atque hac in re tanta inest ratio atque sollertia, ut ex hoc die quem apud Ennium et in maximis annalibus consignatum uidemus superiores solis defectiones reputatae sint usque ad illam quae Nonis Quinctilibus fuit regnante Romulo. (*Rep.* 1.25)

Porém, depois, nem a nosso Ênio escapou isso que escreve, aproximadamente no ano 350 depois da fundação de Roma, “Nas nonas de Junho, a lua obstruiu o sol e se fez noite” e para esta arte há uma razão e uma habilidade que, a partir desse dia, vemos consignadas em Ênio e nos Anais Máximos, onde foram computados os eclipses anteriores até as Nonas de Julho, quando reinava Rômulo.

Mais adiante, ainda nesse diálogo, o tema dos dois sóis novamente é suscitado, só que agora evoca a divisão já existente do Senado e, também, a do povo em duas partes, como representação da situação política de Roma:

dicam mehercule et contemnar a te fortasse, cum tu ista caelestia de Scipione quaesieris, ego autem haec quae videntur ante oculos esse magis putem quaerenda. quid enim mihi L. Pauli nepos, hoc avunculo, nobilissima in familia atque in hac tam clara re publica natus, quaerit quo modo duo soles visi sint, non quaerit cur in una re publica duo senatus et duo paene iam populi sint? (*Rep.* 1.31)

Direi, por Hércules! E talvez serei desdenhado por ti, pois perguntaste a Cipião sobre esses fenômenos celestes, porém, eu considero porque [urge] investigar mais o que aparece ante os olhos. Pois o neto de Lúcio Paulo e o sobrinho de tal tio [Cipião], nascido em uma família nobilíssima e nesta tão ilustre república, como ele pergunta a

<sup>69</sup> Todos os textos do *De republica* foram retirados da edição de James E. G. Zetzel (BERNARDO, 2012).

<sup>70</sup> Todas as traduções do *De republica* presentes nesse texto são de Isadora Prévêde BERNARDO (2012).

mim como foram vistos os dois sóis e não pergunta por que em uma república há quase dois senados e já dois povos?

A segunda ocorrência sobre a adivinhação no *De republica* acontece no episódio do sonho de Cipião (*Rep.* 6.9-29), o trecho mais conhecido do tratado. Cipião Emiliano sonha com seu avô, Cipião Africano; após uma ceia servida àquele em visita a Massinissa, rei da Numídia, assim é tomado pelo sono:

Deinde, ut cubitum discessimus, me et de via fessum, et qui ad multam noctem vigilassem, artior, quam solebat, somnus complexus est. Hic mihi – credo equidem ex hoc, quod eramus locuti; fit enim fere, ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale, quale de Homero scribit Ennius, de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui – Africanus se ostendit ea forma, quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior; quem ubi agnovi, equidem cohorrui, sed ille: ‘Ades,’ inquit, ‘animo et omitte timorem, Scipio, et, quae dicam, trade memoriae!’ (*Rep.* 6.10)

Após interromper a reunião para ir dormir, um sono mais pesado que o de costume me amparou, cansado que estava da viagem, e por ter ficado desperto durante uma boa parte da noite. Foi quando me apresentou, creio, talvez, pelo que conversamos – pois geralmente costuma ocorrer que nossos pensamentos e nossas conversas gerem, nos sonhos, algo semelhante ao que Ênio escreveu a propósito de Homero que, sem dúvida, durante o dia, costumava pensar e falar muito frequentemente – Africano, com aquela mesma fisionomia que me era bem conhecida mais por sua máscara [de cera] que por tê-lo visto pessoalmente. Logo que o reconheci, estremecei, mas ele me disse: —Recobra o ânimo e não temas, Cipião, e entregue minhas palavras à tua memória!<sup>71</sup>

No sonho, o avô mostra-lhe o seu futuro, as guerras que irá vencer, quais cargos irá exercer e seus triunfos vindouros. Além disso, é dito que todos aqueles que trabalham em prol do crescimento da pátria terão boas moradas no mundo dos mortos (*Rep.* 6.13). Nesse momento onírico, Cipião também encontra o seu pai, Paulo Emílio:

‘Immo vero’, inquit, ‘hi vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero, quae dicitur, vita mors est. Quin tu aspicias ad te venientem Paulum patrem?’ Quem ut vidi, equidem vim lacrimarum profudi, ille autem me complexus atque osculans flere prohibebat. (*Rep.* 6.14)

Ele [Africano] respondeu: – Pelo contrário, estes são os que vivem realmente, os que saíram dos cárceres dos corpos como de uma prisão. Por outro lado, vossa vida, como denominam, é a morte! Vós não vedes Paulo, teu pai, que vem a vós? Quando ele veio, irrompi em uma torrente de lágrimas, mas ele me abraçou e não me deixou chorar mais, dando-me beijos.

Assim, com essas palavras, Africano também discute a existência de vida após a morte, uma vida liberta dos corpos. Em conversa com o pai, Cipião ouve dele que o corpo mantém a alma na terra e que o acesso às boas moradas no mundo dos mortos não é livre, por

<sup>71</sup> Todas as traduções referentes ao Sonho de Cipião (livro 6) nesse texto são de Ricardo da COSTA (2010).

isso, enquanto ele estiver vivo, deve cultivar virtudes e assim, por ter boas atitudes, terá um lugar satisfatório para ficar após deixar o seu corpo. Depois desse encontro, Cipião ouve uma exposição acerca da vida e da morte, do universo e de sua composição (em especial, a Terra, morada dos humanos), da virtude (justiça e piedade), da imortalidade (alma imortal e corpo mortal) e do destino da alma após a morte. Com efeito esse sonho discute vários temas, como afirma Ramelli (2007, p.15):

*O sonho de Cipião* compreende ainda numerosas digressões sobre a cosmologia, a geografia, a ciclicidade do tempo, a profecia, a interpretação dos sonhos ou onirocrítica, e, ainda, a psicologia, nomeadamente a doutrina concernente à alma e às concepções pitagóricas e musicais, sobre a harmonia da esfera.<sup>72</sup>

E após essas explicações Africano parte e Cipião desperta, desse modo abrupto termina o seu sonho (*Rep.* 6.29).

Tal manifestação onírica evoca a autoridade do virtuoso Cipião Africano que envia uma mensagem importante para o seu neto – um bom político, aquele que serve à pátria: deve praticar a virtude, e através dessa prática haverá uma recompensa, um bom lugar no mundo dos mortos para sua alma, quando já estiver livre do corpo e dos deveres na Terra. Portanto, esse sonho, além de ter uma natureza profética ao anunciar os feitos futuros de Cipião, também tem a função filosófica de aconselhar sobre como ser um político virtuoso e de mostrar quais benefícios vai receber com a prática do bem. Nessa passagem, Cícero tem influência de Platão ao fazer uso do mito por imitação, conforme apresenta Macróbio<sup>73</sup> no início do seu *In somnium Scipionis*:

In hoc tamen uel maxime operis similitudinem seruauit imitatio quod, cum Plato in uoluminis conclusione a quodam uitae reddito quam reliquisse uidebatur indicari faciat qui sit exutarum corporibus status animarum, adiecta quadam sphaerarum uel siderum non otiosa descriptione, rerum facies non dissimilia significans a Tulliano Scipione per quietem sibi ingesta narratur. (*In Somn.*, 1.1.2)

Entretanto nesse quesito a imitação preservou, até mesmo excessivamente, uma semelhança do modelo: enquanto Platão, na conclusão do livro, faz certo homem que voltou à vida após tê-la aparentemente perdido revelar qual seria o estado das almas ao se desligarem dos corpos, acrescentando uma certa descrição não supérflua da esfera celeste e dos astros, o Cipião de Cícero narra uma significativa aparência de coisas não diferente levada a si durante o repouso.

<sup>72</sup> *Il Sogno di Scipione comprende anche numerose digressioni sulla cosmologia, la geografia, la ciclicità del tempo, la profetia, l'interpretazioni dei sogni o onirocritica, e anche la psicologia, ossia la dottrina concernente l'anima, nonché concezioni pitagoriche e musicali, sull'armonia delle sfere.*

<sup>73</sup> Ambrósio Teodósio Macróbio era um filósofo neoplatônico e literato do século V, do qual nos restaram dois textos: *Saturnalia* e *In somnium Scipionis*. No último Macróbio faz um comentário ao “Sonho de Cipião” de Cícero, presente no sexto livro do *De republica*.

E no *De legibus* há menção a uma divergência de ideias entre Caio Cláudio Marcelo e Ápio Cláudio Pulcro sobre a ciência augural e seu poder divinatório. No livro 2, Cícero, a pedido de Quinto, começa elencando, ao seu modo, as leis religiosas (*Leg.* 2.19-22). Depois, quando começa a explicar detalhadamente cada item, ao falar dos áugures, é questionado por Ático sobre a divergência de pensamento entre os membros do seu colégio sacerdotal:

[...] sed est in collegio vestro inter Marcellum et Appium, optimos augures, magna dissensio (nam eorum ego in libros incidi), cum alteri placeat auspicia ista ad utilitatem esse rei publicae composita, alteri disciplina vestra quasi divinari videatur posse. <sup>74</sup> (*Leg.* 2.32)

Porém há em vosso colégio uma grande discrepância entre Marcelo e Ápio, os dois ótimos áugures (pois seus livros caíram em minhas mãos); enquanto um deles acredita que esses auspícios foram instituídos por interesse da república, ao outro lhe parece que com vossa ciência se pode praticar a adivinhação?<sup>75</sup>

Em seguida, Cícero, embora comece afirmando que acredita na adivinhação (*Leg.* 2.32), mais adiante não optará por nenhuma das opiniões sobre a ciência augural apresentadas pelos dois áugures:

Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et negligentia. Ita neque illi adsentior qui hanc scientiam negat umquam in nostro collegio fuisse, neque illi qui esse etiam nunc putat. Quae mihi videtur apud maiores fuisse duplex, ut ad rei publicae tempus nonnumquam, ad agendi consilium saepissime pertineret. (*Leg.* 2.33)

Porém não há dúvidas de que essa ciência e essa técnica dos áugures têm diminuído com o passar do tempo e com a negligência. Assim, nem dou razão a quem diz que esta ciência nunca existiu em nosso colégio, nem, tampouco, a quem acredita que segue existindo ainda. A mim parece que entre os antepassados foi de dois tipos, de maneira que alguma vez se aplicava à conveniência da república e, na maioria das vezes, a um plano de ação.

Nesse trecho, Cícero refere-se também à decadência da ciência augural e à existência de dois tipos dessa: uma que é conveniente à república e outra que faz parte de um plano de atuação. Essa explicação ressoa o caráter político e religioso da ciência augural no período vivido por Cícero, na qual consiste, basicamente, de uma conveniência política e de um rito religioso, que está em desuso.

Nos três textos de Cícero mencionados anteriormente, observa-se uma vinculação religiosa principalmente com a técnica da ciência augural, pois ele é áugure e domina esse assunto. No *De haruspicum responsis*, como orador, Cícero usa seus conhecimentos de áugure e seus conhecimentos de retórica para defender sua casa e as práticas religiosas romanas contra

<sup>74</sup> Todos os textos em latim do *De legibus* foram editados por J. G. F. Powell (CICERONIS, 2006).

<sup>75</sup> Todas as traduções presentes nesse texto do *De legibus* são nossas.

presságios errados. Já no *De republica* o orador reconhece duas manifestações divinatórias: no livro 1, o comentário breve sobre o episódio dos dois sóis (parélio), associando-o à divisão do Senado e do povo em duas partes e considerando tal fenômeno um mau agouro; no livro 6, o episódio do sonho de Cipião, no qual ele sonha com o avô, que vem lhe trazer principalmente a mensagem de que ele deve praticar a virtude em favor da pátria, para que na sua existência após a morte esteja num lugar bom. E, no *De legibus*, Cícero relata as leis religiosas e, ao explicar cada uma delas, trata dos áugures, atribuindo-lhes uma autoridade (*Leg.* 2.30), além de se mostrar favorável à ciência augural.

Assim se pode dizer que, além da crença nos áugures explicitada por Cícero nos textos apresentados, ele tonifica outros aspectos da adivinhação: quando evoca os presságios sentidos antes da predição dos arúspices, constituindo uma argumentação favorável ao prenúncio a ser proferido; também quando lembra o parélio e o classifica como um prenúncio ruim; ainda quando, ao revelar através de um sonho a prática da virtude junto à pátria, dá credibilidade a tal manifestação, pois a mensagem enviada é em favor da república, e Cipião sonha com um homem virtuoso e que é seu avô, dando mais concretude à situação onírica; e, quando enumera exemplos de bons áugures romanos (*Leg.* 2.33), fortalece o trabalho de tais adivinhos. Portanto, Cícero aviva o caráter religioso de tais adivinhações, utiliza-as conforme as suas necessidades discursivas e ainda mostra o quanto eram significativas as suas respectivas atividades, sobretudo no contexto político, para os romanos da sua época.

Após esses textos em que Cícero já apresenta manifestações da sua opinião acerca da adivinhação, escreve, num momento dedicado à filosofia, três tratados filosóficos de cunho religioso – *De natura deorum*, *De diuinatione* e *De fato* (conforme já mencionado) –, nos quais esse tema ganha mais representatividade.

No *De natura deorum*, discute principalmente as opiniões de três correntes filosóficas – epicurismo, estoicismo e academia – acerca da natureza dos deuses. Apresentado em forma de diálogo e dividido em três livros, o tratado propõe em cada livro a discussão de um pensamento filosófico: no primeiro, Caio Veleio apresenta a visão epicurista e é refutado por Cota; no segundo, Lucílio Balbo defende a abordagem estoica; e no terceiro, Cota mostra a opinião da academia.

Logo no início do livro 1, Cícero informa que nesse diálogo ele não será partidário de nenhum dos participantes, nem do acadêmico Cota; e, também, afirma estar presente ali como um ouvinte:

Tum ego: “Quid didicerimus, Cotta viderit, tu autem nolo existimes me adiutorem huic venisse, sed auditorem, et quidem aecum, libero iudicio, nulla eius modi

adstrictum necessitate, ut mihi velim, nolim sit certa quaedam tuenda sententia”.<sup>76</sup>  
(*N.D.* 1.17)

E respondi: “Que Cota se preocupe com o que aprendemos. Quanto a ti, gostaria que não me julgasses ter vindo como partidário dele, mas como ouvinte e, certamente, como um ouvinte imparcial, de juízo livre e não sujeito a qualquer obrigação tal que uma opinião deva ser defendida como certa por mim, querendo ou não”.<sup>77</sup>

Mais adiante, Veleio, ao apresentar a visão epicurista, desconsidera a existência da adivinhação, pois acredita que os deuses existem, mas não interferem na vida dos homens:

Sequitur *mantiké* vestra, quae Latine divinatio dicitur, qua tanta inbuemur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, coniectores nobis essent colendi. (*N.D.* 1.55)

Depois, vem a vossa *mantiké*, que em latim se diz *diuinatio*, pela qual nos impregnaríamos de tamanha superstição, se acaso quiséssemos vos dar atenção, que deveriam ser venerados por nós os harúspices, áugures, adivinhos, vates e intérpretes.

Em seguida, Cota refuta o posicionamento de Veleio acerca da adivinhação declarando basicamente ser fácil negar as crenças religiosas quando alguém se fundamenta na argumentação de que os deuses em nada influenciam na vida dos homens:

Nam superstitione, quod gloriari soletis, facile est liberare, cum sustuleris omnem vim deorum. Nisi forte Diagoram aut Theodorum, qui omnino deos esse negabant, censes supersticiosos esse potuisse; ego ne Protagoram quidem, cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse. Horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur. (*N. D.* 1.117)

Pois é fácil libertar-se da superstição, do que costumais vos gloriar, quando se tem suprimido toda influência dos deuses; a menos que acaso penses que Diágoras e Teodoro, que negaram por completo a existência dos deuses, puderam ser supersticiosos; de minha parte, tampouco julgo supersticioso Protágoras, a quem nem uma nem outra opinião foi clara, nem que os deuses existiam nem que não existiam. De fato, as sentenças de todos esses não só acabam com a superstição em que reside o temor vazio dos deuses, mas também com a religião que se sustenta no pio culto a eles.

Já no segundo livro, Lucílio Balbo, ao apresentar a abordagem estoica sobre os deuses, afirma que os pensadores dessa escola tratam essa questão em quatro partes:

Omnino dividunt nostri totam istam de dis immortalibus quaestionem in partis quattuor. Primum docent esse deos, deinde quales sint, tum mundum ab his administrari, postremo consulere eos rebus humanis. (*N. D.* 2.3)

Os nossos dividem essa questão a respeito dos deuses imortais em quatro partes ao todo: em primeiro lugar, ensinam que os deuses existem, em segundo, de

<sup>76</sup> Todas as citações em latim do *De natura deorum* presentes nesse texto são de G. P. Goold (CICERO, 1994).

<sup>77</sup> Todas as traduções do *De natura deorum* presentes nesse texto são de Leandro Abel VENDEMIATTI. (2003).

que natureza são, em terceiro, que o mundo é dirigido por eles e, por fim, que se ocupam das coisas humanas.

Primeiramente, ele confirma a existência dos deuses, premissa para justificar as práticas religiosas presentes no mundo romano. Além disso, trata inicialmente das questões divinatórias, focando na ciência augural e sua atual situação.

*Sed neglegentia nobilitatis augurii disciplina ommissa veritas auspicioꝝ spreta est, species tantum retenta; itaque maximae rei publicae partes, in iis bella quibus rei publicae salus continetur, nullis auspiciis administrantur, nulla peremnia servantur, nulla ex acuminibus, nulli viri vocantur, ex quo in procinctu testamenta perierunt; tum enim bella gerere nostri duces incipiunt, cum auspicia posuerunt. (N. D. 2.9)*

Mas, por negligência da aristocracia, ao ter deixado de lado a formação nos conhecimentos augurais, a verdade dos auspícios foi menosprezada e se conservou apenas sua aparência; por consequência, os interesses mais importantes da república, dentre eles as guerras nas quais consiste sua conservação, não são dirigidos por nenhuns auspícios, não se observa nenhum presságio na travessia de rios, nenhum é tirado das pontas das lanças, nenhum quando os homens são convocados (e é por isso que, estando a tropa alinhada no campo de batalha, os testamentos se anulam, pois os nossos generais começam a guerrear no momento em que depuseram seus símbolos augurais de poder).

Balbo revela que a adivinhação não tem mais a mesma credibilidade de antes, que os áugures não são mais consultados, embora ainda tenham muito poder. Mesmo assim, reforça a relevância da ciência augural, principal prática divinatória dos romanos, justificando sua depreciação em sua época por causa da escassez de boa formação dos áugures e dos erros dos intérpretes:

*magna augurum auctoritas; [...] quorum enim interpretes sunt, eos ipsos esse certe necesse est; deorum autem interpretes sunt; deos igitur esse fateamur. [...] signa ostenduntur a dis rerum futurarum; in his si qui erraverunt, non deorum natura, sed hominum coniectura peccavit. (N. D. 2.12)*

Grande é a autoridade dos áugures; [...] De fato, certamente é necessário existirem aqueles próprios dos quais há intérpretes; ora, dos deuses é que são os intérpretes; portanto, confessamos que os deuses existem. [...] Os sinais dos acontecimentos futuros são revelados pelos deuses; e se alguns intérpretes erraram no que lhes concerne, não foi a natureza dos deuses, mas a conjectura dos homens que falhou.

Ademais sedimenta a sua teoria sobre a existência dos deuses nos princípios de Cleantes<sup>78</sup> (330-230 a.C.), cuja primeira justificativa se baseia na adivinhação como parte divina presente nos homens:

*Cleanthes quidem noster quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones, primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex*

---

<sup>78</sup> Filósofo estoico, discípulo de Zenão Cício, desenvolveu o estoicismo sob a perspectiva do materialismo e do panteísmo. Também foi mestre de Crisipo.

praesensione rerum futurarum [...]. (*N. D.* 2.13)

Nosso Cleantes, por exemplo, disse que por quatro causas se formaram as ideias dos deuses nos espíritos dos homens. Como primeira, postulou aquela de que há pouco falei: a que teria surgido do pressentimento das coisas futuras [...].

Mais adiante, Balbo mostra que as histórias dos deuses contadas pelos poetas não são verídicas, mas os reconhece e pode até os cultuar, estabelecendo uma distinção entre as atitudes de um homem supersticioso e um religioso:

nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, [i] sunt dicti religiosi ex relegendo, [tamquam] elegantes ex eligendo, [tamquam] [ex] diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis. (*N. D.* 2.72)

Assim, os que dias inteiros suplicavam e sacrificavam para que seus filhos sobrevivessem a si foram chamados supersticiosos, e essa palavra se espalhou depois mais largamente; ao passo que os que escrupulosamente se ocupavam com e por assim dizer recolhiam tudo o que dizia respeito ao culto dos deuses foram chamados religiosos a partir de recolher, como escolhidos de escolher, de acolher acolhidos e de inteligir inteligentes; de fato, em todas essas palavras há o sentido de colher, o mesmo que em religioso. Assim, quanto a supersticioso e religioso, formou-se, no primeiro, uma designação de defeito, no segundo, uma de elogio.

Depois estabelece três princípios que justificam a providência divina, à qual o mundo está submetido (*N.D.* 2.75); e reforça pouco depois a existência e o uso da adivinhação no meio social romano:

Est enim profecto divinatio, quae multis locis, rebus, temporibus apparet cum in privatis rebus, tum maxime in publicis: multa cernunt haruspices, multa augures provident, multa oraclis declarantur, multa vaticinationibus, multa somniis, multa portentis; quibus cognitis multae saepe res [ex] hominum sententia atque utilitate partae, multa etiam pericula depulsa sunt. Haec igitur sive vis sive ars sive natura ad scientiam rerum futurarum homini profecto est nec alii cuiquam a dis immortalibus data. (*N.D.* 2.162-163)

Pois há verdadeiramente uma adivinhação que aparece em muitos lugares, acontecimentos e circunstâncias, de um lado, privados, de outro, sobretudo públicos. Os arúspices entreveem muito, muito os áugures preveem, muito é esclarecido pelos oráculos, muito pelos vaticínios, muito pelos sonhos, muito pelos presságios, conhecidos os quais, frequentemente muitas coisas foram procuradas de acordo com o parecer e a utilidade dos homens e também muitos perigos foram afastados. Portanto, esta capacidade ou arte ou disposição natural para o conhecimento das coisas futuras foi dada ao homem verdadeiramente, e a nenhum outro ser, pelos deuses imortais.

Já, no livro 3, Cota inicia refutando a teoria epicurista apresentada por Veleio, para, em seguida, elogiar o discurso de Balbo e apresentar a sua visão filosófica acerca do assunto.

Inicia considerando a existência dos ritos e presságios como produto da tradição romana (*N.D.* 3.5). Mas, ao questionar a teoria proferida por Balbo no livro anterior, Cota reconhece a adivinhação como uma ciência e apresenta como representatividade dela a ciência augural, porém afirma que tal manifestação só pode ser aprendida através dos filósofos, pois os adivinhos mentem:

Quibus ego credo nec possum Atti Navi, quem commemorabas, lituum contemnere; sed qui ista intellecta sint a philosophis, debeo discere, praesertim cum plurimis de rebus divini isti mentiantur. (*N.D.* 3.14)

De minha parte, acredito nessas coisas, e não posso desprezar o bastão augural de Ato Névio, a quem mencionavas; mas, de que modo essas coisas seriam compreendidas, é dos filósofos que devo aprender, sobretudo porque esses adivinhos mentem a respeito de inúmeras coisas.

O acadêmico continua refutando as palavras de Balbo, seguindo as quatro questões demonstradas pelo último sobre a existência dos deuses (*N.D.* 2.3). Ao longo do discurso, Cota reconhece a existência divina, mas não a dos deuses conforme são apresentados pela poesia. Já no quesito adivinhação, evidencia a ciência augural, como citado anteriormente, e vincula a manifestação divinatória aos estudos filosóficos, desconsiderando as referências poéticas acerca do assunto, tratando assim o tema como algo do domínio científico e não literário.

No final do discurso, contrapondo-se à situação de permanecer como ouvinte e não emitir nenhum partido (*N.D.* 1.17), Cícero reaparece julgando que para Veleio, dentre as propostas apresentadas, a mais verossímil foi a de Cota, já para ele foi a de Balbo:

Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior. (*N.D.* 3.95)

Essas coisas tendo sido ditas, fomos embora de uma maneira que a Veleio a exposição de Cota é que parecia ser a mais verdadeira e para mim era a de Balbo que parecia estar mais propensa à semelhança com a verdade.

A partir desses posicionamentos filosóficos apresentados acerca da adivinhação no *De natura deorum*, pode-se concluir que o discurso estoico de Balbo é aquele que defende a existência das manifestações divinatórias como base na existência dos deuses e na crença na providência. Tal abordagem reconhece o uso dos diversos tipos de adivinhação pelos romanos, destacando a ciência augural, prática usada principalmente pelo Estado, e reconhecida também por Cota em seu discurso, enfatizando, assim, o uso e a importância dos áugures para os romanos. E Veleio, defensor da visão epicurista, não concebe a existência das manifestações divinatórias.

Ademais a visão de Cota é importante (e deve ser a de Cícero), pois ele reconhece

a adivinhação, porém destaca a mentira presente na prática divinatória, ao dizer que somente os filósofos devem praticar a arte divinatória; nesse caso, espelha-se na argumentação de Platão em relação à retórica, na qual somente os virtuosos devem praticar uma arte que pode ser usada para manipular.

Após tratar da natureza divina, Cícero abordou a adivinhação no *De divinatione*, diálogo no qual o orador discute com maior propriedade tal questão. No livro 1, Quinto apresenta a adivinhação sob a perspectiva da filosofia estoica. Primeiramente, revela o quanto é comum aos povos a crença na previsão das coisas futuras. Em seguida, começa o diálogo entre os irmãos. Quinto define a adivinhação e defende a sua existência; logo depois, com base na tradição, apresenta os tipos de adivinhação:

Duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae. Quae est autem gens aut quae civitas, quae non aut extispicum aut monstra aut fulgora interpretantium aut augurum aut astrologorum aut sortium (ea enim fere artis sunt) aut somniorum aut vaticinationum (haec enim duo naturale putantur) praedictione moveatur? (*Div.* 1.11-12)

De fato, há dois tipos de adivinhação, dos quais um é artificial, o outro é natural. Ora, qual é o povo, qual é a nação que não é movida pela predição dos harúspices ou dos que interpretam prodígios ou raios, dos áugures, dos astrólogos, das sortes (estas são inteiramente artificiais) ou dos sonhos e vaticínios (acredita-se que essas duas são naturais)?

Em sequência a tal exposição, mostra alguns exemplos de acontecimentos que sucederam e como foram preditos, validando a sua proposta de que é possível prever situações futuras. Um pouco depois, Quinto afirma concordar com aqueles que estabelecem essa divisão em dois tipos de adivinhação e explica melhor, atribuindo a um a participação na manifestação divinatória (artificial) e ao outro a necessidade dela (natural). Então ele detalha e exemplifica cada um dos tipos de adivinhação:

Iis igitur adsentior qui duo genera divinationum esse dixerunt, unum quod particeps esset artis, alterum quod arte careret. Est enim ars in iis qui novas res coniectura persequuntur, veteres observatione didicerunt. Carent autem arte ii qui non ratione aut coniectura observatis ac notatis signis sed concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt, quod et somniantibus saepe contingit et non numquam vaticinantibus per furorem, ut Bacis Boeotius, ut Epimenides Cres, ut Sibylla Erythraea. Cuius generis oracula etiam habenda sunt, non ea quae aequatis sortibus ducuntur, sed illa quae instinctu divino adflatuque funduntur; etsi ipsa sors contemnenda non est, si [et] auctoritatem habet vetustatis, ut eae sunt sortes quas e terra editas accepimus; quae tamen ductae ut in rem apte cadant fieri credo posse divinitus. Quorum omnium interpretes, ut grammatici poetarum, proxime ad eorum quos interpretantur divinationem videntur accedere. (*Div.* 1.34)

Portanto, concordo com os que disseram que há dois tipos de adivinhação, um que compartilha a natureza de uma arte e outro que carece de arte. Pois há uma arte nos homens que pela conjectura investigam coisas novas e aprenderam as antigas pela observação. Mas carecem de arte os que pressentem os acontecimentos futuros não

pela razão ou por conjectura após se observarem e anotarem os sinais, mas por uma certa excitação forte da alma ou por um movimento livre e desimpedido, o que acontece freqüentemente aos que sonham e às vezes aos que vaticinam pelo furor, como Bácsis da Beócia, Epimênides de Creta e a Sibila da Eritréia. De tal tipo devem ser considerados os oráculos, não estes que são tomados por sortes igualadas, mas aqueles que são proferidos por inspiração e sopro divino; contudo, a própria sorte não deve ser desprezada, se possui a autoridade dos antigos, como são essas sortes que nos dizem que saem da terra; entretanto as sortes tiradas que se adaptam perfeitamente aos fatos, acredito que possam resultar de inspiração divina. Os intérpretes de todas essas coisas, como os gramáticos e os dos poetas, parecem se aproximar muito da adivinhação daqueles que eles interpretam.

Depois que Quinto relembra e fortifica a divisão em dois tipos de adivinhação, inicia a explanação de cada um deles. Ele discorre sobre a adivinhação natural, mencionando os oráculos (*Div.* 1.36-38) e os sonhos (*Div.* 1.39-71) – registrados na poesia, na história e na vida pública. Ao concluir essa parte, admite a existência das manifestações divinatórias, ao mesmo tempo que considera que possa haver equívocos em relação às profecias, baseando-se em Cratipo<sup>79</sup>, como afirma:

Itaque expositis exemplis verarum vaticinationum et somniorum Cratippus solet rationem concludere hoc modo: "Si sine oculis non potest exstare officium et munus oculorum, possunt autem aliquando oculi non fungi suo munere, qui vel semel ita est usus oculis, ut vera cerneret, is habet sensum oculorum vera cernentium. Item igitur, si sine divinatione non potest et officium et munus divinationis exstare, potest autem quis, cum divinationem habeat, errare aliquando nec vera cernere, satis est ad confirmandam divinationem semel aliquid esse ita divinatum, ut nihil fortuito cecidisse videatur. Sunt autem eius generis innumerabilia; esse igitur divinationem confitendum est." (*Div.* 1.71)

E assim, expostos os exemplos de vaticínios e sonhos verídicos, Cratipo costuma concluir o argumento deste modo: "Se sem os olhos não pode existir o ofício e a função dos olhos, é possível, porém, que às vezes os olhos não cumpram a sua função ou que quem, ainda que uma única vez, usou os olhos para discernir as coisas verdadeiras, possui o sentido dos olhos capaz de perceber as coisas verdadeiras. Do mesmo modo, portanto, se sem a adivinhação não pode existir o ofício e a função da adivinhação, é possível, porém, que alguém, embora possua adivinhação, erre às vezes e não distinga as coisas verdadeiras; é suficiente para confirmar a adivinhação que algo uma só vez tenha sido adivinhado de forma que nada pareça ter acontecido por acaso; ora, há coisas inumeráveis deste tipo; portanto, deve-se reconhecer que a adivinhação existe."

Então Quinto parte para a exposição sobre a adivinhação artificial. Cita o exame das entranhas, os relâmpagos e os prodígios, demonstrando tais processos por meio de vários exemplos. Ao mencionar os adivinhos, ele lembra que o poder divinatório estava normalmente ligado ao homem poderoso:

Omnino apud veteres, qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant; ut enim sapere sic divinare regale ducebant: [ut] testis est nostra civitas, in qua et reges augures et postea privati eodem sacerdotio praediti rem publicam religionum auctoritate

<sup>79</sup> Cratipo de Pérgamo (séc. I a.C.), irmão de Antíoco de Áscalon e amigo de Cícero, era um filósofo peripatético.

rexerunt. (*Div.* 1.89)

Geralmente, entre os antigos, os que tinham poder, também tinham os presságios; pois assim como o saber, consideravam o adivinhar digno de um rei. Como é testemunha nossa cidade, na qual tanto os reis eram áugures como, depois deles, particulares providos do mesmo sacerdócio, governaram a República com a autoridade da religião.

Depois discursa sobre os vates e os sonhadores, atrelando as suas capacidades premonitórias ao contato com o divino que cada um estabelece. E confirma, parafraseando Posidônio<sup>80</sup>, de onde vem o método divinatório:

Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda. (*Div.* 1.125)

Por isso, me parece, como faz Possidônio, que todo poder e método de adivinhar deve ser proveniente primeiro de deus, de quem já se disse o suficiente, depois do destino, depois da natureza.

Por meio desses três (deus, destino e natureza), a adivinhação acontece. Então ele comenta um pouco acerca do destino e da natureza (no caso, da natureza da alma). E conclui o seu discurso recriminando alguns adivinhos, que usam a previsão do futuro para se beneficiar:

Nunc illa testabor, non me sortilegos neque eos, qui quaestus causa hariolentur, ne psychomantia quidem, quibus Appius, amicus tuus, uti solebat, agnoscere; non habeo denique nauci Marsum augurem, non vicanos haruspices, non de circo astrologos, non Isiacos coniectores, non interpretes somniorum; non enim sunt ii aut scientia aut arte divini, sed [...].(*Div.* 1.132)

Agora vou declarar que não admito os videntes e nem os que predizem o futuro para lucrar, nem certamente as evocações dos espíritos, de que teu amigo Ápio costumava fazer uso. Enfim, não dou a mínima importância para um áugure marso, nem aos harúspices de aldeias, nem aos astrólogos de circo, nem aos adivinhos isiacos, nem aos intérpretes de sonhos, pois eles não são adivinhos nem por ciência nem por arte, [...].

No segundo livro, Marco refuta o discurso proferido pelo irmão, questiona a adivinhação de um modo geral (*Div.* 2.1-27) e ataca a noção de destino apresentada por Quinto; assim conclui:

Concludatur igitur ratio: si enim provideri nihil potest futurum esse eorum quae casu fiunt, quia esse certa non possunt, divinatio nulla est; sin autem idcirco possunt provideri, quia certa sunt et fatalia, rursus divinatio nulla est; eam enim tu fortuitarum rerum esse dicebas. (*Div.* 2.25)

Conclua-se, portanto, o raciocínio, pois, se nada que acontecerá pode ser previsto, dentre as coisas que acontecem por acaso, porque não podem ser certas, não há

---

<sup>80</sup> Posidônio (135-51 a.C.) era um filósofo estoico grego, do período do estoicismo médio.

adivinhação alguma; mas se podem ser previstas porque são certas e determinadas pelo destino, de novo a adivinhação não existe, pois tu dizias que ela própria dizia respeito às coisas fortuitas.

Depois disso, questiona a divisão apresentada por Quinto acerca da adivinhação. Marco mostra com mais detalhes esses tipos divinatórios e justifica que o embasamento da argumentação do irmão fundamenta-se em três pontos: deus, destino e natureza; assim segundo Marco, Quinto não explica o que se propõe.

Duo enim genera divinandi esse dicebas, unum artificiosum, alterum naturale; artificiosum constare partim ex coniectura, partim ex observatione diuturna; naturale quod animus arriperet aut exciperet extrinsecus ex divinitate, unde omnes animos haustos aut acceptos aut libatos haberemus. Artificiosa divinationis illa fere genera ponebas: extispicum eorumque qui ex fulgoribus ostentisque praedicerent, tum augurum eorumque qui signis aut ominibus uterentur, omneque genus coniecturale in hoc fere genere ponebas. Illud autem naturale aut concitatione mentis edi et quasi fundi videbatur, aut animo per somnum sensibus et curis vacuo provideri. Duxisti autem divinationem omnem a tribus rebus, a deo, a fato, a natura. (*Div.*, 2.26-27)

Pois tu dizias que há dois tipos de adivinhação, um artificial, outro natural; que a artificial consiste parte em conjectura, parte em observação contínua; natural o tipo em que a alma se apossaria ou receberia de uma divindade externamente, de onde todos teríamos as almas emanadas ou recebidas ou extraídas. Estes tipos de adivinhação tu consideravas de todo artificiais: a dos harúspices e a dos que predizem a partir de raios e prodígios, depois a dos áugures e dos que utilizam sinais ou presságio e todo tipo conjectural tu atribuías a esse tipo. Já aquele natural parecia ser revelado e como que produzido por uma excitação da mente ou ser previsto pela alma através do sono, pelo espírito desprovido de sensações e preocupações. Mas conduziste toda a adivinhação a partir de três coisas: de deus, do destino, da natureza.

Em seguida, parte para os questionamentos em relação à adivinhação dita artificial, como o exame das entranhas (*Div.* 2.28-41), os relâmpagos (*Div.* 2.42-49), os prodígios (*Div.* 2.49-69), os auspícios (*Div.* 2.70-83), os presságios (*Div.* 2.83-84), as sortes (*Div.* 2.85-87), a astrologia (*Div.* 2.88-99). Ao tratar dos auspícios, Marco revela que não crê na adivinhação (*Div.* 2.74), mas afirma ter apreço pela lei augural, que perdura por causa da república, e concorda (*adsentior*) com seus colegas áugures:

Equidem adsentior C. Marcello potius quam App. Claudio, qui ambo mei collegae fuerunt, existimoque ius augurum, etsi divinationis opinione principio constitutum sit, tamen postea rei publicae causa conservatum ac retentum. (*Div.* 2.75)

Com certeza eu apóio antes Gaio Marcelo que Ápio Cláudio, que foram ambos meus colegas, e aprecio a lei dos áugures, embora tenha sido formada no princípio pela crença na adivinhação, depois, por causa da república foi conservada e mantida.

Depois disso, julga os augúrios estrangeiros como sendo supersticiosos. E, para a adivinhação natural, Marco contesta o delírio profético (*Div.* 2.110-118) e os sonhos (*Div.* 2.119-147), considerando ambos como superstição. No final da refutação, enfatiza a negação

da adivinhação, pois é concebida como superstição, porém evidencia o culto à religião (*Div.* 2.148-149). Ele termina o discurso apresentando o método investigativo da Academia como parâmetro para debates futuros:

Cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare quae simillima veri videantur, conferre causas et quid in quamque sententiam dici possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam eaque inter nos, si tibi, Quinte frater, placebit, quam saepissime utemur. (*Div.* 2.150)

Porém, por ser próprio da Academia não propor nenhum juízo próprio, aprovar o que parecer mais verossímil, comparar as causas e mostrar o que pode ser dito contra cada ideia, e sem usar de nenhuma autoridade sua, deixar o juízo dos ouvintes íntegro e livre, manteremos esse costume transmitido por Sócrates e o utilizaremos o mais frequentemente entre nós, se agradar a ti, Quinto, meu irmão.

Mantendo a proposta da Academia de refutar o que foi exposto, o discurso de Marco no *De divinatione* se propõe a questionar a existência da adivinhação, como afirma BOUCHÉ-LECLERCQ (2003, p. 71): “No que concerne especialmente à adivinhação, Cícero a considera como o flagelo do espírito humano, e ele crê prestar aos seus semelhantes um serviço assinalado relegando-a às superstições das quais a filosofia deve libertar a sociedade”.<sup>81</sup>

Pouco tempo depois, Cícero completa a trilogia dos tratados religiosos ao compor o *De fato*. Esse nos chegou muito fragmentado e configura-se como um texto mais técnico, contrapondo-se aos dois tratados apresentados anteriormente. O texto é um diálogo, pleno de silogismo, do próprio Cícero com Aulo Hircio, no qual discutem acerca do destino. No próêmio, o filósofo determina a quais partes filosóficas pertencem o destino, à ética e à lógica (*Fat.* 1-4). Após tratar do conceito de *sympathéia* (*Fat.* 6-7), o orador fala um pouco da adivinhação:

Etenim si est divinatio, qualibusnam a perceptis artis proficiscitur? (‘percepta’ appello, quae dicuntur Graece *theoremata*). Non enim credo nullo percepto aut ceteros artifices versari in suo munere, aut eos, qui divinatione utantur, futura praedicere. (*Fat.* 11)

Com efeito, se a adivinhação existe, então de quais percepções da capacidade técnica provém? – chamo de “percepções” o que, em grego, se diz *teoremas*. Pois não creio que, sem alguma percepção, ou os demais artifices versem seu ofício, ou aqueles que se servem da adivinhação predigam o futuro.<sup>82</sup>

Cícero nega a adivinhação e contrapõe a visão de aceitabilidade da adivinhação de

<sup>81</sup> *En ce qui concerne spécialement la divination, Cicéron la considère comme le fléau de l'esprit humain, et il croit rendre à ses semblables un service signalé en la reléguant parmi les superstitions dont la philosophie doit délivrer la société.*

<sup>82</sup> Tradução de José Rodrigues Seabra Filho (CÍCERO, 2001).

Crisipo à teoria modal<sup>83</sup> de Diodoro<sup>84</sup> (?-284 a.C.), para validar a sua negação (*Fat.* 11-16). Depois apresenta a verdade e a realidade dentro da teoria de Diodoro (*Fat.* 17-19), a causalidade e a não-contradição (*Fat.* 20-23), a visão de Carnéades<sup>85</sup> (214-129 a.C.) sobre a vontade como causa autônoma<sup>86</sup> (*Fat.* 23-25), a crítica de Carnéades ao determinismo estoico (*Fat.* 31-33), o fatalismo e o anti-fatalismo (*Fat.* 39-40) e termina posicionando-se contra o *clinamen* (*Fat.* 46).

Nos três tratados sobre a religião, os posicionamentos de Cícero (no *De natura deorum*, seria o de Cota, por pertencer à mesma escola filosófica) acerca da adivinhação são de questionar a sua existência. No *De natura deorum*, como foi mostrado acima, Cota, no livro 3, diz que acredita na adivinhação por não negar os augúrios, mas deve avaliá-la considerando a filosofia. No *De divinatione*, Marco refuta a adivinhação apresentada por Quinto, mas tem apreço pela ciência augural; além disso, avalia os outros processos divinatórios como superstição e afirma que estão sujeitos à manipulação. E, no *De fato*, considerando a abordagem técnica e fragmentada, Cícero julga não existir a adivinhação. Então, nesses três tratados, apresenta-se o posicionamento de Cícero acerca da adivinhação. Embora estejam presentes outras duas visões filosóficas sobre o assunto, ele mostra-se aceitando apenas a prática da ciência augural, talvez pela sua importância política para o estado romano e por ele ter sido um áugure.

Sobretudo pode-se observar nos três textos a abordagem dos três estudos filosóficos mais relevantes para os romanos – o epicurismo, o estoicismo e a nova academia. Em cada um dos textos manifesta-se a visão de tais pensamentos filosóficos de acordo com a temática a ser debatida. No *De natura deorum*, cada filósofo apresenta uma visão filosófica acerca da existência ou não dos deuses – Veleio, a epicurista; Balbo, a estoica; e Cota, a neoacadêmica. Já no *De divinatione*, Quinto mostra a abordagem estoica sobre a adivinhação e Marco refuta o que foi dito por Quinto, usando-se do pensamento da nova academia e, por vezes, em sua argumentação, cita a visão epicurista acerca do assunto. E no, *De fato*, por ser um texto fragmentado, prevalece a apresentação do conhecimento neoacadêmico sobre o destino. Dentre essas explicações filosóficas, normalmente, a estoica e a epicurista são de natureza mais explicativas, já a da nova academia propõe um questionamento das ideias apresentadas pelas

---

<sup>83</sup> A teoria modal de Diodoro chegou até nós por meio de várias fontes, embora não tivessem uma unicidade. Nessa teoria, Diodoro trabalha com o conceito de “argumento mestre”, no qual apresenta premissas; no caso do *De fato*, Cícero trabalha com duas, a do possível e a do necessário, em que “todas as verdades passadas são verdades necessárias” e “o impossível não se segue do possível”. (*De fat.* 13) (CICERONE, 2008, p. 54-55)

<sup>84</sup> Diodoro Crono era um filósofo grego da escola megarensis e tinha a fama de grande dialético.

<sup>85</sup> Carnéades era um filósofo grego da Academia cética, que costumava criticar o estoicismo.

<sup>86</sup> Carnéades mostra a vontade como causa autônoma ao defender a existência de um movimento voluntário do espírito, contrapondo-se à ideia de *clinamen* da teoria epicurista. (CICERONE, 2008, p. 33)

duas anteriores. Portanto, pode-se dizer que esse último discurso filosófico de refutação ganha mais notoriedade nos diálogos, embora não apresente uma ideia conclusiva (precisa) sobre o assunto discutido, nesse caso, a adivinhação.

Com isso, pode-se verificar que Cícero, em seus tratados de cunho religioso, além de focar nos fundamentos da Academia, também apresenta as outras doutrinas filosóficas, mesmo que seja para servir de parâmetro para a sua refutação. E, apesar de não considerar totalmente a adivinhação, mantém um respeito pela ciência augural, desde que seja compreendida sob a perspectiva da visão filosófica e não da divinatória. Pois ele concebe a ciência augural como parte religiosa do estado romano, como componente ritualístico, e como parte do conhecimento pertencente a um político romano, mas não a vê como um elemento divino que anuncia o futuro aos homens.

Essa visão de Cícero, de que os augúrios devem ser respeitados, evoca duas situações: a primeira é a de que ele participa da escola augural e se torna um áugure; e a segunda é a da importância dessa prática divinatória para os romanos, principalmente para a classe dominante. Tais situações dão um caráter mais técnico para a ciência augural; revelam a fidelidade de Cícero à sua formação religiosa e a Roma. Em contrapartida, podem suscitar uma manipulação dos presságios, principalmente, no caso de consultas divinatórias para o Estado, como ele mesmo trata no *De divinatione*.

### 2.3.3 Sêneca

No período do principado de Nero, Lúcio Aneu Sêneca (4/1 a.C.–65 d.C.) apresenta uma breve visão acerca de temas da adivinhação no livro *Quaestiones Naturales* (62-64 d.C.). Nesse texto, Sêneca, sob a perspectiva da física estoica, investiga a natureza em geral. O tratado está dividido em sete livros que abordam os seguintes assuntos: no primeiro, o fogo celeste; no segundo, os trovões, os raios e os relâmpagos; no terceiro, a água terrestre; no quarto, a cheia do Nilo (4a), as nuvens (4b); no quinto, os ventos; no sexto, o terremoto; no sétimo, o cometa<sup>87</sup>.

No livro 2, ao abordar os raios, Sêneca evoca a ideia de o raio ser tomado como um prenúncio do futuro (*Nat.* 2.32.1) e estabelece a diferença entre o pensamento romano e o etrusco sobre o assunto:

Hoc inter nos et Tuscos, quibus summa est fulgurum persequendorum scientia, interest: nos putamus, quia nubes collisae sunt, fulmina emitti; ipsi existimant nubes collidi ut fulmina emittantur (nam, cum omnia ad deum referant, in ea opinione sunt

<sup>87</sup> A divisão dos livros e seus temas são de Diogini VOTTERO (1998, p. 10-19).

tamquam non, quia facta sunt, significant, sed quia significatura sunt, fiant): eadem tamen ratione fiunt, sive illis significare propositum, sive consequens est.<sup>88</sup> (*Nat.* 2.32.2)

Esta é a diferença entre nós e os etruscos, que têm uma grande perícia na investigação dos relâmpagos: nós acreditamos que os raios são emitidos, porque as nuvens colidem; eles pensam que as nuvens colidem para que os raios sejam emitidos (pois, como tudo relacionam à divindade, na opinião deles os raios não pressagiam, porque acontecem, mas acontecem, porque pretendem pressagiar): todavia, eles acontecem do mesmo modo, seja pressagiar para eles o propósito, seja uma consequência.<sup>89</sup>

Mais adiante, o filósofo divide em três partes o processo através do qual se deve extrair um prenúncio a partir de um raio (examinar, interpretar e expiar):

Nunc ad fulmina revertamur, quorum ars in haec tria dividitur: quemadmodum exploremus, quemadmodum interpretemur, quemadmodum exoremus. Prima pars ad formulam pertinet, secunda ad divinationem, tertia ad propitiandos deos, quos bono fulgure rogare oportet, malo deprecari: rogare, ut promissa firment, deprecari, ut remittant minas. (*Nat.* 2.33.1)

Agora retornemos aos raios, cuja arte se divide nestas três partes: como examinar, como interpretar, como expiar. A primeira parte abrange a classificação, a segunda a adivinhação, a terceira a propiciação dos deuses, aos quais convém rogar em caso de um relâmpago propício, suplicar em caso de um desfavorável: rogar para que confirmem as promessas, suplicar para que afastem as ameaças.

Em seguida, informa que os presságios oriundos dos raios são inquestionáveis, mas os vindos dos pássaros ou das entranhas podem ser questionados caso os dos raios sejam contrários (*Nat.* 2.34.1). Porém para Sêneca todos os presságios são equivalentes, porque o questionamento é o mesmo e a resposta somente uma:

Ita dico, non refert, an aliud sit per quod quidem quaerimus, quoniam de quo quaeritur, idem est; fatum fulmine mutare non potest: quidni? nam fulmen ipsum fati pars est. (*Nat.* 2.34.4)

Assim eu digo, não importa se procuramos algo por meio diferente, porque o que procuramos é o mesmo; o destino não pode mudar por causa do raio. Por que não? Porque o próprio raio faz parte do destino.

Depois discorre sobre o destino, afirmando ser a única verdade no mundo e ainda comenta que o adivinho é um servo do destino (*Nat.* 2.35-38).

Em sequência, Sêneca apresenta a posição de Cecina<sup>90</sup>, que classifica os tipos de raio de acordo com a previsão (*Nat.* 2.39-40), depois justifica por que atribuem o lançamento dos raios a Júpiter, exhibe a sua divisão em dois tipos (*Nat.* 2.42-45). Mais adiante, mostra como

<sup>88</sup> Todas as citações em latim do *Quaestiones Naturales* presentes nesse texto são de A. Gercke (SENECA, 1998).

<sup>89</sup> Todas as traduções do *Quaestiones Naturales* presentes nesse texto são nossas.

<sup>90</sup> Aulo Cecina Severo foi um conhecedor da adivinhação etrusca e amigo de Cícero. Ele viveu no período da república.

Átalo<sup>91</sup> apresenta seu estudo sobre os raios e os relâmpagos (*Nat.* 2.48-50) e revela preferência pelo posicionamento do último. Desse modo, o filósofo retrata uma parte da sua visão acerca da adivinhação. E Hine (2010, p. 11-12) resume bem a concepção estoica de Sêneca acerca da adivinhação:

[...] no livro 2, Sêneca adota a abordagem religiosa tradicional, quando ele tem uma longa discussão sobre adivinhação de trovões e relâmpagos (2.32-51). Mas ao longo dessa discussão ele segue a linha estoica ortodoxa que, enquanto tal fenômeno pode realmente prever eventos futuros, isso não é porque algum deus diretamente causa o fenômeno; em vez disso, o poder preditivo é o resultado de uma cadeia de causas e efeitos naturais que ligam o fenômeno e a consequência. Poder-se-ia dizer que, para Sêneca e os estoicos, a adivinhação por meio do relâmpago era, em princípio, não diferente, mas tão científica quanto, a previsão do tempo; embora reconhecessem que eram ambas as ciências ainda muito inexatas.<sup>92</sup>

Assim, após a exposição das visões filosóficas de Cícero e de Sêneca acerca da adivinhação, pode-se verificar que, embora Cícero, em seus tratados, apresente as principais abordagens filosóficas a respeito do assunto, ele considera apenas como prática divinatória os augúrios, não dando importância às outras práticas e as classificando como superstições, devendo os romanos, portanto, evitá-las; já Sêneca, por apresentar uma visão estoica do tema, valida a adivinhação, como uma série de causas e efeitos naturais, vendo-a como uma sincronia entre a prática divinatória e o presságio.

## 2.4 Adivinhação e literatura em Roma

Na literatura romana também pode-se encontrar manifestações divinatórias, sobretudo, na poesia épica. Os poetas versam sobre os rituais, as práticas da adivinhação e os presságios, oferecendo uma visão do assunto entre o real e o literário. Além disso, a recorrência nos poemas demonstra o quanto a adivinhação estava próxima da vida dos romanos. Assim, comentam-se aqui ocorrências de manifestações divinatórias na literatura romana, desde o início até a época de Nero (exceto em Lucano, que será estudado no capítulo seguinte) e aspectos relevantes dos métodos divinatórios citados.

<sup>91</sup> Átalo foi um filósofo estoico do período de Tibério e, também, professor de Sêneca.

<sup>92</sup> [...] in book 2 Seneca does adopt the traditional religious approach, when he has a long discussion of divination from thunder and lightning (2.32-51). But throughout this discussion he follows the orthodox Stoic line that while such phenomena can indeed predict future events, this is not because any god directly causes the phenomenon; rather, the predictive power is the result of a chain of natural cause and effect linking the phenomenon and the consequence. One might say that, for Seneca and the Stoics, divination from lightning was in principle no different from, and just as scientific as, weather forecasting; though they acknowledged that they were both as yet very inexact sciences.

### 2.4.1 Poesia épica

Na poesia épica, o primeiro autor latino a apresentar a adivinhação em seu poema foi Ênio, nos *Annales*, no qual se encontram dois sonhos. O primeiro localiza-se no próêmio do poema (fr. 1-10), quando Ênio, ao adormecer, relata ter sonhado com o fantasma de Homero:

Musae, quae pedibus pulsatis magnum Olumpum  
somno leni placidoque reuinctus  
uisus Homerus adesse poeta  
o pietas animi! (*Ann.*, fr. 1-4)

Musas, que com os pés fazeis vibrar o grandioso Olimpo  
Preso num doce e plácido sono  
Pareceu aproximar-se o poeta Homero  
ó piedade de espírito!

No sonho, o poeta grego explica a Ênio acerca da natureza da alma e do mundo, sobretudo acerca da teoria pitagórica da transmigração da alma (metempsicose).

oua parire solet genus pinnis condecoratum  
non animam; post inde uenit diuinitus pullis  
ipsa anima (*Ann.*, fr. 5)

o gênero adornado de penas costuma produzir ovos  
não a alma; logo depois, como que por divina obra, vem para os filhotes  
a própria alma

terraque corpus,  
quae dedit, ipsa capit neque dispendit facit hilum (*Ann.*, fr. 6)

e ao corpo, a terra  
que o deu, ela mesmo o toma e faz que nada se perca

No sétimo fragmento desse sonho, Homero afirma ter se transformado em um pavão, antes de ter encarnado como Ênio, figurando a teoria da transmigração da alma.

memini me fiere pauom (*Ann.*, fr. 7)

lembro ter-me tornado pavão

E, no último fragmento, conclui mostrando a propagação de seus versos e de sua fama por terras e povos.

latos  
per populos terrasque poemata mostra cluebunt  
clara (*Ann.*, fr. 8)

por vastos  
povos e terras nossos poemas terão

grande reputação

Tal sonho é mencionado por Cícero no *De republica*:

fit enim fere, ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale, quale de Homero scribit Ennius, de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui (*Rep.* 6.10.10)

pois geralmente costuma ocorrer que nossos pensamentos e nossas conversas gerem, nos sonhos, algo semelhante ao que Ênio escreveu a propósito de Homero que, sem dúvida, durante o dia, costumava pensar e falar muito frequentemente.

Esse sonho sugere que em os *Annales* Ênio tenha tido a pretensão de emular com os modelos gregos de poesia épica, como afirma Bouquet (2001, p. 14):

Com efeito, Ênio se diz não somente o continuador, mas ainda a reencarnação de Homero e proclama a sua vontade de fazer da poesia latina o êmulo e a rival da poesia grega. O procedimento do sonho concede uma solenidade toda particular a essa declaração de intenção, e a teoria pitagórica da reencarnação fornece uma garantia filosófica à reivindicação propriamente literária do poeta.<sup>93</sup>

Além disso, Ênio evoca a poesia de Calímaco de Cirene (c. 305-240 a.C.), em particular o suposto prólogo da obra *Αἴτια*, conforme o conteúdo de um epigrama (anônimo) da *Antologia Palatina* (7.42, TLL):

Ἄ μέγα Βαττιάδαο σοφοῦ περίπυστον ὄνειαρ,  
ἧ ῥ' ἔτεδ' ἑτερόων οὐδ' ἐλέφαντος ἔης.  
τοῖα γὰρ ἄμμιν ἔφηνας, ἄτ' οὐ πάρος ἀνέρες ἴδμεν  
ἀμφί τε ἀθανάτους ἀμφί τε ἡμιθέους,  
εὗτέ μιν ἐκ Λιβύης ἀναείρας εἰς Ἑλικῶνα  
ἦγαγες ἐν μέσσαις Πιερίδεσσι φέρων·  
αἱ δέ οἱ εἰρομένῳ ἀμφ' ὠγγύγιον ἡρώων  
Αἴτια καὶ μακάρων εἶρον ἀμειβόμεναι.

Ah, grande e célebre sonho do hábil filho de Batos,  
certamente da porta de chifre, não da de marfim advertias.  
Com efeito, tais coisas nos revelaste, que antes os homens ignorávamos,  
sobre os imortais e sobre os semideuses,  
quando nos levaste da Líbia ao Hélicon,  
levando-nos ao meio das Piérides, arrebatador;  
elas, respondendo ao que interrogava sobre os heróis antigos  
e sobre os bem-aventurados, as origens narravam.<sup>94</sup>

Assim, tal sonho revela acerca de um sonho no Hélicon com as musas, no qual é

<sup>93</sup> En effet, Ennius se dit non seulement le continuateur, mais encore la réincarnation d'Homère, et proclame sa volonté de faire de la poésie latine l'émule et la rivale de la poésie grecque. Le procédé du songe donne une solennité toute particulière à cette déclaration d'intention et la théorie pythagoricienne de la réincarnation fournit un garant philosophique à la revendication proprement littéraire du poète.

<sup>94</sup> Tradução nossa.

instruído por elas sobre diversos assunto. E, também, lembra outras poesias, como a de Hesíodo, quando evoca as musas nos primeiros fragmentos (1-4). Na *Teogonia* (v. 22-34), Hesíodo afirma que as musas um dia o ensinaram a compor poesia; já, em *Trabalhos e dias* (v. 662), o poeta lembra de ter vencido um concurso e dedica o prêmio às musas, que lhe guiaram na poesia (BOUQUET, 2001, p. 14, nota 9 e MARTOS, 2008, p. 16). Por fim, tal sonho não possui um caráter premonitório, pois não há menção a uma previsão de acontecimentos futuros, porém apresenta características filosóficas (pitagorismo) e poéticas (emulação).

Já no segundo sonho, Ília, filha de Eneias e futura mãe de Rômulo e Remo, sonha com a voz de seu próprio pai, que lhe revela seu futuro casamento (fr. 29). Descrito em dezessete versos e citado por Cícero, no *De divinatione*, ela conta o pesadelo para a sua ama:

Et cita cum tremulis anus attulit artubus lumen,  
 Talia tum memorat lacrimans, exterrita somno:  
 “Eurydica prognata, pater quam noster amavit,  
 Vires vitaeque corpus meum nunc deserit omne.  
 Nam me visus homo pulcher per amoena salicta  
 Et ripas raptare locosque novos; ita sola  
 Postilla, germana soror, errare videbar  
 Tardaue vestigare et quaerere te neque posse  
 Corde capessere; semita nulla pedem stabilibat.  
 Exim compellare pater me voce videtur  
 His verbis: “O gnata, tibi sunt ante gerendae  
 Aerumnae, post ex fluvio fortuna resistet.”  
 Haec ecfatus pater, germana, repente recessit,  
 Nec sese dedit in conspectum corde cupitus,  
 Quamquam multa manus ad caeli caerulea templa  
 Tendebam lacrumans et blanda voce vocabam.  
 Vix aegro cum corde meo me somnus reliquit. (*Div.* 1.40-41)

Despertada, quando a velha, de membros trêmulos, trouxe o lume, relembra tais coisas chorando, atemorizada por um sonho: “Filha de Eurídice, que nosso pai amou, as forças e a vida agora abandonam todo o meu corpo. Pois um homem belo parecia me arrastar por salgueirais agradáveis, ribanceiras e lugares desconhecidos; assim, depois, sozinha, irmã, parecia que eu vagava e, lenta, seguia teus rastros e te buscava e não podia te alcançar com o coração; nenhum caminho sustentava meu pé. Em seguida, parecia dirigir-se a mim o nosso pai com estas palavras: “Ó filha, antes as aflições devem te alcançar, depois, a sorte se levantará do rio”. tendo o pai dito essas coisas, irmã, foi embora de repente, e nem se mostrou, embora desejasse com o coração, ainda que eu estendesse as mãos aos templos cerúleos do céu chorando e chamasse com voz suave. Com dificuldade, o sono me deixou com meu coração aflito”.

De modo geral, tal sonho pretende mostrar uma versão de como teria sido o encontro entre Ília e Marte, que culmina no nascimento dos gêmeos e na fundação de Roma, com o intuito, provavelmente, de explicar a origem do povo romano. Baseando-se nesse

fragmento, assim conclui Bouquet (2001, p. 18) acerca desse pesadelo em Ênio:

No começo da tradição épica latina, Ênio demonstrou grande originalidade no uso do sonho, que emprega para transmitir uma mensagem ao mesmo tempo literária e filosófica, ou para anunciar de modo dramático o destino de Ília, compartilhando com o leitor a angústia da jovem vítima do pesadelo.<sup>95</sup>

Assim Ênio apresenta uma visão diferente de sonho ao unir características de dois tipos de sonho tradicionais: o épico, com a presença da voz de alguém já morto, e o dramático, com uma mulher tendo um pesadelo e o contando a sua ama (KREVANS, 1993, p. 257). Todavia, tal junção não é uma inovação, anuncia um tipo particular de sonho presente nesses dois gêneros, conforme conclui Krevans (1993, p. 261-262):

O conteúdo compartilhado dos dois sonhos<sup>96</sup> deriva não de uma cena de sonho na tragédia e na épica, mas de um tipo particular de sonho que aparece em ambos os gêneros. Isto é o que eu posso chamar de “sonho-sedução”, em que uma virgem é confrontada com o pensamento sobre sexualidade e/ou casamento.<sup>97</sup>

Então se pode observar que Ênio apresenta os seus dois sonhos de forma diferente: o primeiro não tem um prenúncio, mas revela a intenção literária do poeta, ao indicar qual ou quais modelos ele vai emular e questões da filosofia pitagórica; e o segundo é um sonho premonitório, que possui características de um “sonho-sedução”.

Depois de Ênio, a adivinhação é registrada na *Eneida* de Virgílio, com a ocorrência de onze sonhos ou relatos de sonhos. O primeiro é um relato feito por Vênus a Eneias do sonho de Dido com Siqueu, em que este conta à esposa os crimes familiares e a persuade a fugir (1.353-360); a partir desse sonho, Dido foge de sua pátria e vai para um lugar onde funda Cartago. O segundo acontece quando Eneias, antes da destruição de Troia, sonha com o fantasma de Heitor, e este instiga aquele a fugir e lhe confia os penates troianos (2.268-297); logo ao acordar, Eneias presencia a destruição de Troia e foge, seguindo as instruções de Heitor e carregando o penates. O terceiro é o sonho de Eneias com os Penates (3.147-178), que mandam o herói com suas tropas deixar Creta e pedem para ele contar esse sonho ao pai; e

---

<sup>95</sup> *Au seuil de la tradition épique latine, Ennius fait preuve d'une grande originalité dans l'usage de rêve qu'il emploie pour y faire passer un message à la fois littéraire et philosophique, ou pour annoncer de façon dramatique le destin d'Ília, tout en faisant partager au lecteur les angoisses de la jeune fille en proie au cauchemar.*

<sup>96</sup> Os dois sonhos mencionados são o sonho de Ília em Ênio e o sonho de Medeia na *Argonáutica* do Apolônio de Rodes (3.616-612).

<sup>97</sup> *The shared content of the two dreams derives not from dream-scenes in tragedy and epic, but from a very particular type of dream which appears in both genres. This is what I shall call the "seduction-dream," in which a virgin is confronted with the thought of sexuality and/or marriage.*

assim Eneias faz, cumprindo os conselhos deles. No quarto livro, há três sonhos: o primeiro (4.351-353) surge em uma conversa na qual Eneias conta para Dido o sonho recorrente com o pai, Anquises, que o lembra do dever a ser cumprido pelo filho; o segundo (4.465-468) é um sonho realista em que Dido, ciente da fuga de Eneias, se vê em sonho sozinha e abandonada, após isso ela opta pelo suicídio; e o terceiro (4.554-573) é o de Eneias, que, já preparado para sair de Cartago, sonha com Mercúrio, o mensageiro enviado por Júpiter para acordar o herói e fazê-lo deixar a cidade antes do amanhecer, imediatamente Eneias obedece. No quinto livro, há dois sonhos: o primeiro (5.636-638) é o relato de sonho de uma mulher com Cassandra, no qual afirma o lugar onde procurar Troia; o segundo (5.721-745) é o de Eneias com o pai, Anquises, que lhe diz para onde o jovem deve conduzir as tropas, quais dificuldades irá encontrar e prenuncia o encontro entre eles no mundo dos mortos; logo Eneias cumpre os ditos do pai e vai ao encontro dele. No sétimo livro, há também dois sonhos: o primeiro (7.92-103) é o sonho do rei Latino com o deus Fauno, que prenuncia o casamento de Lavínia com Eneias; tendo ouvido o deus, o rei não guarda as palavras divinas e rapidamente o prenúncio se espalha, causando a fúria de Turno, o noivo de Lavínia; e o segundo (7.406-470) é o de Turno com a fúria Alecto, que, a mando de Juno, incita-o para a guerra, instaurando nele a ira; ao terminar o sonho, Turno convoca os seus soldados para a batalha. No oitavo livro (8.26-67), Eneias sonha com o rio Tibre, que lhe indica o lugar certo para fundar a nova Troia e ainda lhe ensina como ganhar a guerra; assim Eneias segue os conselhos do rio.

Os sonhos na *Eneida* trazem predominantemente influências de sonhos homéricos, mas Virgílio aprimora com os sonhos as manifestações religiosas em seu poema, como afirma Bouquet (2001, p. 53): “Longe de ser um procedimento épico convencional, o sonho contribui para construir o plano de fundo teológico da *Eneida*”<sup>98</sup>. Além disso, em comparação com a poesia homérica, na *Eneida* verifica-se um número bem mais elevado de elementos divinatórios.

Também se verifica na épica de Virgílio a presença de augúrios e outros presságios. O primeiro é lembrado por Vênus a Eneias acerca dos bons presságios de seus companheiros que aportaram sãos e salvos (1.393-400). O herói, ao contar o fim de Troia, lembra também alguns presságios, como o anunciado por Panto, sacerdote de Apolo, que relata o fim da cidadela (2.318-335). Depois Eneias guerreia ao lado dos troianos, porém é parado por sua mãe, Vênus, que lhe diz para fugir, pois Troia será destruída por vontade divina (2.588-621). O penúltimo presságio desse livro surge quando o herói mais uma vez quer voltar ao combate, mas, ao lado

---

<sup>98</sup> *Loin d'être un procédé épique conventionnel, le rêve contribue à édifier l'arrière-plan théologique de l'Énéide.*

de sua família, é surpreendido pela chama na cabeça de seu filho, um prenúncio de Júpiter, que depois lhes indica um caminho seguro para fugir de Troia (2.679-706). E, na última manifestação, o fantasma de Creúsa aparece para o marido, quando ele retorna à cidade à sua procura, a esposa profetiza as conquistas de Eneias (2.771-789). No livro seguinte, faz-se presente quando Eneias encontra Heleno, que lhe anuncia os sinais indicadores de que está no lugar certo para fundar a nova Troia (3.388-394). Ainda no mesmo livro, encontra-se um prodígio ruim: Eneias vai colher arbustos para enfeitar o templo e, ao puxar os ramos, escorre sangue, prenunciando algo horrendo (3.24-40). E ainda aparece o presságio pronunciado pela fúria e relatado por Celeno aos seus companheiros sobre a fundação da nova Troia (3.245-258). Mais adiante se verifica um prodígio reconhecido por Eneias e pelos troianos, pois, quando chega a vez de Acestes acertar o alvo (uma pomba, que já tinha morrido), lança a flecha em direção do céu e essa se incendeia, parecendo um cometa (5.519-540). Há também um prodígio terrível para o rei Latino, que, ao ver sua filha queimar incensos, presencia as chamas migrarem para sua cabeça (7.71-80). Em seguida, o rei, assustado com o mau agouro, procura Fauno para sondar o futuro, e a divindade lhe responde acerca das bodas de sua filha (7.81-101).

Ainda, na *Eneida*, encontra-se a presença da Sibila de Cumas, que vai guiar Eneias pelo mundo dos mortos. Tal cena apresenta um prenúncio das conquistas e batalhas a serem enfrentadas por Eneias, proferido pela sacerdotisa em estado de transe (6.83-97). E depois a Sibila evoca os deuses infernais para que as portas do Dite se abram e Eneias possa encontrar o pai nos campos elísios.

As manifestações divinatórias presentes na *Eneida* revelam uma acentuada intervenção divina nas ações apresentadas no poema. Tais manifestações funcionam sobretudo como instrumento desencadeador de ação na narrativa épica. Cada adivinhação repercute numa ação condizente com o presságio. Desse modo, Virgílio mostra, em sua maioria, que os processos divinatórios presentes em seu poema são de natureza épica, principalmente por causa da forte presença divina, conservando assim a tradição literária desse gênero.

E, ainda na poesia épica romana, há manifestações divinatórias presentes nas *Metamorphoses* de Ovídio. Encontra-se a presença de sonhos nos seguintes momentos: no sétimo livro (7.634-642), Éaco sonha com o carvalho, que lhe prenuncia a origem dos mirmidões, e, ao acordar, o rei presencia a realização do sonho; no oitavo livro (8.814-827), Erisícton sonha com a Fome e, ao acordar, tem uma fome insaciável; no nono livro (9.469-471), o relato do sonho de BÍblis com o irmão Cauno, um sonho incestuoso, que motiva a jovem a declarar o seu amor erótico pelo irmão; ainda no mesmo livro (9.684-703), Teletusa sonha com Ísis, que a incita a não obedecer ao marido, dando-lhe proteção, e desse modo ela faz; no décimo

primeiro livro (11.650-676), Alcíone sonha com Céix, que a informa sobre a sua morte e lhe pede as honras fúnebres devidas, ao acordar, Alcíone lamenta a morte do marido e lhe prepara o funeral; e, no décimo quinto livro (15.21-25), Míscelo sonha com Hércules, que o manda deixar a pátria, não cumprindo a ordem, o deus lhe aparece novamente em sonho, exigindo a sua fuga, e dessa vez Míscelo cumpre as ordens do deus; e, ainda nesse livro (15.651-664), Romano sonha com o deus Esculápio, que anuncia a sua aparição em forma de serpente, para que ele não se assuste e conduza o deus até Roma, e assim acontece. Ovídio, como Virgílio, também apresenta em sua maioria sonhos de natureza épica, embora dê um caráter original aos seus sonhos, como afirma Bouquet (2001, p. 80):

Ovídio faz do sonho um emprego muito original. Quer ele sublinhe o aspecto familiar da divindade, como no sonho de Teletusa, quer ele insista sobre o lado artificial da história contada, como é o caso de Erisícton.<sup>99</sup>

Além dos sonhos, há nas *Metamorphoses* o registro de maus prodígios, como na cena em que Circe, ao ser atacada pelo povo de Pico, que procurava pelo seu rei, evoca Hécate. Maus prodígios foram vistos, e os jovens foram transformados em feras monstruosas (14.403-415).

#### 2.4.2 Poesia elegíaca

Já na poesia elegíaca, observa-se uma manifestação onírica em Propércio. Na elegia 4.7, o poeta relata um sonho tido com o fantasma da sua amada Cíntia. A jovem já havia morrido e recrimina a negligência de sua memória (13-34), as infidelidades do amado (35-48) e se diz ainda devota ao amor por ele (49-70). Dizendo-se fiel ao amado, revela a presença de outra mulher na vida dele. E a manifestação onírica termina, após tantos lamentos, quando a alma foge dos braços do poeta. Esse poema é fundamental para entender o processo de transformação dada ao amor nesse livro, a partir dele outros poemas sobre esse novo tema aparecem (GÜNTHER, p.380). Assim evoca, mais uma vez, o abandono à elegia amorosa (GÜNTHER, p. 380), promovendo uma despedida desse tipo de poesia:

Esse poema tinha sido uma despedida desse tipo de poesia de amor, poesia de amor como expressão de devoção exclusiva a uma mulher, da ilusão de poder viver um sentimento não correspondente, uma despedida que, ao mesmo tempo, libertou o

---

<sup>99</sup> *Ovide a fait du songe un emploi très original. Soit qu'il ait souligné l'aspect familial de la divinité, comme dans le rêve de Télèthuse, soit qu'il ait insisté sur le côté artificiel de l'histoire racontée, comme c'est le cas pour Érysichthon.*

poeta para outra atitude, mais realista em relação ao amor.<sup>100</sup> (Günther, p. 381)

Além disso, em 4.7, Propércio dialoga com o poema homérico, *Iliada*, no momento em que o fantasma de Cíntia desaparece. Tal cena é uma reminiscência do fantasma de Pátroclo que aparece para Aquiles no livro 23 do poema (Günther, 2006, p. 380). E ainda utiliza em 4.7 noções epicuristas para questionar a aparição de um fantasma e o vínculo a uma só fonte de amor erótico – nesse segundo caso, conferir Günther (2006, p. 381). Por fim, pode-se atribuir a esse sonho do poeta com Cíntia algumas rápidas reflexões literárias, como uma despedida da poesia de amor, e filosóficas, como apresentar posicionamentos epicuristas ao tratar da aparição de um fantasma.

### 2.4.3 Poesia trágica

Na poesia trágica, Sêneca também usa a adivinhação, fornecendo um direcionamento prático de tal assunto, ao contrário do que propõe em *Quaestiones Naturales*, em que apresenta uma visão teórica. Em três tragédias (provavelmente escritas depois do exílio, portanto entre 40-65 d.C.) – *Agamemnon*, *Oedipus* e *Troades* –, encontram-se as manifestações divinatórias. *Agamemnon*, tragédia que narra o assassinato de Agamêmnon, executado pela sua esposa Clitemnestra, traz a previsão da morte do rei proferida por Cassandra, filha de Príamo e presa de guerra vinda de Troia. A profetisa entra em transe, tomada pelo deus Apolo, relata a cena do assassinio e depois desfalece (*Agam.* 710-777). Ela ainda conversa com o rei sobre a previsão, mas ele não dá importância ao dito (*Agam.* 782-807). Depois disso, Agamêmnon é assassinado por Clitemnestra, e o prenúncio de Cassandra é consumado.

Já no *Oedipus*, tragédia que narra a cegueira de Édipo, motivada pelo incesto, ao casar com a própria mãe, há três manifestações divinatórias: uma consulta oracular, um exame das vísceras de uma vítima e a invocação do fantasma de Laio. Édipo, querendo descobrir a causa da peste que assola Tebas, pede a Creonte para consultar o oráculo (*Oed.* 206-248); a previsão afirma que a peste só cessará quando o assassino de Laio for punido. Não satisfeito com a imprecisão do oráculo, pois Édipo não sabia quem era o assassino do antigo rei de Tebas, Édipo propicia mais um método divinatório para que o prenúncio seja claro e contundente. Então Tirésias e sua filha Manto realizam uma consulta às vísceras de um touro. Manto executa

---

<sup>100</sup> *This poem had been a farewell to this kind of love poetry, love poetry as an expression of exclusive devotion to a woman, to the illusion to be able to live an eo ipso unrequited feeling, a farewell which, at the same time, freed the poet to another, more realistic attitude toward love.*

os ritos de imolação da vítima e relata ao pai o que vê nas entranhas (*Oed.* 293-383). Mas esse segundo rito não respondeu claramente aos questionamentos do rei, e, para que pudessem ter certeza dos fatos, Tirésias aconselha o rei a invocar o fantasma do próprio assassinado, Laio, a fim de que ele indique quem o matou. E Creonte conta a Édipo como foi a invocação e o que o fantasma de Laio anunciou (*Oed.* 530-658). Tal presságio indica que o assassino de Laio é o próprio Édipo, descobrindo isso, ele se pune cegando a si mesmo.

E em *Troades*, peça que narra o lamento das mulheres troianas após a queda de Troia e a morte de Astíanax e Políxena, herdeiros da cidade destruída, há duas manifestações divinatórias: o relato de Taltíbio sobre a aparição do fantasma de Aquiles e o relato do sonho de Andrômaca com Heitor. O fantasma de Aquiles aparece para Taltíbio, conforme o último afirma, para exigir o sacrifício de Políxena em sua honra (*Troad.* 167-202). Depois, Pirro, filho de Aquiles, pressiona Agamêmnon a sacrificar a jovem em honra de seu pai. Tal fato se consuma, e Políxena é sacrificada a Aquiles. E, mais adiante, Andrômaca relata ao Ancião que sonhou com o seu marido, que lhe pediu para esconder o menino Astíanax dos gregos (*Troad.* 438-488). Ela, assustada, esconde o menino para evitar que os gregos o matem.

Nas tragédias, as manifestações divinatórias apresentadas por Sêneca revelam uma característica já bastante utilizada pelos poemas épicos: todas promovem o desencadear da ação dramática na peça e também estão vinculadas a uma cena trágica de cada peça. Em *Agamemnon*, o prenúncio de Cassandra revela a ação seguinte, que é o assassinio do rei; embora, ao contar a ele o que está para acontecer, a profetisa não impeça a ação, apenas evidencie o desencadear dos fatos. No *Oedipus*, a peça se inicia com o rei Édipo querendo solucionar o problema de uma peste que assola o seu reino; para resolver essa situação, ele envia Creonte para consultar o oráculo de Delfos, que apenas lhe anuncia que o motivo de tal calamidade é a impunidade do assassino de Laio; não satisfeito, Édipo quer identificar quem assassinou o antigo rei para puni-lo e acabar com a peste; porém, para obter tal resposta, ele recorre a Tirésias, que consulta as entranhas de duas vítimas e depois invoca o fantasma de Laio. As adivinhações nessa peça também movimentam a ação e são fundamentais: somente após essas práticas é que Édipo se reconhece como o assassino de Laio e se descobre como marido de sua mãe, Jocasta; e com essas descobertas se pune a fim de que o povo tebano não sofra mais com a peste. E, por fim, em *Troades*, as duas manifestações divinatórias, tanto o relato da aparição do fantasma de Aquiles, que reclama a morte de Políxena como seu prêmio de guerra, quanto o relato do sonho de Andrômaca com Heitor, que a adverte para esconder Astíanax, o filho do casal, também são desencadeadoras das ações dramáticas na referida peça. Depois do relato de Taltíbio, Pirro, o filho de Aquiles, reclama a Agamêmnon o devido espólio de guerra do pai, que culminará no

sacrifício da jovem Políxena em honra de Aquiles. E o relato do sonho de Andrômaca a motiva a pegar o filho e o esconder no túmulo do pai, provocando a ação solicitada pelo morto. Embora tal procedimento não tenha evitado o sacrifício do pequeno Astíanax, a ação de ocultá-lo ocorre na peça. Portanto, Sêneca segue um padrão bem utilizado por poetas épicos anteriores, como Homero e Virgílio, que se utilizaram da adivinhação em suas epopeias para dar movimento (sequência) ao que está sendo narrado, e Sêneca ainda vincula a adivinhação às mortes ou aos desfechos trágicos em cada uma das tragédias.

Tais manifestações divinatórias na tradição literária romana apresentam uma reflexão sobre o modo homérico de apresentar a adivinhação, utilizando-a, em muitos casos, como agente desencadeador de ação no poema, exceto em Ênio e em Propércio. Após os presságios, as personagens promovem ações vinculadas aos momentos divinos vivenciados. Então a adivinhação comporta-se como um elemento motivador para o desenrolar do poema. Assim esses poemas servem sobretudo para mostrar a perpetuação de uma tradição do uso da adivinhação; mas nem todos os poetas seguem tal padrão, como se pretende mostrar com a adivinhação na *Pharsalia* de Lucano.

## 2.5 Considerações finais

A prática divinatória está presente no mundo antigo greco-romano e participa da vida diária dos homens daquela época. A adivinhação, reconhecida como uma manifestação divina, suscita muitos questionamentos e vincula-se principalmente à religião e à filosofia: à primeira com o rito de execução do processo divinatório e com sua representatividade na vida dos homens; à segunda de modo científico, questionando e analisando essa manifestação. Além disso, a literatura, como uma forma de representação do real, também apresenta a adivinhação como produto da vida social, política e filosófica.

A adivinhação, como processo religioso dentro da sociedade romana, serve ao povo e ao Estado, tem práticas particulares e públicas. A quantidade de manifestações divinatórias é grande e sobretudo de origem estrangeira. A única propriamente dita romana é a ciência augural. Tal prática junto com a ciência aruspicial e a consulta aos livros sibílicos compreendem os tipos de adivinhação usados pelo Estado romano. Além delas, outras práticas são executadas, mas adquirem muito mais valor quando algum homem notável as utiliza, como no caso dos imperadores romanos.

Do ponto de vista filosófico, a adivinhação, concebida como contato com o divino, imerge em questionamentos profundos que ligam sua existência e funcionalidade a dois pontos

importantes, aos deuses e ao destino. Tais temas são abordados principalmente por Cícero em seus três tratados de cunho religioso. Resumidamente, ele mostra que os deuses existem, mas não se dedicam a enviar mensagens sobre o futuro aos homens; portanto, ele opta por não reconhecer a adivinhação como um meio de revelação do futuro. E Sêneca, como um estoico, acredita na adivinhação como um produto da concepção de causa e efeito inerente à natureza, conforme o pensamento dessa visão filosófica.

E, no contexto da literatura, verifica-se uma apresentação da adivinhação como elemento de descrição de uma crença religiosa, revelando as suas características ritualísticas, e como uma visão de um determinado estudo filosófico. Os textos literários romanos apresentam as manifestações divinatórias, sobretudo, como ação para o que está sendo narrado, como prática relevante para a vida das personagens e como prenúncio dos acontecimentos vindouros. E ainda considerando o caráter de representação de uma realidade da literatura, ao se unir a outras áreas como a religião e a filosofia, ela incorpora noções mais profundas de conhecimentos que dão mais consistência ao modo como abordar o tema da adivinhação em poemas romanos. Por isso, a apresentação do estudo dessas três visões nas quais a adivinhação se manifesta naquela sociedade é significativa para a condução desse estudo. A abordagem desses aspectos embasa as formas como a adivinhação era vivenciada, representada e pensada naquele tempo, servindo de alicerce para o estudo desse assunto numa obra literária romana, no caso, a *Pharsalia*.

### 3 A adivinhação na *Pharsalia*.

O presente capítulo tem como objetivo apresentar a adivinhação na *Pharsalia*. Inicia-se com uma breve introdução e os aspectos divinatórios presentes no poema. Depois o capítulo se divide em mais três partes: “A adivinhação no primeiro livro”, “A adivinhação e os sonhos” e “A adivinhação e os oráculos”. Na primeira parte, apresentam-se os tipos de adivinhação executados antes da guerra, considerando suas características divinatórias, seus presságios e as relações estabelecidas entre eles. Na segunda, abordam-se as manifestações oníricas presentes no poema, sua composição, os prenúncios e o elo existente entre elas. E na terceira mostram-se as práticas divinatórias oraculares com suas especificidades, suas previsões e a ligação presente entre elas.

#### 3.1 Considerações iniciais

Lucano apresenta na *Pharsalia* alguns temas, dentre eles a adivinhação, assunto no qual se detém esse estudo. Na *Pharsalia* há diversas manifestações divinatórias. No que tange à adivinhação artificial, há o exame das vísceras (*hieroscopia*) de um touro efetuado pelo etrusco Arrunte (1.585-638) e a observação dos astros feita por Fígulo (*astrologia*) (1.639-673), ambos realizados logo no início da guerra. E, quanto à adivinhação natural, representam-na, ainda no início da guerra: a possessão de uma matrona, tomada por Apolo (1.674-695); o sonho de Pompeu com Júlia (*oniromancia*), logo após sua saída de Roma (3.8-40); a consulta de Ápio Cláudio, chefe romano na Grécia, ao oráculo de Delfos; a possessão da pítia Femónoe, tomada pelo deus délfico, para a consulta de Ápio sobre o seu futuro (5.64-236); o ritual de invocação de um morto (*necromancia*), presidido pela feiticeira Ericto (6.413-830) para responder à consulta de Sexto Pompeu, filho de Pompeu, acerca do destino do pai; o sonho de Pompeu com glórias passadas, antes da sua morte (7.7-24); o pesadelo dos soldados de César com a destruição das tropas de Pompeu (7.764-786); e a negação de consultar o oráculo de Júpiter Amón por Catão, proferindo ele mesmo o futuro vindouro (9.511-586).

Essas nove episódios de adivinhação presentes na *Pharsalia* podem ser divididos em três categorias: a primeira, constituída pelas três manifestações divinatórias consultadas para saber acerca do futuro da guerra, antes do seu início (o exame das vísceras de Arrunte, a observação dos astros por Fígulo e a possessão da matrona); a segunda, formada pelos três sonhos presentes no poema (sonho de Pompeu com Júlia, sonho de Pompeu com triunfos do passado e o pesadelo dos soldados de César); e, a terceira, composta pelos três oráculos (a

consulta a Delfos por Ápio Cláudio, a consulta de Sexto Pompeu à bruxa Ericto e o oráculo de Júpiter Amón não consultado por Catão). Então se verifica a presença de três grupos de adivinhação no poema, com três exemplos de cada um. Considerando essa divisão proposta, apresenta-se cada um dos grupos avaliando as manifestações divinatórias e suas interrelações.

### 3.2 A adivinhação no primeiro livro

No Livro I da *Pharsalia*, as causas da guerra e os primeiros atos hostis de César são apresentados. Com o fim do triunvirato, instaura-se uma disputa pelo poder de Roma, particularmente entre César e Pompeu. César, que estava fora da cidade, cruza o Rubicão e segue até a Gália à procura de aliados. E da cidade fogem Pompeu e os senadores, provocando medo no povo romano.

danda tamen venia est tantorum danda pavorum:  
Pompeio fugiente timent.<sup>101</sup> (1.521-522)

Também deve-se dar o perdão por tantos medos, deve-se dar:  
eles temem estando Pompeu a fugir.<sup>102</sup>

Depois disso, o poeta, pretendendo minar qualquer boa esperança a respeito da guerra iminente, anuncia que os deuses enviam presságios funestos para todos os lados:

Tum, nequa futuri  
spes saltem trepidas mentes levet, addita fati  
peioris manifesta fides, superique minaces  
prodigiis terras inplerunt, aethera, pontum. (1.522-525)

Então a fim de que a esperança  
das coisas futuras, ao menos, não conforte as mentes amedrontadas  
clara prova de destino pior foi dada e os deuses ameaçadores  
encheram de prodígios as terras, o ar e o mar.

Após tal anúncio, são apresentados prodígios ruins para a guerra civil (1.526-583). De início raios e trovões atravessam o céu, a lua se eclipsa, o dia vira noite, e a natureza se manifesta contrária aos fatos iminentes. Além disso, os deuses locais aparecem como não satisfeitos, e os animais agem contrários aos seus hábitos. Ainda se verificam anomalias humanas, referências aos livros sibilinos e aos cultos de Belona, como também o aparecimento de uma Erínia:

<sup>101</sup> Todos os trechos em latim da *Pharsalia* presentes nesse texto foram retirados da edição de J. D. Duff (LUCAN, 1962).

<sup>102</sup> Todas as traduções da *Pharsalia* presentes nesse texto são nossas.

ingens urbem cingebat Erinys  
 excutiens pronam flagranti vertice pinum  
 stridentisque comas, Thebanam qualis Agaven  
 inpulit aut saevi contorsit tela Lycurgi  
 Eumenis, aut qualem iussu Iunonis iniquae  
 Horruit Alcides, viso iam Dite, Megaeram. (1.572-577)

A enorme Erínia cercava cidade  
 sacudindo um pinheiro inclinado pelo fogo na copa  
 e os cabelos ruidosos, tal qual a Tebana Agave  
 empurrou Eumênide ou entortou os dardos  
 do cruel Licurgo, ou tal qual, por ordem da perversa Juno,  
 Megera aterrorizou Alcides, já tendo visto Dite.

A aparição da Erínia, deusa vingadora dos crimes de sangue, além de evocar maus agouros, apresenta a questão da luta fratricida entre os romanos, mostrando que, ao cercar os muros de Roma, aguarda o momento ideal para punir os culpados por tal combate. E terminam os presságios com a lembrança da morte dos líderes Sula e Mário em guerras civis, exemplificando, assim, a consequência desse tipo de batalha:

E medio visi consurgere Campo  
 tristia Sullani cecinere oracula manes  
 tollentemque caput gelidas Anienis ad undas  
 agricolae fracto Marium fugere sepulchro. (1.580-583)

Pareceram surgir no meio do campo de batalha  
 os manes de Sula a pronunciar tristes oráculos  
 e, perto das águas geladas do Ânio, levantando a cabeça,  
 quebrado o túmulo, Mário afugenta os campesinos.

Além disso, essas disputas entre Sula e Mário marcam o início dos combates civis que culminarão no governo de Augusto. E Lucano lembra como começaram tais guerras, como afirma Vieira (2011, p. 132, nota 48):

A referência às aparições de Mário e Sula, no final dos presságios, evoca o retorno a uma guerra que não se tinha findado com suas respectivas mortes. Luc. concilia aqui, com muita propriedade, o fantástico dos presságios à realidade das guerras civis romanas.

Em seguida, apesar dos maus presságios expostos anteriormente, como era do costume romano, são executados três ritos expiatórios para saber acerca do futuro da guerra iminente: os dois primeiros, que são classificados, seguindo a divisão apresentada por Cícero, como adivinhação artificial: o exame das vísceras de um touro feito pelo etrusco Arrunte (1.585-638) e a observação dos astros executada por Fígulo (1.639-673); e o último, classificado como adivinhação natural, a possessão de uma matrona romana, tomada por Apolo (1.674-695). Tais manifestações divinatórias são apresentadas abaixo.

### 3.2.1 O exame das vísceras executado por Arrunte

O exame das vísceras de um touro executado por Arrunte, um velho adivinho etrusco, ocorre quando os romanos o chamam para prever o futuro da guerra. Nessa consulta, o poeta informa que seguirá os costumes religiosos mais antigos:

Haec propter placuit Tuscos de more vetusto  
acciri vates. (1.584-585)

Nessas coisas, aprouve serem chamados para perto os vates etruscos,  
conforme o costume antigo.

Arrunte, um arúspice, tem três especialidades: intérprete de raios, examinador de vísceras e do voo de pássaros (1.584-589). Então, primeiramente, ordena a morte de animais estéreis e solicita uma procissão guiada por sacerdotes para purificar os muros de Roma; tais ritos são executados em momentos de perigo (1.590-604). Nesse trecho, Lucano revela muito sobre a tradicional religião romana, como afirma Rambaund (1985, p. 290):

Lucano quis apresentar, em um admirável resumo, o desfile dos servidores da religião tradicional: primeiramente (v. 594) os pontífices, que detêm a autoridade sobre o sagrado (*sacri quibus est permissa potestas*); depois, seus assistentes levando a toga dobrada conforme o costume antigo de Gábios (v. 596), a Grande Vestal que conduz o grupo de suas colegas distingue-se como a única a quem seja permitido, religiosamente, *fas*, ver o Paládio, trazido de Troia; em seguida, e na ordem, *XVviri sacris faciundis*, sacerdotes de Cibele, áugures, *septemviri epulones*, são designados por perífrases que definem sua característica particular (v. 599-602); a confraria de *Titii sodales* relembra a antiguidade dos cultos sabinos (v. 602); os Sálios, com os escravos, são a comemoração viva dos mais antigos cultos (v. 603); e os flâmines representam, *generoso uertice* (v. 604), o vínculo das mais antigas famílias com as divindades. A finalidade desse quadro é evidente: recordar a antiguidade e a grandeza de religião tradicional.<sup>103</sup>

Depois da exibição e enquanto esses ritos religiosos tradicionais são executados, o adivinho verifica, inicialmente, as chamas oriundas de um raio, inicia o sacrifício do animal,

<sup>103</sup> *Lucain a voulu présenter, en un admirable raccourci, le défilé des desservants de la religion traditionnelle: d'abord (v. 594) les pontifes, qui détiennent l'autorité sur le sacré: sacri quibus est permissa potestas, puis, leurs assistants portant la toge repliée suivant l'antique mode de Gabies (v. 596), la Grande Vestale qui conduit les groupes de ses consœurs est distinguée comme le seule à qui soit permis, religieusement, fas, de voir le Palladium, apporté de Troie. A leur suite, et dans l'ordre, XVviri sacris faciundis, prêtres de Cybèle, augures, septemviri epulones, sont désignés par des périphrases définissant leur caractère particulier (v. 599-602). La confrérie des Titii sodales rappelle l'antiquité des cultes sabinos (v. 602), les Saliens, avec les anciles, sont la commémoration vivante des plus vieux cultes (v. 603) et les flamines représentent, generoso uertice (v. 604), le lien des plus antiques familles avec les divinités. La destination de ce tableau est évidente: rappeler l'antiquité et la grandeur de la religion traditionnelle.*

um touro macho, e analisa suas vísceras:

Sacris tunc admovet aris  
electa ceruice marem. Iam fundere Bacchum  
coeperat obliquoque molas inducere cultro,  
impatiensque diu non grati victima sacri,  
cornua succincti premerent cum torva ministri,  
deposito victum praebebat poplite collum.  
nec cruor emicuit solitus, sed volnere laxo  
diffusum rutilo dirum pro sanguine virus. (1.608-615)

Então leva aos altares sagrados  
um macho de eleita cerviz; já começara a Baco  
derramar e a polvilhar a farinha, estando com a faca do lado,  
e, a vítima inquieta por causa do sacrifício não aceito,  
quando os ministros, vestidos de túnica, prenderam os chifres ameaçadores  
posta de joelho, ofereceu o pescoço vencido.  
Nem sangue escorreu como o habitual, mas do corte aberto  
um funesto pus se espalha no lugar de um sangue ardente.

O adivinho apresenta todas as exigências necessárias para a execução do rito: um animal é imolado, no caso um macho; a farinha é salpicada na vítima; e as vísceras são examinadas. Logo ao iniciar o sacrifício, quando degola o animal, Arrunte vê que os presságios são ruins, pois não escorre sangue como num sacrifício habitual, mas pus. Depois dessa primeira visão, continua o ritual, presencia coágulos em alguns órgãos e analisa o fígado, o pulmão, o intestino e o coração:

terruit ipse color vatem; nam pallida taetris  
viscera tincta notis gelidoque infecta cruore  
plurimus asperso variabat sanguine livor.  
cernit tabe iecur madidum, venasque minaces  
hostili de parte videt. Pulmonis anhelii  
fibra latet parvusque secat vitalia limes.  
cor iacet, et saniem per hiantis viscera rimas  
emittunt, produntque suas omenta latebras.  
Quodque nefas nullis inpune apparuit extis,  
ecce, videt capiti fibrarum increscere molem  
alterius capitis. Pars aegra et marcida pendet,  
pars micat et celeri uenas movet inproba pulsus. (1.618-629)

A própria cor aterrorizou o adivinho, pois a grande lividez  
pelo sangue espirrado alterava a pálida víscera,  
tingida por manchas escuras e infectada por sangue coagulado,.  
O fígado úmido pela putrefação separa e as veias expostas  
na parte hostil vê. Oculta o lóbulo  
dos pulmões ofegantes e uma pequena fissura corta as partes vitais  
O coração está caído, as vísceras pelas fendas abertas  
expelem pus e os intestinos mostram suas entranhas.  
E, um crime assim nunca apareceu nas vísceras sem dano,  
eis que sobre a cabeça do fígado ele vê crescer a massa  
de uma outra cabeça. Uma pende enferma e podre,  
a outra palpita e move as veias cruelmente com o pulso rápido.

Durante o ritual, termos que denotam aspectos negativos estão presentes, como *nec* em *nec cruor emicuit* (1.614), *dirum* (1.615), *taetris* (1.618), *tabe* (1.621). Esses termos justificam o prenúncio ruim já visualizado por Arrunte acerca da guerra. Ele teme a sua visão quando se depara com a coloração das vísceras. Além disso, o próprio estado dos órgãos internos do animal (fígado, coração, pulmão, intestino), dispostos de forma não convencional e tomados de sangue coagulado ou pus, também indica a previsão de um mau presságio. E, por fim, anuncia-se um *nefas*, um sacrilégio, aludindo à guerra civil e as suas consequências: “duas cabeças” de um tumor representariam os dois líderes, César e Pompeu, revelando o destino desse combate, em que um deles *pendet* e o outro *micat* e *mouet*<sup>104</sup>. Além disso, esses dois tumores representam a divisão política de Roma e as suas disparidades, como afirma Narducci (2002, p. 58):

Em Lucano, a presença das duas excrescências representa a dilaceração ao encontro da qual Roma vai; todavia, entre as duas partes das fibras, há uma evidente disparidade: uma é flácida e podre, a outra palpita com vivacidade, provocando nas veias uma pulsação enorme.<sup>105</sup>

Contudo, Arrunte teme os eventos vindouros e os considera indizíveis, por serem tão horrendos, não devem ser proferidos (1.634-635). Assim, ele invalida tal consulta às vísceras do animal, desejando que não se realize o que vê, e ainda sugere um questionamento a essa arte criada por Tages<sup>106</sup>; não revela a sua visão, pelo contrário, esconde-a, usando-se de um discurso truncado e ambíguo, como parece ser um hábito do adivinho:

Di visa secudent,  
et fibris sit nulla fides, sed conditor artis  
finxerit ista Tages”. Flexa sic omina Tuscus  
involvens multa que tegens ambage canebat. (1.635-638)

Que os deuses favoreçam as visões  
e que nas vísceras não haja veracidade alguma; mas que, o fundador dessa arte,  
Tages, tenha inventado isso. Assim o Etrusco vaticinava

<sup>104</sup> “O fígado é marcado por um crescimento de duas cabeças: uma pulsando rapidamente e, portanto, semelhante a César; e outra flácida, doente e, portanto, semelhante a Pompeu” (*The liver is marked by a two-headed growth: one pulsing quickly, and therefore Caesar-like; and one flaccid, sickly and therefore Pompey-like*) (EASTON, 2011, p. 360).

<sup>105</sup> *In Lucano, la presenza delle due escrescenze rappresenta la dilacerazione alla quale Roma va incontro; tuttavia tra le due parti delle fibre vi è un'evidente disparità: l'una è flaccida e marcia, l'altra palpita con vivacità, provocando nelle vene una pulsazione abnorme.*

<sup>106</sup> “Uma figura da mitologia etrusca, um exemplo de *puer senex*, ‘uma criança envelhecida’, de aparência pueril mas de sabedoria divina. Ele surgiu durante a lavoura de um sulco perto de um Tarquínio, e revelou (a Tarchon ou aos doze *lucumones* – sacerdotes etruscos) a arte da disciplina etrusca, ou seja, a adivinhação, especialmente *haruspicina* (os livros de Tages, *libri Tagetici*), e imediatamente morreu” (*A figure of Etruscan mythology, an example of puer senex, ‘aged child’, childlike in appearance but of divine wisdom. He sprang out during ploughing from a furrow near Tarquinii, and revealed (to Tarchon or to the twelve lucumones – Etruscan priests) the art of Etruscan disciplina, i.e. divination, especially haruspicy (the books of Tages, libri Tagetici), and immediately died*) (HORNBLLOWER, SPAWFORTH e EIDINOW, 2012, p. 1428).

envolvendo seus presságios em rodeios e os escondendo em muita ambiguidade.

### 3.2.2 *A consulta aos astros feita por Nigídio Fígulo*

Após a imprecisão do prenúncio de Arrunte, Nigídio Fígulo<sup>107</sup>, um exímio astrólogo e contemporâneo de César e Cícero, examina os astros (1.641-673). Fígulo inicia afirmando que o universo está em desordem, *nulla cum lege* (1.641), os astros se movem incertamente, *incerto sidera motu* (1.642). Os desajustes nas ordens convencionais mencionados já suscitam presságios ruins, pois não seguem o curso habitual:

“aut hic errat,” ait “nulla cum lege per aevum  
Mundus, et incerto discurrunt sidera motu,  
aut, si fata movent, urbi generique paratur  
humano matura lues. (1.642-645)

Disse: “Ou o mundo segue sem nenhuma lei  
por séculos e os astros vagueiam num movimento incerto,  
ou, se os destinos os movem, para a cidade e para a espécie humana  
é preparada uma grande calamidade.

E continua, ele questiona-se sobre as consequências ruins da análise dos astros. Em sequência, revela duas catástrofes naturais possíveis: o dilúvio (1.653-654) e o incêndio (1.656-657), confirmando a desordem da natureza e também a destruição vindoura:

summo si frigida caelo  
stella nocens nigros Saturni accenderet ignis,  
Deucalioneos fudisset Aquarius imbres,  
totaque diffuso latuisset in aequore tellus.  
Si saevum radiis Nemaeeum, Phoebe, Leonem  
nunc premeres, toto fluerent incendia mundo  
succensusque tuis flagrasset curribus aether.  
hi cessant ignes. Tu, qui flagrante minacem  
Scorpion incendis cauda chelasque peruris,  
quid tantum, Gradive, paras? (1.651-660)

Se no mais alto céu,  
a fria estrela de Saturno acendesse, nociva, o negro fogo,  
se Aquário lançasse chuvas deucaliônicas,

<sup>107</sup> Nigídio foi um pitagórico (como Cícero diz no primeiro capítulo do *Timeu*), que escreveu trabalhos sobre o mundo natural e o cosmos, assim como sobre gramática. Ele foi especialmente interessado em adivinhação e astrologia, que discutiremos mais adiante em conexão com Manílio. Ele foi senador (pretor em 58) e um apoiador de Pompeu, e ele foi para um exílio depois da vitória de César na Farsália. Em agosto de 46, Cícero escreveu uma comovente consolação para ele para confortá-lo no exílio. Para Cícero ele foi ‘o mais instruído e o mais puro dos homens’, cuja amizade foi mostrada em seu apoio quando Cícero esteve em desespero. *Nigidius was a Pythagorean (as Cicero says in the first chapter of the Timaeus), who wrote works on the natural world and the cosmos, as well as on grammar. He was especially interested in divination and astrology, which we will discuss later in connection with Manilius. He was a senator (Praetor in 58) and a supporter of Pompey, and he went into exile after Caesar’s victory at Pharsalus. In August of 46 Cicero wrote a moving consolation to him to comfort him in exile. To Cicero he was “the most learned and the purest of men”, whose friendship had been shown in his support when Cicero had been in despair.* (MORFORD, 2002, p. 83)

se a terra inteira se escondesse em águas espalhadas.  
 Se com os teus raios, ó Febo, o feroz Leão de Nemeia  
 agora feres, os incêndios se alastrariam por todo o mundo,  
 e, inflamado por teus carros, o éter arderia.  
 Esse fogo apagas, tu, que com ardente cauda  
 queimas o Escorpião ameaçador e abrasas as garras,  
 Gradivo, o que tanto preparas?

Nesse trecho também se verifica a presença dos quatro elementos da natureza: *ignis*, *aequore*, *tellus* e *aether*, todos eles envolvidos em situações destrutivas, embora as imagens principais estejam focadas no dilúvio (água) e no incêndio (fogo). Acerca das palavras de Fígulo sobre esses dois fenômenos destacados, um envolvendo a água e o outro o fogo, Vieira afirma (2011, p. 141, nota 148):

Lucano sugere os dois grandes flagelos possíveis: o dilúvio e o incêndio global. Segundo os filósofos estoicos, esses flagelos deveriam se estender a todo o universo; para os peripatéticos, eles deveriam ser delimitados, como no tempo de Deucalião. A inundação devia ter lugar no inverno do ano astrológico, isto é, quando todos os planetas estariam alinhados num signo invernal, como Peixes ou Aquário. O incêndio se produziria, ao contrário, quando os planetas estivessem alinhados num signo de verão como Leão e Câncer. Lucano reduz as condições à presença de um só planeta, Saturno, num signo invernal, que pelo seu frio causou o caos do dilúvio, ou o sol num signo de verão, cujo calor incendiaria o mundo.

E Sêneca, em *Quaestiones Naturales*, fala sobre a renovação que recai sobre a terra depois de uma inundação, apesar de causar destruição; após tal fenômeno, a terra passa por um recomeço:

Utrumque fit, cum deo visum ordiri meliora, vetera finiri. Aqua et ignis terrenis dominantur; ex his ortus, ex his interitus est: ergo quandoque placuere res novae mundo, sic in nos mare emittitur desuper, ut fervor ignisque, cum aliud genus exitii placuit. (3.28.7)

Uma e outra coisa acontecem quando deus decidiu dar início a um mundo melhor, e acabar com o antigo. A água e o fogo são os senhores das coisas terrestres; deles vem o início e vem o fim: portanto, quando o céu decide pela renovação das coisas, assim de cima cai sobre nós o mar, assim como o fogo e o calor, quando outra forma de extinção é admitida.

Assim, considerando tal pensamento de Sêneca, pode-se dizer que os fenômenos vistos pelo astrólogo, além de indicarem desastres naturais, podem proporcionar uma renovação na terra, um tipo de purificação; após essas calamidades, o mundo se tornaria melhor, pronto para renascer a partir da destruição. Com isso, a presença do dilúvio e do incêndio propõe um período de guerra em que predomina a ruína de povos e de cidades, como também o fim de uma forma governo.

Ademais, no céu apresentado por Fígulo está presente Marte, fazendo referência à

guerra, os outros planetas não se manifestam nesse momento. Além disso, a maioria das estrelas se apagam, exceto as da constelação de Órion, cuja forma é de um homem guerreiro ou caçador, portando armamentos.

et caelum Mars solus habet. Cur signa meatus  
deseruere suos mundoque obscura feruntur,  
ensiferi nimium fulget latus Orionis? (1.663-665)

e, no céu, está sozinho Marte. Por que as estrelas deixaram  
os seus cursos e, sem luz, são arrastadas pelo céu,  
já a parte de Órion, portador de espada, brilha excessivamente?

Ainda no discurso divinatório de Fígulo, assim como no presságio de Arrunte, a guerra civil é mencionada como um *sceleri nefando* (1.667), contrapondo-se à imagem da virtude, *nomen erit uirtus* (1.668). Tal combate vai durar muito tempo e muitos males causará a Roma, pois o *furor* (1.669) permanecerá mesmo após o término da guerra civil. Nesse momento, verifica-se que a luta fratricida não é a solução mais adequada para Roma, porque as suas consequências perdurarão por várias gerações. Assim, pode-se afirmar que o fim da guerra não representa algo bom para os romanos, por isso não adianta rogar aos deuses pelo seu término, pois isso indica o início de uma nova forma de governo, a tirania. Eis os presságios sobre a guerra:

inminet armorum rabies, ferrique potestas  
confundet ius omne manu, scelerique nefando  
nomen erit virtus, multosque exhibit in annos  
hic furor. Et superos quid prodest poscere finem?  
cum domino pax ista venit. Duc, Roma, malorum  
continuum seriem clademque in tempora multa  
extrahe civili tantum iam libera bello”. (1.666-672)

É iminente a raiva de uma guerra, e o poder da espada  
na mão confunde todo direito, e ao crime nefando  
será dado o nome de virtude, e por muitos anos permanecerá  
esse furor. E de que vale aos deuses requerer um fim?  
Por meio de um tirano vem esta paz.  
Conduz, Roma, a contínua série de males  
e a calamidade por muito tempo prolonga:  
só serás livre agora durante a guerra civil.

A previsão anuncia também a vinda de um tirano, que trará uma paz, e só haverá liberdade enquanto houver guerra, como comenta Narducci (2002, p. 13): “Nigídio Fígulo afirma que Roma será salva da tirania somente enquanto durarem as guerras civis: no prolongamento dos seus horrores ele vê, paradoxalmente, a única possibilidade de afastar o fim

da liberdade e o governo de um só”<sup>108</sup>.

Tal presságio tem um tom de condenação, além disso mostra a segurança e a certeza com que o adivinho domina a manifestação divinatória através da leitura dos astros, como menciona Narducci (2002, p. 108): “Ele interpreta os aberrantes movimentos dos astros qual seguro sinal do iminente enfurecer-se das guerras civis; as suas palavras soam como uma condenação do novo regime que sairá do conflito”<sup>109</sup>.

Em seguida, o povo romano mostra-se aterrorizado com o presságio de Fígulo, mas algo maior o preocupa (1.673-674), pois a guerra iminente não cessará as disputas fratricidas e deixará sequelas em Roma.

### 3.2.3 A possessão apolínea da matrona

Em meio ao pavor causado pela leitura dos astros feita por Fígulo, aparece no meio da multidão uma matrona romana sob a possessão de Apolo, que pronuncia tais palavras:

Quo feror, o Paeon? qua me super aethera raptam  
constituis terra? video Pangaea nivosis  
cana iugis latosque Haemi sub rupe Philippos.  
quis furor hic, o Phoebe, doce, quo tela manusque  
Romanae miscent acies, bellumque sine hoste est?  
Quo diversa feror? primos me ducis in ortus,  
qua mare Lagei mutatur gurgite Nili:  
hunc ego, fluminea deformis truncus harena  
qui iacet, agnosco. Dubiam super aequora Syrtim  
arentemque feror Libyen, quo tristis Enyo  
transtulit Emathias acies. Nunc desuper Alpīs  
nubiferae colles atque aeriam Pyrenen  
abripimur. Patriae sedis remeamus in urbis,  
in piaque in medio peraguntur bella senatu.  
Consurgunt partes iterum, totumque per orbem  
rursus eo. Nova da mihi cernere litora ponti  
telluremque novam; vidi iam, Phoebe, Philippos. (1.678-694)

Para onde sou levada, ó Péan? Sobre o éter raptada,  
em quais terras me posicionas? Vejo o Pangeu, branco  
nos nevosos cumes, e, sob a rocha do Hemo, os campos de Filipos.  
Que loucura é esta, ó Febo, mostra-me, por que os dardos e as mãos  
romanas misturam suas armas e guerra sem ter inimigo?  
Para onde agora sou levada? Conduz-me aos limites orientais,  
onde o mar transforma-se em rio do Nilo Lageu:  
o tronco disforme que jaz na areia do rio,  
eu conheço... Sobre as águas, às dúbias Sirtes  
e à desértica Líbia sou levada, para onde a triste Enió

<sup>108</sup> *Nigidio Figulo asserisce che Roma sarà salva dalla tirannide solo finché dureranno le guerre civili: nel prolungamento dei loro orrori egli vede, paradossalmente, l'unica possibilità di scongiurare la fine della libertà e il governo di uno solo.*

<sup>109</sup> *Egli interpreta gli aberrante moti degli astri quale sicuro segno dell'imminente infuriare delle guerre civili; le sue parole suonano come una condanna del nuovo regime che uscirà dal conflitto.*

transferiu as espadas Emátias. Agora para cima das colinas  
nubilosas dos Alpes e para o monte Pirineu sou arrastada.  
Voltamos para as moradas da cidade pátria,  
e no meio as ímpias disputas são incitadas pelo Senado.  
Os partidos erguem-se outra vez, e por todo mundo  
eu volto a atravessar. Permite-me ver claramente os novos litorais  
do mar e a nova terra: eu agora vi Filipos, Febo.

A matrona, em estado de transe, visualiza uma travessia por alguns lugares: o primeiro é o campo de batalha da Farsália, apresentado como Filipos, no qual observa a guerra civil, o combate entre romanos (1.679-680); depois ela é guiada para o Oriente, onde verifica a imagem de um tronco caído na praia, referindo-se à morte de Pompeu, assassinado nos litorais do Egito (1.683-686); ainda paira pela Líbia, local onde acontece a batalha de Tapso em 46 a.C. (1.686-687); atravessa os Alpes até o Pirineu, onde ocorre a batalha de Munda em 45 a.C. (1.688-690); depois retorna a Roma e presencia as disputas no Senado romano (1.690-691); por fim, volta a vagar e vê Filipos (1.693-694)<sup>110</sup>. Segundo Vieira (2011, p. 143, nota 149), essa matrona lucaniana é singular:

Esta possessão que aqui começa é bastante *sui generis*, na medida em que, tradicionalmente, nas suas incursões humanas, Febo fala por si, isto é, o sujeito possessoro cede lugar e voz ao deus. Neste caso, porém, a Matrona reporta em discurso indireto as visões que Febo lhe apresenta, sendo assim o seu “eu” não se apaga e ela narra como matrona romana as suas revelações. Por tal tratamento, Luc. parece evidenciar a dubiedade dessa possessão (convém lembrar que a inspiração de Apolo está estreitamente ligada ao fazer poético), usada aqui como um recurso literário para anteceder alguns dos eventos a serem narrados, como a Batalha da Farsália, os desdobramentos da guerra no Egito, onde morre Pompeu, o assassinato de César no Senado.

Com isso, pode-se considerar que a matrona romana tem uma voz própria e ainda prenuncia acontecimentos futuros a serem narrados no poema como a própria batalha de Farsália, os combates no Oriente e a morte de Pompeu; e também fatos futuros, que são consequências dessa guerra, como as batalhas de Tapso, de Munda e de Filipos, e ainda as disputas no Senado romano. Assim, é possível dizer que a matrona tem uma visão profética e prenuncia os acontecimentos em uma sequência cronológica. Ela inicia sua profecia com a guerra da Farsália e conclui com a de Filipos, narrando as disputas pelo poder de Roma, que ocorreram nesse período. A primeira é apresentada como um espelhamento de Filipos<sup>111</sup>,

<sup>110</sup> As indicações das guerras civis vistas pela matrona e as respectivas datações são de Sannicandro (2008, p. 132-133).

<sup>111</sup> Na poesia augustana era bastante frequente a aproximação entre Farsália e Filipos, cfr. Verg. *georg.* 1, 489-492: *ergo inter sese paribus concurrere telis / Romanas acies iterum videre Philippi; / nec fuit indignum superis bis sanguine nostro / Emathiam et latos Haemi pinguescere campos*; Hor. *epod.* 16, 1-2: *altera iam teritur bellis civilibus aetas / suis et ipsa Roma viribus ruit*; Ov. *met.* 15, 824: *Emathique iterum maderient caede Philippi*. (SANNICANDRO, 2008, p.132, nota 9). (*Nella poesia augustea era piuttosto frequente l'accostamento di*

mostrando a proximidade entre os dois conflitos: ambas acontecem na região da Tessália e ambas são lutas fratricidas romanas; na Farsália, onde se inicia essa sequência de disputas bélicas, Pompeu morre; em Filipos, guerra entre os assassinos e os herdeiros de César, há como uma das justificativas vingar o assassinato dos dois líderes da Farsália, Pompeu e César.

Também se pode observar que a matrona começa sua viagem profética na Tessália, nos campos de Filipos (*sub rupe Philippos*, 1.680) e termina no mesmo lugar, em Filipos (1.694); mas nessas visões ela não fala das mesmas cidades: a primeira é uma alusão à Farsália; a segunda, é a verdadeira Filipos. Percebe-se tal diferenciação através dos termos *nova litora* (1.693) e *novam tellurem* (1.694), em que apresenta algo novo, não visto antes por ela. E essa informação se confirma quando conclui dizendo: “vi agora Filipos” (*vidi iam Philippos*, 1.694); antes, no início da sua profecia, não tinha visto Filipos, mas Farsália, pois Filipos só poderia acontecer depois de tantas guerras civis e dos assassinatos de César e Pompeu. Desse modo, verifica-se um movimento circular executado pela previsão da matrona, pois ela inicia nas regiões da Tessália e também termina nesse lugar, embora aluda a batalhas diferentes. Isso mostra o caráter circular das guerras civis, a mesmice dessas batalhas e das suas consequências, refletindo uma crítica a essas ações bélicas. E ainda indica que Filipos seria um retorno à guerra da Farsália, um retorno ao ponto de partida.

Além disso, essa matrona romana, possuída por Apolo, em alguns pontos se assemelha à Cassandra de Sêneca em *Agamemnon*. Antes de proferir o prenúncio, a matrona é comparada a Edônide, uma mulher da Trácia, e por extensão a uma bacante<sup>112</sup>; já Cassandra, em estado de transe, se revela dominada pelo furor báquico:

Cui nunc uagor uesana? Cui bacchor furens?<sup>113</sup> (*Agam.* 724)

Porque já erro louca e berro qual bacante?<sup>114</sup>

Portanto as duas são possuídas por Apolo e deliram também sob a fúria báquica. Em seguida, por duas vezes a matrona menciona a batalha de Filipos<sup>115</sup> (1.680 e 1.694); e

---

*Farsalo e Filippi, cfr. Verg. Georg. 1, 489-492: ergo inter sese paribus concurrere telis / Romanas acies iterum videre Philippi; / nec fuit indignum superis bis sanguine nostro / Emathiam et latos Haemi pinguescere campos; Hor. epod. 16, 1-2: altera iam teritur bellis civilibus aetas / suis et ipsa Roma viribus ruit; Ov. met. 15, 824: Emathique iterum madefient caede Philippi).*

<sup>112</sup> *qualis uertice Pindi Edonis Ogygio decurrit plena Lyaeo* (1.674-675).

<sup>113</sup> Todos os textos latinos de *Agamemnon* apresentados foram editados por R. J. Tarrant. (SÊNeca, 2009).

<sup>114</sup> Todas as traduções do *Agamemnon* presentes nesse texto são de José Eduardo dos Santos Lohner (SÊNeca, 2009).

<sup>115</sup> A batalha de Filipos foi a luta travada entre os aliados de Marco Antônio e de Otaviano contra os assassinos de César, denominados *liberatores*, liderados por Bruto e Cássio, em 42 a.C., em Filipos, na Macedônia. A batalha teve basicamente dois confrontos: no primeiro, Bruto lutou contra as tropas de Otaviano e Marco Antônio contra as de Cássio; no segundo, Bruto reorganizou os soldados e combateu contra as tropas de Otaviano e de Marco

Cassandra, ao contar a visão tida do futuro de Agamêmnon, evoca a guerra de Troia, vinculando o destino do rei ao de Príamo:

Cas. Festus et Troiae fuit.  
 Ag. Veneremur aras.  
 Cas. Cecidit ante aras pater.  
 Ag. Iouem precemur pariter.  
 Cas. Herceum Iouem?  
 Ag. Credis uidere te Ilium?  
 Cas. Et Priamum simul.  
 Ag. Hic Troia non est.  
 Cas. Helena ubi est, Troiam puto. (*Agam.* 791-795)

Cas. Em Troia houve um também.  
 Ag. Rezai ao pé do altar  
 Cas. Tombou meu pai num altar.  
 Ag. Preces iguais dizeis a Jove.  
 Cas. A Jove Herceu?  
 Ag. Crês estar vendo Ílio?  
 Cas. E a Príamo igualmente.  
 Ag. Aqui Troia não é.  
 Cas. Onde há uma Helena, é Troia.

No caso da personagem lucaniana, em estado de transe, essa espelha a batalha da Farsália através da de Filipos, que ocorre cronologicamente depois, ao contrário de Cassandra, que escolhe como referência um fato passado, o final da guerra de Troia para a realeza.

No entanto, por se tratar de uma manifestação divinatória, a matrona romana, possuída por Apolo, pode prever outra guerra, no caso Filipos, que tem alguns pontos em comum com a batalha que se inicia, a Farsália. Assim, em 1.680, a personagem lucaniana reflete a semelhança entre as duas guerras, ao mencionar, nos versos seguintes, as lutas fratricidas (1.681-682), pois ambas são batalhas entre romanos. E, em 1.694, ao mencionar Filipos, a matrona pressagia a batalha, porque versos antes (1.691-692) revela as disputas no Senado e a formação de partidos, situações que culminarão na luta entre os herdeiros e os assassinos de César.

### **3.2.4 Considerações sobre a adivinhação no primeiro livro**

As três manifestações divinatórias apresentadas anteriormente anunciam, sobretudo, uma guerra horrenda. As duas primeiras – o exame das vísceras executado por

---

Antônio. No primeiro confronto, Bruto fez o exército de Otaviano recuar e Marco Antônio venceu Cássio, que se matou por receber a notícia falsa de que Bruto havia sido derrotado. E, no segundo confronto, Bruto agregou os seus soldados e aos de Cássio, lutou contra as tropas de Otaviano e Marco Antônio e, por fim, aquele perdeu; Bruto também se matou. Após o segundo triunvirato, Otaviano se consolidou no poder de Roma (SOUTHERN, 2006, p. 309-311).

Arrunte e a observação dos astros segundo Fígulo – caracterizam a guerra principalmente como um ato nefasto, ao usar respectivamente os termos *nefas* e *nefandus*. Essa caracterização salienta a criminalização dessa batalha, pois é uma disputa dos romanos entre si, uma luta fratricida. A maior destruição da batalha da Farsália é acarretar a morte do povo romano ao lutar uns contra os outros; e a consequência desse ato é uma guerra cruel, contra a qual a natureza se opõe. Assim, nesses dois processos divinatórios, os presságios ruins são verificados a partir da desordem, as vísceras estão disformes, fora dos seus respectivos lugares, com coágulos ou cobertas por pus; já os astros estão desalinhados, e apenas Marte permanece no céu, reforçando a presença da guerra. Quanto aos prenúncios, a morte de Pompeu é apresentada por Arrunte ao observar um tumor bipartido, do qual uma parte está pendente, representando o assassinato; e o outro prenúncio se dá na possessão da matrona romana, quando visualiza um tronco jazendo nas areias do Egito.

Essas manifestações divinatórias presentes no primeiro livro, além de preverem os acontecimentos vindouros acerca da batalha, apresentam um caráter social e religioso do povo romano, que costuma consultar os deuses ao iniciar uma guerra. Como antes há prodígios funestos presenciados dentro e fora da cidade, a consulta divinatória se fez necessária para confirmar tais fenômenos.

Ademais, as adivinhações executadas por Arrunte e por Fígulo classificam-se como artificiais, porque os dois adivinhos revelam suas respectivas visões em relação à própria execução e análise do rito. Já a adivinhação oriunda da matrona pode ser classificada como adivinhação natural, porque manifesta diretamente o prenúncio divino, sem precisar da intervenção de um adivinho para decifrar o relato.

Com isso, para que a previsão de uma guerra nefasta se consolide, são executados três prenúncios, nesse caso, dois deles de natureza artificial e o último de caráter natural. Nota-se que as adivinhações artificiais não são suficientes para confirmar o desfecho ruim da guerra, pois, embora conservem a tradição, esse tipo de adivinhação é passível de manipulação; somente com a adivinhação natural verifica-se uma credibilidade maior para o que foi anunciado, já que a manifestação se revela por meio de uma humana e na presença de muitas pessoas. Tal situação também ocorre no *Oedipus* de Sêneca. Nessa tragédia são três os ritos executados para a identificação do causador da peste em Tebas: primeiro, a consulta oracular relatada por Creonte, uma adivinhação artificial, pois se trata de um relato intermediado por um adivinho; segundo, a análise das vísceras executada por Tirésias e Manto, outra adivinhação artificial; e terceiro, a invocação do fantasma de Laios feita por Tirésias, uma adivinhação natural. Assim na peça também são necessárias três manifestações divinatórias para a

confirmação do prenúncio, sendo as duas primeiras artificiais e a última natural, o que denota a precisão e a credibilidade desse tipo de adivinhação. Essas duas situações (a de Lucano e a de Sêneca) revelam, pois, que é executada mais de uma prática divinatória para se obter uma resposta mais convincente e que é costume antigo confirmar os prenúncios, portanto, não se satisfaz com a consulta a um único processo divinatório, e, ainda, esses processos devem ser diferentes.

Depois de executadas tais consultas divinatórias e de conscientizado o povo romano acerca das dificuldades da guerra no primeiro livro, o seguinte revela de fato um combate, apresentando o avanço das tropas de César e as primeiras fugas de Pompeu.

### 3.3 A adivinhação e os sonhos

Os sonhos são considerados como um contato direto do sonhador com o divino. Os romanos não veem tais manifestações como algo importante, embora tenham amostras significativas da eficácia de tal processo divinatório, como já foi mencionado no capítulo anterior. Na *Pharsalia*, acontecem três sonhos, e, segundo Narducci (2002, p. 287), não seguem a tradição épica de sonho como motivador da ação narrativa: “na *Pharsalia* aos sonhos confiou-se uma função diferente daquela de servir de ‘motor’ da ação.”<sup>116</sup>. Em sequência apresentam-se os três sonhos que acontecem na *Pharsalia*.

#### 3.3.1 O sonho de Pompeu com Júlia

O primeiro deles é o sonho de Pompeu com Júlia, sua primeira mulher. Depois que ele foge de Roma e deixa a esposa, Cornélia, e o filho; embarca num navio rumo à Grécia e, ao atravessar o Adriático, dorme e sonha com a ex-mulher (3.8-9). No sonho, aparece a imagem de Júlia diante de Pompeu, que carrega um aspecto funesto e fornece indícios de maus presságios:

[...] diri tum plena horrois imago  
visa caput maestum per hiantis Iulia terras  
tollere et accenso furialis stare sepulchro: (3.9-11)

então uma imagem cheia de horror,  
que parecia Júlia, ergueu sua cabeça triste por entre as fendas  
da terra e como uma fúria estava de pé diante do sepulcro em chamas:

<sup>116</sup> *Nella Pharsalia ai sogni è affidata una funzione ben diversa da quella di servire da ‘motori’ dell’azione.*

Após a descrição da imagem de Júlia, ela reclama por ter sido expulsa dos Campos Elísios para ser levada a lugares nefastos dos *inferos* desde que a guerra começou; por isso ela surge sob a aparência de um ser infernal. De imediato, percebe-se uma inversão da ordem no mundo dos mortos, pois a alma da bem-aventurada Júlia foi expulsa dos Campos Elísios, para presenciar o resultado horrendo da guerra nas regiões tenebrosas:

“Sedibus Elysiis campoque expulsa piorum  
ad Stygias” inquit “tenebras manesque nocentis  
post bellum civile trahor. Vidi ipsa tenentis  
Eumenidas quaterent quas vestris lampadas armis;  
praeperat innumeras puppis Acherontis adusti  
portitor; in multas laxantur Tartara poenas;  
vix operi cunctae dextra properante sorores  
sufficiunt, lassant rumpentis stamina Parcas. (3.12-19)

Ela disse: Expulsa dos Campos Elísios, morada dos justos,  
para as terríveis áreas estígias e os manes culpados  
sou arrastada após (o início d) a guerra civil. Eu mesma, vi as Eumênides  
erguendo as tochas que sacudiriam diante de suas armas;  
prepara as inúmeras embarcações o barqueiro do Aqueronte  
abrasado; o Tártaro se abre para muitos castigos;  
mal dão conta do trabalho as irmãs, juntas, com a mão  
apressada, as Parcas cansam de cortar o fio da roca.

A inversão dessa ordem dimensiona o quanto é terrível uma guerra civil, que prejudica e altera tudo, até o mundo dos mortos. Assim, Lucano traz a imagem pavorosa de Júlia através de um sonho, tanto para revelar os estragos vindouros dessa batalha e usá-la como objeto de exposição desses males, como também para enfatizar a observação de ela ser um dos motivos desencadeadores da guerra, pois com sua morte os laços familiares entre César e Pompeu, que os uniam e sustentavam o poder de Roma, foram rompidos, conforme o poeta afirma no proêmio:

Nam pignora iuncti  
sanguinis et diro ferales omine taedas  
abstulit ad manes Parcarum Iulia saeva  
intercepta manu. Quod si tibi fata dedissent  
maiores in luce moras, tu sola furem  
inde virum poteras atque hinc retinere parentem  
armatasque manus excusso iungere ferro,  
ut generos soceris mediae iunxere Sabinae.  
morte tua discussa fides bellumque movere  
permissum ducibus. (1.111-120)

Pois a segurança da união  
sanguínea e as funestas núpcias com o mau agouro,  
Júlia junto aos manes cessou, forçada pela mão cruel  
das Parcas. Pois se a ti o destino desse  
mais estadia na terra, tu, sozinha, poderias conter  
de um lado o marido furioso, do outro o pai  
e juntar as mãos armadas tendo arrancado a espada,

como as Sabinas, entre eles, uniram os genros aos sogros.  
Com a tua morte se dissipou a lealdade e se permitiu que a guerra  
entre os chefes avançasse.

Em sequência, Júlia apresenta os lugares terríveis do mundo dos mortos – Tártaro, Estige e Aqueronte –, menciona divindades horrendas – Eumênides, Caronte (barqueiro), Parcas – e quanta destruição presencia. A referência a esses lugares lembra as partes mais sombrias do mundo dos mortos, principalmente o Tártaro, pois lá habitam as almas criminosas, sofredoras de castigos eternos. A abertura do Tártaro revela que a guerra iminente promove mortes hediondas e assassinos ímpios, dignos desse local, por isso tal morada abre-se para a chegada dos mortos dessa batalha. E também, ao expor esses seres divinos, chama a atenção como o mundo dos mortos se organizou diante dessa guerra: as Eumênides fazem referência à luta fratricida e preparam-se para vingar as mortes de membros unidos por laços consanguíneos; Caronte aparelha inúmeras embarcações para transportar os mortos em combate, pois somente uma barca não suportará a grande quantidade de mortos; e as Parcas estão cansadas de tantas mortes na guerra, elas estão trabalhando em demasia cortando os fios das vidas perdidas durante as batalhas.

Após o desenho do quadro funesto do mundo dos mortos, Júlia volta o seu discurso para a nova esposa de Pompeu e a acusa de ser causadora dos infortúnios da vida dele; e ainda lembra o quanto o Magno triunfou ao seu lado, lamentando o novo casamento dele com Cornélia:

Coniuge me laetos duxisti, Magne, triumphos:  
fortuna est mutata toris, semperque potentis  
detrahere in cladem fato damnata maritos  
innupsit tepido paelex Cornelia busto.  
Haereat illa tuis per bella, per aequora, signis,  
dum non securos liceat mihi rumpere somnos  
et nullum vestro vacuum sit tempus amori,  
sed teneat Caesarque dies et Iulia noctes. (3.20-27)

Enquanto fui tua esposa, ó Magno, celebraste alegres triunfos  
tua sorte foi alterada por causa do novo leito  
condenada pelo destino a arrastar para ruína os maridos  
com a concubina Cornélia se casou, estando a pira morna.  
Que ela se prenda às tuas ordens por guerras e por mares,  
enquanto que seja permitido a mim interromper os teus sonos intranquilos  
e nenhum tempo livre haja para vosso amor,  
mas César ocupe teus dias e Júlia tuas noites.

Em seguida Júlia afirma que nem mesmo as águas do Letes a fazem esquecer o marido, portanto estará sempre ao lado dele durante o período da guerra. Além disso, Narducci (2002, p. 287) ressalta a maldição lançada por Júlia: “o fantasma lança uma terrível maldição

contra Pompeu e a sua nova esposa, Cornélia, expressamente definida ‘concubina’ (*paelex: Phars. III 23*)<sup>117</sup>. Por fim prenuncia a morte de Pompeu, o momento do reencontro amoroso dos dois:

Me non Lethaeae, coniunx, oblivia ripae  
inmemorem fecere tui, regesque silentum  
permisere sequi. Veniam te bella gerente  
in medias acies. Numquam tibi, Magne, per umbras  
perque meos manes genero non esse licebit;  
abscidis frustra ferro tua pignora: bellum  
te faciet civile meum”. (3.28-34)

A mim, ó esposo, o olvido das margens do Letes,  
não me tornaram esquecida de ti me enviaram os reis  
das sombras para te seguir. Encontrar-te-ei, provedor de guerras,  
em meio as espadas: nunca, Magno, pelas sombras  
e por meus manes te será permitido não ser genero.  
Em vão tu cortas os laços com o ferro: a guerra  
civil te tornará meu”.

Terminado o relato de Júlia, ela se esvai no abraço do marido, compondo as características típicas de um sonho épico externo tradicional, no qual a sombra aparece, estabelece contato com o vivo e, ao terminar, desaparece (BOUQUET, 2001, p. 81)<sup>118</sup>.

Além disso, Lucano anuncia que os deuses e os manes não estão do lado de Pompeu e o coloca como ciente dos males vindouros:

Sic fata refugit  
umbra per amplexus trepidi dilapsa mariti.  
Ille, dei quamvis cladem manesque minentur,  
maior in arma ruit certa cum mente malorum (3.34-37)

Assim tendo dito, esvaiu-se  
a sombra, desaparecendo no abraço do marido assustado.  
Ele, ainda que os deuses e os manes o ameacem com a ruína,  
mais altivo, com a mente certa dos males, lança-se para as armas

Contudo, mesmo tentando abraçar a imagem de Júlia, os indícios não são suficientes para que o general considere como profética a mensagem proferida pela imagem dela durante o sonho, pois ele, qualificado como *maior*, questiona a veracidade da manifestação onírica, mesmo estando consciente dos males (*certa cum mente malorum*), e conclui com uma sentença de teor epicurista:

<sup>117</sup> *Il fantasma lancia una terribile maledizione contro Pompeo e la sua nuova moglie, Cornelia, sprezzantemente definita ‘concubina’ (paelex: Phars. III 23).*

<sup>118</sup> *Au premier abord la structure du songe est celle du rêve externe traditionnelle: endormissement de Pompée (v. 8-9), apparition de l’ombre (v. 9-11), discours de celle-ci (v. 12-34) suivi de sa disparition et du réveil du dormeur (v. 34-40) qui essaie en vain de la saisir (v. 35).*

et “Quid” ait “vani terremur imagine visus?  
Aut nihil est sensus animis a morte relictum  
aut mors ipsa nihil”. (3.38-40)

e disse “Por que sou aterrorizado pelo fantasma de uma visão vazia?  
Ou nenhuma sensação às almas é deixada pela morte  
ou nada é a própria morte”.

No questionamento, observa-se a presença do adjetivo *vani* (3.38); e também se verifica o termo latino *sensus* (3.39), palavra que faz referência direta à teoria das sensações apresentada nos livros 3 e 4 do *De rerum natura* de Lucrécio, como indica Narducci (2002, p. 290):

A expressão da *Phars.* III 40 (*mors ipsa nihil*) é, de fato, imediatamente confrontável com a asserção de Lucrécio (*nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum: de rer. nat.* III 830<sup>40</sup>), e sobretudo com aquela voz ‘epicurista’ que não raro aflora na escrita de Sêneca (*Troad.* 397: *post mortem nihil est ipsaque mors nihil*).<sup>119</sup>

Assim a voz de Epicuro está presente no pós-sonho de Pompeu para indicar que tal chefe vai seguir com o seu propósito; pois, somente uma imagem epicurista é passível de desconsideração, como confirma Dillon (p. 263) ao tratar dos sonhos para Epicuro: “Mas os sonhos também poderiam ser descartados, como Epicuro e seus seguidores, simplesmente como phasmata (‘fantasmas’) resultantes da impressão residual de um dia ocupado<sup>120</sup>”.

Ademais, Pompeu age como um epicurista, não se impressiona com o sonho e volta para a guerra. Segundo as crenças romanas, ele, como um homem poderoso, está suscetível a ser surpreendido por presságios e também pode praticar a adivinhação. Pois alguns imperadores, como já foi mencionado, passam por momentos divinatórios, conforme se verifica no *De divinatione* (1.89):

Omnino apud veteres, qui rerum potiebantur iidem auguria tenebant; ut enim sapere sic divinare regale ducebant.

Em geral, entre os antigos, os que exerciam o poder, também tinham os presságios; pois assim como o saber, consideravam o adivinhar atributos de um rei.

Embora os romanos acreditassem no poder de premonição dos poderosos, eles praticam principalmente os auspícios, considerada a forma divinatória mais aceita em Roma,

<sup>119</sup> *L'espressione di Phars. III 40 (mors ipsa nihil) è infatti immediatamente confrontabile con asserzione di Lucrezio (nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum: de rer. nat. III 830<sup>40</sup>), e soprattutto con quelle voce 'epicurea' che non di rado affiora nella scrittura di Seneca (Troad. 397: post mortem nihil est ipsaque mors nihil).*

<sup>120</sup> *as by Epicurus and his followers, simply as phasmata ('phantoms') resulting from the residual imprint of a busy day.*

como comenta Gratti (2009, p. 22):

Mas o método divinatório mais utilizado e mais importante no mundo romano é o auspício. Os auspícios são presságios que se vêem. São extremamente importantes no mundo romano porque regem tanto a conduta individual como o desenrolar normal da vida do Estado. Este é um aspecto original da religião e da adivinhação romana. Nenhuma iniciativa política ou militar era tomada sem antes consultar a vontade divina através dos auspícios.

Talvez por isso Pompeu tenha recorrido a uma sentença de teor epicurista, pois as manifestações oníricas não são bem vistas pelos romanos por não preservarem os interesses do Estado (GRATTI, 2009, p. 21); ou talvez não tenha concedido crédito ao sonho com a imagem de Júlia por não conceber a existência de vida após a morte. Acerca do posicionamento de Pompeu em relação ao sonho com Júlia, Sannicandro (2008, p. 28) afirma que ele apresenta duas visões para essa manifestação: uma, baseada na descrença da vida pós-morte e a outra, fomentada no ideal da morte gloriosa.

O sonho tem a função de confirmar para Pompeu o seu destino trágico; da sua parte o comandante reagiu em uma dupla direção. De um lado ele procura reprová-lo a profecia e convencer-se do fato de que depois da morte não há nenhuma sensibilidade, na qual não podem existir espíritos que levam mensagens aos vivos, nem a própria morte é para temer. Do outro lado, Pompeu está, ao mesmo tempo, rendendo-se ainda mais certo da queda iminente e é justamente tal consciência que estimula sua vontade de combater e render-se ainda maior: *maior in arma ruit certa cum mente malorum* (v. 37).<sup>121</sup>

Porém ao longo dos versos da *Pharsalia*, percebe-se, por meio de alguns indícios, que o sonho de Pompeu com Júlia tem um caráter premonitório e verídico por prenunciar a morte dele, informação que é confirmada no oitavo livro (isso será analisado mais adiante).

Além disso, no início do sonho, quando a imagem de Júlia aparece, Lucano usa os termos *imago visa* (3.9-10); e, no momento em que Pompeu se questiona acerca dos sonhos, no final da cena, verifica-se a mesma composição, *imagine visus* (3.38). O sonho com a ex-esposa começa e termina com os mesmos termos mostrando que *visa* e *visus*, acompanhados de *imago* e *imagine*, respectivamente, indicam que o poeta quer mostrar qual tipo de manifestação foi vivenciada por Pompeu, que, conforme o desfecho da cena, culmina em uma sentença de cunho epicurista.

<sup>121</sup> *Il sogno ha la funzione di confermare a Pompeo il suo tragico destino; da parte propria il condottiero reagisce in una duplice direzione. Da un lato egli cerca di respingere la profezia e di convincersi del fatto che dopo la morte non vi è sensibilità alcuna, per cui non possono esserci spettri che portano messaggi ai vivi, né la morte stessa è da temere. Dall'altro Pompeo è nel contempo reso ancora più certo del tracollo imminente ed è proprio tale consapevolezza della sconfitta a stimolare la sua voglia di combattere e a renderlo ancora più grande: maior in arma ruit certa cum mente malorum (v. 37).*

Por outro lado, o poeta revela também um caráter psicológico do sonho, ao refletir as aflições de Pompeu, como afirma Bouquet (2001, p. 86): “Pois, bem mais que um sonho externo, trata-se de uma projeção psicológica dos tormentos que assolam a alma de Pompeu, no momento em que ele deixa a Itália”<sup>122</sup>. Assim, como foi dito, além da vertente psicológica, esse sonho de Pompeu pode ser considerado como externo, pois tem-se no poema um sonho com a imagem de alguém morto, no caso, Júlia. E, por essas características, Lucano provoca uma ambiguidade, conforme menciona Bouquet (2001, p. 82):

O fato de que Pompeu acreditou ver o fantasma de Júlia sair da terra junto do seu túmulo dá a entender que o sonho é apenas uma fantasia do herói cuja alma é obcecada pela memória da morte de sua primeira esposa. Pompeu, de fato, está no mar e se a aparição onírica era real, ela não podia se manifestar dessa maneira. Mas o final do sonho mantém a ambiguidade, já que a sombra de Júlia escapa dos braços de Pompeu e desaparece (v. 35), seguindo um “*topos*” comum na epopeia.<sup>123</sup>

Ademais, as palavras da ex-esposa apresentam um caráter profético, confirmado através de termos encontrados em seu relato. Ao terminar a fala dela, o narrador menciona o seguinte: *sic fata* (1.34). O verbo *fari* utilizado pelo poeta insinua que a imagem de Júlia profere palavras de valor profético. No entanto, a confirmação das palavras proféticas dela só acontece mais adiante no poema.

Além de a imagem de Júlia desvelar destruição e catástrofe na guerra, tal qual uma Fúria, a premonição mais relevante é acerca da morte de Pompeu provocada pela guerra civil. Ela ao discorrer sobre a batalha e as suas causas quer revelar além de seu ciúme em relação ao novo casamento do general, colocando-se ainda como esposa dele; sobretudo, quer anunciar a morte dele na guerra, fato que o conduzirá ao mundo dos mortos para perto dela. Porém tal profecia concretiza-se no oitavo livro, com o assassinato do general.

### **3.3.2 O sonho de Pompeu com seus triunfos passados**

Antes de morrer, Pompeu tem outro sonho, que o faz lembrar um triunfo do passado<sup>124</sup>. Tal sonho acontece antes do confronto decisivo para a batalha e logo após a natureza

<sup>122</sup> *Donc, bien plus que d'un songe externe, il s'agit d'une projection psychologique des tourments qui assaillent l'âme de Pompée au moment où il quitte l'Italie.*

<sup>123</sup> *Le fait que Pompée croie voir le fantôme de Julie sortir de terre auprès de son bûcher laisse entendre que le rêve n'est qu'un fantasma du héros dont l'âme est obsédée par le souvenir de la mort de sa première femme. Pompée en effet est en mer, elle ne pourrait se manifester de cette manière. Mais la fin du rêve entretient l'ambiguïté, puisque l'ombre de Julie échappe aux embrassements de Pompée et disparaît (v. 35), suivant un “topos” courant dans l'épopée.*

<sup>124</sup> Esse mesmo sonho é encontrado em outros autores, como afirma Bouquet (2001, p. 87): “O episódio não é inventado por Lucano, mas o encontramos em Apiano (*Bell. Ciu.* 2, 69), Plutarco (*Vit. Caes.* 42; *Vit. Pomp.* 68);

aparecer como contrária aos acontecimentos iminentes:

Segnior, Oceano quam lex aeterna vocabat,  
luctificus Titan numquam magis aethera contra  
egit equos cursumque polo rapiente retorsit,  
defectusque pati voluit raptaque labores  
lucis, et attraxit nubes, non pabula flammis,  
sed ne Thessalico purus luceret in orbe. (7.1-6)

Mais lento, o Oceano, que a lei eterna evocava,  
funesto Titã nunca guiou mais aéreo os cavalos  
contra o curso e o tendo o céu tomado desviou  
privado de sofrer e tomado pelos trabalhos revirou  
em luzes e puxou as nuvens, não como as pastagens em chamas,  
mas para que o claro não iluminasse na terra tessálica.

Em seguida, Lucano ressalta que algo diferente de toda a inconformidade da natureza vai acontecer; porém, ao iniciar o relato do sonho com *at*, marcando um posicionamento contrário ao que foi dito antes, mostra que essa manifestação onírica é o último momento de felicidade para Magno. Além disso, apresenta esse sonho como uma *vana imagine*, indicando a sua natureza como semelhante ao processo onírico anterior, como se pode verificar:

At nox felicis Magno pars ultima vitae  
sollicitos vana decepit imagine somnos. (7.7-8)

Mas a noite, o último momento da vida feliz para Magno,  
enganou os agitados sonhos com uma imagem vazia.

Assim, observa-se que Pompeu vivencia os últimos momentos de uma vida feliz (*felicis vitae*) através de um sonho; pois o poeta julga que o general era feliz e, após aquele momento onírico, só viveria situações que destruiriam esse sentimento.

Logo, em sonho, Pompeu se vê dentro do teatro pompeiano ovacionado pelo povo romano. Há uma grande descrição de como se apresenta a comemoração do triunfo, o comportamento do povo, a decoração do teatro, também a vestimenta e a sensação de bem-estar e glória do Magno; uma imagem muito viva, através da qual Lucano mostra o quanto Pompeu é querido pelo povo romano e como é digno de louvor.

Nam Pompeiani visus sibi sede theatri  
innumeram effigiem Romanae cernere plebis  
attollique suum laetis ad sidera nomen  
vocibus et plausu cuneos certare sonantes;  
qualis erat populi facies clamorque faventis,  
olim cum iuvenis primique aetate triumphi

---

Floro (4, 2, 45), e sem dúvidas ele remonta a Tito Lívio” (*L’episode n’est pas inventé par Lucain, mais on le retrouve chez Appien (Bell. Ciu. 2, 69), Plutarque (Vit. Caes. 42; Vit. Pomp. 68); Florus (4, 2, 45), et sans doute remonte-t-il à Tite-Live*).

post domitas gentes, quas torrens ambit Hiberus,  
 et quaecumque fugax Sertorius inpulit arma,  
 vespere pacato, pura venerabilis aeque  
 quam currus ornante toga, plaudente senatu,  
 sedit adhuc Romanus eques. (7.9-19)

Pois pareceu-lhe ver na sede do teatro pompeiano  
 o inumerável semblante da plebe romana se agitar  
 e erguer, feliz, o seu nome aos céus  
 com gritos e disputar as bancadas sonoras com aplauso,  
 tal como era a fisionomia do povo e o grito de quem o estima,  
 um dia, quando jovem, na idade do seu primeiro triunfo,  
 após ter dominado os povos que cerca o Ebro torrente,  
 e todas aquelas armas que lançou o fugitivo Sertório,  
 pacificado o Oriente, igualmente venerado com a toga simples  
 que embeleza o carro, aplaudido pelo Senado,  
 sentou-se o cavaleiro romano.

Essa visão de Pompeu ovacionado pelo povo romano refere-se à caracterização dele presente no primeiro livro, quando o poeta começa a descrever Pompeu. Nesses versos, verifica-se a ligação direta com tal sonho através do contato com o povo (*volgus, popularibus*), a indicação dos aplausos (*plausu*) e do local, o teatro de Pompeu (*theatri*):

multa dare in volgus, totus popularibus auris  
 inPELLI, plausuque sui gaudere theatri, (1.132-133)

Dá muitas coisas ao povo, por inteiro para ouvi-los  
 lança-se e alegra-se com os aplausos no seu teatro.

Depois disso, verifica-se uma reflexão sobre a situação sentimental vivenciada por Pompeu e o sonho apresentado como reflexo do contrário da sua realidade.

[...] seu fine bonorum  
 anxia venturis ad tempora laeta refugit,  
 sive per ambages solitas contraria visis  
 vaticinata quies magni tulit omina planctus,  
 seu vetito patrias ultra tibi cernere sedes  
 sic Romam Fortuna dedit. (7.19-24)

[...] se ao fim da venturança  
 angustiado pelo futuro refugiou-se nos tempos felizes,  
 ou se o repouso por habituado enigma profetizando  
 o contrário às visões trouxessem presságios de grande dor,  
 ou se a ti, impedido de ver as moradas pátrias além,  
 a Fortuna assim concedeu Roma.

A inclusão das conjunções condicionais (*seu, sive*) revela uma oposição entre o que foi visto no sonho e a realidade de Magno como *tempora laeta* e *anxia venturis*, respectivamente, e o passado e o presente dele. Essa reflexão também evoca a vertente de que os sonhos são ambíguos e enigmáticos (*per ambages solitas*), e assim o sonho tido repleto de

felicidades, com base numa situação passada, na verdade revela o contrário, um presente de muito tormento. E continua ao mostrar esse momento como uma última oportunidade de Pompeu ver Roma, contrapondo-se à realidade de não poder estar lá, e mais uma vez a presença de um passado glorioso e de um presente angustiante colocados em cena. Assim, nesse momento, Lucano expressa um diálogo profícuo entre o passado e o presente de Pompeu. Ainda sobre esses versos, Bouquet (2001, p. 89) estabelece uma síntese da questão apresentada pelo sonho:

Lucano toma então a palavra para comentar seus sonhos que ele acaba de relatar, como um historiador que se interroga sobre a significação de um fato que ele considera como autêntico. Ele dá três explicações possíveis; a primeira e a mais natural que tinha já sido esboçada no verso 8; durante seu sono, o pensamento de Pompeu desviou-se de suas angústias para se refugiar em seu passado feliz (v. 19-20); a segunda fez do sonho de Pompeu um sonho alegórico de um simbolismo invertido; o caráter feliz das visões oníricas tinham anunciado as desgraças futuras (v. 21-22); a terceira é mais original: através do sonho o destino tinha permitido a Pompeu encontrar uma última vez a cidade de Roma, que não lhe era permitido rever (v. 23-24).<sup>125</sup>

Depois da oposição entre sonho e realidade (passado e presente), Lucano apresenta Roma chorando a morte de Pompeu, caso ele tivesse morrido em sua pátria, podendo receber todas as honras fúnebres e os lamentos do povo; nesse caso, uma visão futura ideal de como aconteceria tal fato:

Tu velut Ausonia vadis moriturus in urbe,  
illa rati semper de te sibi conscia voti  
hoc scelus haud umquam fati haerere putavit,  
sic se dilecti tumulum quoque perdere Magni.  
Te mixto fletus luctu iuvenisque senexque  
iniussusque puer; lacerasset crine soluto  
pectora femineum, ceu Bruti funere, volgus. (7.33-39)

Tu vais como se fosse morrer na cidade ausônia,  
ela, consciente de si por sempre te conceder os votos devidos,  
não julgou, algum dia, esse crime ser fixado pelo destino  
e nem assim perder de si também o túmulo do amado Magno.  
Por ti o povo teria chorado, misturando o lamento tanto do jovem  
quanto do velho e até da criança espontânea; teria lacerado  
os seios da mulheres com os cabelos soltos, como no funeral de Bruto.

Além disso, esse sonho é considerado como retardante e as explicações posteriores

<sup>125</sup> *Lucain prend alors la parole pour commenter leur songe qu' il vient de relater, en historien qui s'interroge sur la signification d'un fait qu'il considère comme authentique. Il en donne trois explications possibles; la première et la plus naturelle avait déjà été esquissée au vers 8: pendant son sommeil la pensée de Pompée s'est détournée de ses angoisses pour se réfugier dans le passé heureux (v. 19-20); la seconde fait du songe de Pompée un songe allégorique au symbolisme inversé; le caractère heureux des visions oniriques auraient annoncé les malheurs à venir (v. 21-22); la troisième est plus originale: par le biais du songe le destin aurait permis à Pompée de retrouver une dernière fois la ville de Rome qu'il ne lui était pas permis de revoir (v. 23-24).*

do narrador aumentam a tensão dramática no poema, reforçando a imagem tristonha de Roma por causa da morte de Pompeu em terras estrangeiras, como conclui Narducci (2002, p. 293-294):

O sonho tem assim (como era na tradição da épica) uma função ‘retardante’ com respeito à narração do evento principal desse livro do poema, a batalha da Farsália: não por acaso a fantasia onírica de Pompeu se prolonga enquanto o sol se esforça em adiar o momento do próprio levantar-se. Mas esse ‘retardo’ não atende, como muito frequentemente acontece na épica, para abrandar a tensão narrativa; aliás, todas as três, as diferentes explicações do sonho fornecidas pelo narrador, como também o seu sucessivo comentário em forma de apóstrofe, introduzem importantes elementos de tensão dramática, os quais criam na mente do leitor um estado de expectativa angustiada que o predispõe ao relato do massacre de Farsalos.<sup>126</sup>

### 3.3.3 O pesadelo dos soldados de César

Ainda no sétimo livro, ocorre o terceiro sonho. Os soldados de César invadem os acampamentos do inimigo e são assolados por um pesadelo. Mas, por estarem saqueando esse local e por combaterem nessa batalha, Lucano os coloca como indignos de descansarem naqueles leitos:

Capit in pia plebes  
caespite patricio somnos, stratumque cubile  
regibus infandus miles premit, inque parentum  
inque toris fratrum posuerunt membra nocentes. (7.760-763)

O ímpio povo cai  
em sono na tenda preparada para um patrício e na cama  
para os reis o cruel soldado se deita e, tanto no leito dos pais  
quanto no dos irmãos, os assassinos repousaram os membros.

Nesse momento, o poeta qualifica o povo de ímpio (*in pia plebes*) e um soldado de cruel (*infandus miles*), mostrando a visão dele acerca dos apoiadores e dos soldados de César. E também estabelece uma diferenciação entre os partidários dos líderes através das classes sociais presentes em Roma, os apoiadores de César pertencem à plebe e os de Pompeu à classe dos patrícios. Além disso, os soldados de César são considerados *nocentes* (nocivos, assassinos, culpados) por tanta destruição. E tais adjetivos ainda reforçam a crueldade da batalha, concebida como luta fratricida.

<sup>126</sup> *Il sogno ha così (com'era nella tradizione dell'epica) una funzione 'ritardante' rispetto alla narrazione dell'evento principale di questo libro, la battaglia di Farsàlo: non per caso la fantasticheria onirica di Pompeo, si protrae mentre il sole si sforza di rimandare il momento del proprio levarsi. Ma questo 'ritardo' non serve, come spesso avviene nell'epica, ad allentare la tensione narrativa; anzi, tutte e tre le diverse spiegazioni del sogno fornite dal narratore, come pure il suo successivo commento in forma di apostrofe, introducono importanti elementi di tensione drammatica, i quali creano nell'animo del lettore uno stato di attesa angosciata che lo predispone al racconto del massacro di Farsàlo.*

Em seguida, ao dormirem, os soldados revivem os combates durante o pesadelo, não obtendo descanso nem nesse momento:

Quos agitat vaesana quies, somnique furentes  
Thessalicam miseris versant in pectore pugnam. (7.764-765)

O inquieto sono os agita e os sonhos delirantes  
revolvem no peito dos desgraçados a luta tessálica

O pesadelo se revela como uma punição para os soldados, que guerreiam contra seus parentes e sobrecarregam a guerra com essa imagem terrível. E mais uma vez os soldados de César são qualificados negativamente, nesse caso como *miseris*. A aparição de um fantasma assassino polui mais ainda o ambiente do sonho, representado por uma imagem aterrorizante (*terroris imago*). Além disso, há uma sequência de termos que evocam as manifestações oníricas:

Umbra perempti  
civis adest; sua quemque premit terroris imago:  
ille senum voltus, iuvenum videt ille figuras,  
hunc agitant totis fraterna cadavera somnis,  
pectore in hoc pater est, omnes in Caesare manes. (7.772-776)

O fantasma  
de um cidadão assassino está presente, a sua imagem de terror oprime cada um:  
um vê o rosto dos velhos, outro a aparência dos jovens,  
a este os cadáveres fraternos perturbam a todos em sonhos  
no peito daquele está os manes do pai, todos os manes estão em César.

Como se verifica, encontram-se em *totis somnis* muitas referências a representações de visibilidade dos seres – *umbra, imago, voltus, figuras, manes* –, caracterizando a natureza onírica dos versos apresentados. Tal representação ilumina o caráter nefasto do sonho em que os soldados veem as diversas formas de aparição de um morto, inclusive na forma física habitual (*cadavera*). E, além da agitação noturna vivenciada por esses soldados, nesse trecho César é responsabilizado por concentrar todos os manes em si, tornando-se o causador de tanta destruição e de tantos males.

Assim como em versos citados anteriormente, há também a referência ao caráter fratricida da batalha, com a particularidade de aparecerem nos trechos indicados abaixo por meio de imagens míticas, como quando as Eumênides surgem, mesmo isso não sendo perceptível aos criminosos – Orestes, Penteu e Agave –, que mataram pessoas de suas respectivas famílias, conforme relatam os mitos:

Haud alios nondum Scythica purgatus in ara  
Eumenidum vidit voltus Pelopeus Orestes,

nec magis attonitos animi sensere tumultus,  
cum fureret, Pentheus, aut cum desisset, Agave: (7.777-780)

Orestes Pelida, ainda não purificado nos altares escínicos,  
nem os outros rostos das Eumênides viu, nem Penteu,  
ainda que estivesse delirante, ou Agave, ainda que tivesse cessado  
sentiram a grande agitação assombrada do espírito.

Logo após essa cena de evocação dos crimes de sangue, a visão premonitória da morte de César é apresentada, como punição por provocar essa batalha tão devastadora entre os romanos:

Hunc omnes gladii, quos aut Pharsalia vidit  
aut ultrix visura dies stringente senatu,  
illa nocte premunt, hunc infera monstra flagellant. (7.781-783)

A ele, todas as espadas, que a Farsália viu  
ou o dia da vingança havia de ver, com o senado a desembainhar as espadas,  
naquela noite oprimem, a ele os monstros infernais castigam;

E o pesadelo termina com uma reflexão acerca de tais visões infernais tidas pelos soldados, atrelada à morte de César (7.786). Isso mostra que o pesadelo está ligado ao assassinato de César, pois, nessa manifestação onírica, ele é considerado como o desencadeador de tantos males; porém, não se pode mencionar a morte de César sem lembrar a de Pompeu, que acontece cronologicamente antes e foi uma das causas da conspiração e da vingança do Senado contra Júlio César. Ademais esse pensamento denuncia a atmosfera nefasta da guerra, que ainda não terminou, embora tais visões apontem para o seu fim. E em breve a disputa é interrompida por causa do assassinio de Pompeu, por isso se pode dizer que esse sonho também ecoa a morte vindoura do Magno.

### ***3.3.4 Considerações sobre a adivinhação e os sonhos***

Em alguns pontos, verificam-se elos entre dois sonhos, principalmente entre o sonho de Pompeu com Júlia e o pesadelo. Também se observa que os três sonhos estão ligados por alguns temas: o sonho em contraposição ao real e à morte de Pompeu. Além disso, esses sonhos apresentam um vocabulário bem parecido e próprio da manifestação onírica, mostrando a inter-relação de cada um ao longo do poema.

No sonho de Pompeu com Júlia, a luta fratricida é evocada a partir de sua visão do mundo dos mortos, reforçada pela presença das Eumênides (3.15); ademais, ela ainda se considera esposa do Magno, mostrando que o combate era entre genro e sogro, uma questão

familiar. E, no pesadelo dos soldados de César, verifica-se a presença da luta fratricida nos primeiros versos, quando eles dormem nas tendas dos inimigos e quando aparecem as Eumênides e os criminosos Orestes, Penteu e Agave. Outro ponto semelhante entre esses sonhos são as imagens vistas: a de Júlia, *horroris imago*; e a de um cidadão, *terroris imago*; os dois com aparência horrenda, aspecto em conformidade com uma sombra oriunda do mundo dos mortos. Também se podem comparar os dois sonhos tidos por Pompeu, pois os sonhos são tratados como vazios, *visus vani* e *imagine vana*. No primeiro, a visão tida é vazia porque Pompeu desconsidera a aparição onírica de Júlia. No segundo, a imagem do sonho é vazia porque essa manifestação é enganadora. Tal consideração de imagem vazia nos sonhos de Pompeu reflete uma questão filosófica que será discutida no capítulo seguinte.

Os três sonhos na *Pharsalia* estabelecem um questionamento entre a realidade e o que foi sonhado. No sonho de Pompeu com Júlia, apesar de essa manifestação compor os quesitos essenciais para a aparição de um morto, ao final ele não acredita no que vivenciou (como já foi mostrado), estabelecendo assim um confronto entre a sua realidade (na qual desconsidera o sonho e segue para a batalha) e o sonho (que apresenta os males da guerra e profetiza a sua morte). Já no sonho de Pompeu com os seus triunfos passados, logo no início, há o anúncio de que ele está sendo enganado (*decepit*) por uma *imagine vana*. Mais adiante, verifica-se uma reflexão que marca bem esse conflito entre o real e o onírico, pois, ao estar angustiado por causa da guerra, refugia-se em momentos felizes, deseja que o sonho tido não fosse ambíguo, porque, ao sonhar que está em Roma e sendo aplaudido pelo povo (bons acontecimentos), quer que a sua realidade seja essa do sonho, e não o inverso. Desse modo, a realidade de Pompeu – a guerra, o sonho triunfante e o não estar em Roma – se confronta com o que foi sonhado – os momentos oníricos felizes, a profecia de maus presságios e o estar em Roma.

E, no pesadelo dos soldados de César, nos últimos versos (7.785-786), quando surge a reflexão acerca da visão tida anteriormente do mundo dos mortos, apresenta-se um conflito entre a realidade e o sonho para os soldados, que têm o pesadelo, pois as visões tidas por eles mostram uma punição futura após o assassinio de Pompeu por causa da mudança da realidade e no momento pesadelo Pompeu ainda está vivo; principalmente quanto ao destino de César, pois versos antes é evocada sua morte e ele é considerado o culpado pela destruição causada pela guerra. Portanto a realidade aqui se revela no fato de Magno ainda estar vivo, no momento do pesadelo; assim, o sonho ao apresentar o Estige, o Tártaro e os manes retrata uma previsão distante da vivência atual dos soldados, Pompeu e César ainda vivem; e, na sequência cronológica dos fatos, Pompeu morre primeiro e muito depois César, por isso, a punição e a

morte de César acontecem bem depois.

E o último ponto que une os três sonhos é o presságio da morte de Pompeu. No primeiro, Júlia prenuncia a morte do (ex)marido no final da sua fala, quando diz que a guerra civil vai permitir o encontro dos dois, pois ele morrerá e deixará Cornélia ainda viva. Já no segundo, de início, o poeta menciona que o sonho é enganador. E depois, quando é apresentado o confronto entre a realidade e o sonho (citado anteriormente), verifica-se que a mensagem onírica é oposta ao que vai acontecer, como é indicado nos versos seguintes, em que Lucano mostra como seria o funeral de Magno se tivesse morrido em sua pátria (7.33-44). E no terceiro, no final do pesadelo, quando, no último verso, o poeta menciona que Pompeu ainda está vivo, mesmo diante de tudo que foi sonhado pelos soldados, mostra como a manifestação onírica é nefasta e prenuncia os castigos oriundos da morte dele e além disso espalha uma atmosfera pesada, ecoando a punição recebida por César pelos desastres da batalha.

A morte de Pompeu está presente nos sonhos e é confirmada no oitavo livro. Antes desse fato, encontram-se alguns indícios de que os sonhos, com seu caráter premonitório, evocam e anunciam sua morte. Ainda no sétimo livro, entre os dois sonhos, verificam-se indicações diretas da morte do Magno: após o discurso de Cícero acerca da batalha, o general sentiu os deuses e os fados contrários a ele (7.85-86); mais adiante, a Fortuna não se absteve de enviar sinais desfavoráveis a Pompeu (a natureza se move contrariamente, o sacrifício de um touro em oferenda aos deuses, as palavras de um áugure) (7.150-213); a natureza é favorável a César (7.296-302) e lhe fornece bons presságios (7.331-333); ocorre a morte de Domício, um dos líderes das tropas de Magno (7.599-602); e o general nega seu próprio destino (7.646-653).

E no oitavo livro os indícios de que a morte de Pompeu é pressagiada pelos sonhos ainda acontecem, como quando Pompeu visita Cornélia em Lesbos, após ter abandonado o campo de batalha, e ela diz que renuncia a Pompeu em favor da vitória dele na guerra e acusa Júlia de perseguição ao casamento deles e de espalhar a destruição, ligando assim o sonho de Pompeu com Júlia à morte dele (8.102-105); antes de ele ser assassinado, quando chegam aos litorais do Egito, os companheiros dele pressentem sua morte:

*Damnatum leto traherent ad litora Magnum,  
non ulli comitum sceleris praesagia derant.* (8.570-571)

Condenado à morte tinham arrastado Magno para o litoral,  
cada um dos seus companheiros pressentiram o crime.

E antes de morrer, o próprio Pompeu tem consciência do seu fim; e no poema fica claro que ele cedeu às contingências do destino e não se opôs a estar diante dos soldados de

Ptolomeu:

Sed cedit fatis classemque relinquere iussus  
obsequitur, letumque iuvat praeferre timori. (8.575-576)

Mas Pompeu cedeu ao destino e obedeceu quando pediram para sair  
de seu barco, e ele prefere a morte ao medo.

O termo *fatis* (8.575) revela uma ligação com a profecia feita pelo fantasma de Júlia no terceiro livro, pois esse tem a mesma origem do verbo *fata* utilizado pelo narrador ao mostrar o caráter profético das palavras dela. E, mesmo assim, o Magno não reluta e vai ao encontro da sua morte.

### 3.4 A adivinhação e os oráculos

Os oráculos são processos divinatórios nos quais o consulente dirige-se ao deus, faz seus questionamentos e obtém uma resposta; normalmente, esse contato com o divino é estabelecido por meio de uma sacerdotisa, tomada pelo transe profético. Havia muitos oráculos, e alguns são muito famosos, como o de Delfos, o de Delos e o de Dodona. Na *Pharsalia*, Lucano apresenta três oráculos, que são mostrados a seguir. Além disso, o poeta não se limita apenas a mostrar as representações oraculares tradicionais, ele também evoca o oráculo dos mortos, que foi consultado com a ajuda de uma bruxa.

#### 3.4.1 O oráculo de Delfos

O primeiro dentre os oráculos é o de Delfos, que é consultado por Ápio Cláudio<sup>127</sup> para saber sobre o futuro da guerra, já que as tropas de Pompeu se preparam para a batalha, após o término de uma reunião entre chefes e soldados. Ele, movido pelo medo, dirige-se ao oráculo e o fez voltar a funcionar, depois de tanto tempo inativo.

solus in ancipites metuit descendere Martis  
Appius eventos, finemque expromere rerum  
sollicitat superos multosque obducta per annos  
Delphica fatidici reserat penetralia Phoebi. (5.67-70)

Ápio apenas temeu afundar-se nos ambíguos  
desenlaces de Marte, e revelar o futuro das coisas  
pede aos deuses, por muitos anos fechado  
fez abrir o santuário do oráculo de Febo em Delfos.

<sup>127</sup> Ápio Cláudio Pulcher, o cônsul de 54 a. C., era afeito a adivinhação e, segundo Cícero em *Tusculanas Disputationes* (1.37), participou de ritos de necromancia.

Antes de apresentar a consulta de Ápio, Lucano faz uma digressão sobre o deus de Delfos, Febo, caracteriza o oráculo e comenta também acerca das sacerdotisas de Febo. Enfatiza o fato de Delfos estar desativado e de as profetisas sentirem alívio por não estarem sendo possuídas pelo deus.

Non ullo saecula dono  
 nostra carent maiore deum, quam Delphica sedes  
 quod siluit, postquam reges timuere futura  
 et superos vetuere loqui. Nec voce negata  
 Cirrhaeae maerent vates, templique fruuntur  
 iustitio. Nam si qua deus sub pectora venit,  
 numinis aut poena est mors inmatura recepti  
 aut pretium; (5.111-118)

Nossa época sente mais falta  
 de nenhum presente dos deuses, depois que o oráculo délfico  
 se calou, depois que os reis temeram as coisas futuras  
 e impediram os deuses de falar. Nem com a voz vetada  
 as videntes Cirrêias lamentam e elas desfrutam da suspensão  
 do templo. Pois, se o deus entra no peito de alguma,  
 morte prematura ou é castigo por receber o nume  
 ou é prêmio.

Assim o poeta apresenta Delfos fechado, porque naquele período não são convenientes para os governantes as profecias que podem vir do deus desse local; eles temem o que o oráculo possa prever o futuro pessoal e político deles. E tal situação também é oportuna para as sacerdotisas, pois sofrem após o término do transe.

Em seguida, aparece Femónoe, sacerdotisa de Apolo, que, forçada por Ápio a fazer previsões, é arrastada para dentro do templo (5.126-127). A fébade mostra as causas do silêncio oracular e indica como opção de consulta divinatória os livros sibilinos, ainda tão aceitos e usados em Roma (5.137-138). Não conseguindo se livrar de Ápio e com medo dos efeitos da possessão divina, simula estar tomada por Febo.

Illa pavens adyti penetrale remoti  
 fatidicum prima templorum in parte resistit  
 atque deum simulans sub pectore ficta quieto  
 verba refert, nullo confusae murmure vocis  
 instictam sacro mentem testata furore. (5.146-150)

Ela, apavorada com a força profética do santuário afastado,  
 primeiro resiste na parte de dentro dos templos  
 e, simulando o deus no peito quieto, profere  
 falsas palavras, sem nenhum murmúrio de voz confusa,  
 não foi comprovada a possessão divina pelo furor sagrado.

Desse modo, Femónoe tenta enganar Ápio. Essa situação revela a possibilidade de

simulação do transe e das profecias, prejudicando a imagem da capacidade de profetizar do oráculo e das sacerdotisas. Provavelmente por medo de morrer prematuramente, ela prefere falsear a possessão. Logo o poeta apresenta os indícios da mentira ao listar características de um transe dito verdadeiro. Esse posicionamento de Lucano de apresentar o fingimento da sacerdotisa alerta para as manipulações e para a enganação em relação às consultas divinatórias presentes em Roma. Depois, Ápio percebe de imediato a imitação.

Sensit tripodas cessare furensque  
Appius, "Et nobis meritas dabis, impia, poenas  
et superis, quos fingis", ait "nisi mergeris antris  
deque orbis trepidi tanto consulta tumultu  
desinis ipsa loqui." (5.157-161)

Percebeu as trípedes cessarem e, furioso,  
Ápio diz: "Pagarás, ímpia, a nós e aos deuses  
que finges, um merecido castigo, se não entrares  
neste antro e se, consultada sobre o tumulto do mundo,  
falas por ti mesma".

Em seguida, a sacerdotisa amedrontada permite que o deus se aposses dela (5.161-165). Em estado de transe, ela vê muitos séculos num único bloco e não pode revelar tudo o que lhe é mostrado (5.176-181), limitando-se a responder somente acerca do futuro do consulente:

"Effugis ingentes, tanti discriminis expers,  
bellorum, Romane, minas, solusque quietem  
Euboici vasta lateris convalle tenebis." (5.194-196)

Escapas, privado de tantos imensos perigos,  
das ameaças bélicas, Romano, e em paz, sozinho,  
terás um grande vale na costa da Eubeia.

Tal previsão afirma que Ápio sairá vivo da guerra e habitará em paz, sozinho, nos vales da Eubeia. O estado de transe se aquieta, e o deus cala Femónoe (5.197). A partir do silêncio dela, seguem reflexões do poeta acerca dos males a serem enviados pelos deuses fatídicos aos romanos, conforme elenca Makowski (1977, p. 195):

Acusando os deuses de tramar males terríveis demais para revelar, ele, como narrador onisciente, revela o que esconde Apolo: o império romano entrará em colapso (200-201); os principais homens da guerra serão abatidos (201); muitas nações sofrerão derramamento de sangue e destruição (202); Pompeu e César serão assassinados (205-8).<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> *Accusing the gods of plotting evils too terrible to disclose, he, as omniscient narrator, reveals what Apollo conceals: the Roman Empire will collapse (200-201); the leading men in the war will be slaughtered (201); many nations will suffer bloodshed and destruction (202); Pompey and Caesar will be murdered (205-8).*

Dentre os excertos de destruição citados, uma delas é a morte dos líderes da guerra, em especial, a de Pompeu, já predefinida e revelada como um fato criminoso:

an nondum numina tantum  
decrevere nefas et adhuc dubitantibus astris  
Pompei damnare caput tot fata tenentur? (5.203-205)

Ou ainda os nubes não decretaram  
uma tão grande infâmia e, estando, até agora, os astros indecisos  
sobre cortar a cabeça de Pompeu, detêm-se tantos destinos?

E, para expulsar em definitivo a possessão divina, Femónoe recebe de Febo água do rio Letes para esquecer as visões tidas; o porvir retorna ao poder das divindades, e a profetisa cai (5.221-224). Tal cena termina com uma reflexão sobre a atitude de Ápio diante da consulta feita e a previsão dúbia do oráculo:

Nec te uicinia leti  
territat ambiguus frustatum sortibus, Appi;  
iure sed incerto mundi subsidere regnum  
Chalcidos Euboicae vana spe rapte parabas. (5.224-227)

Nem a ti a aproximação da morte  
amedronta, Ápio, enganado pelas previsões ambíguas;  
mas, estando incerto o juízo do mundo, com vã esperança  
preparavas-te para atacar tomando a Eubeia Calcide.

Nesse momento, Lucano mostra que Ápio é enganado pela previsão oracular, por se prender, sobretudo, à informação de que não iria morrer na batalha, como se esse prenúncio o isentasse dos males pertencentes à guerra e da morte futura. O poeta chama Ápio de insano (*demens*, 5.228), criticando-o por acreditar em oráculos e por não perceber que somente a morte pode impedi-lo de vivenciar as consequências desse combate. Então sobreviver à batalha da Farsália não garante uma vida tranquila e feliz. Porém talvez Ápio tenha se convencido tão facilmente da previsão em decorrência de seu medo de morrer, pois esse temor foi o motor para que ele consultasse Delfos. E a sacerdotisa logo o satisfaz apenas respondendo que ele escapará da morte em Farsália. Além disso, quando Ápio vai consultar o oráculo a motivação dele é o medo das ambiguidades de Marte (5.66-67) e não teme as previsões dúbias de Delfos, satisfazendo-se com o prenúncio de Femónoe.

Em suma, a consulta oracular de Ápio apresenta os seguintes momentos: a descrição das características do oráculo de Delfos e suas particularidades – o poder do deus délfico – (5.71-114); a caracterização das profetisas de Febo (5.114-124); o encontro entre Ápio e Femónoe e a simulação de um estado de transe profético (5.125-161); a real possessão divina

em Femónioe (5.161-197); as previsões reveladas pelos deuses, mas não proferidas pela profetisa (5.198-224); e uma reflexão sobre a crença de Ápio nas palavras do oráculo (5.225-236). Portanto, compreende as características habituais de uma manifestação oracular apresentada na poesia épica romana.

Ainda nesse episódio oracular, verifica-se um caráter duplo, pois se observam duas manifestações divinatórias, uma falsa, a simulação da profetisa, e outra real, a possessão apolínea de fato; mais um exemplo dessa duplicidade aparece em relação ao medo da morte presente em Ápio, sentimento motivador da sua consulta oracular, e o medo em Femónioe, que teme morrer ao entrar pela primeira vez em estado de transe; também, o traço do duplo revela-se nos dois presságios presentes nesse oráculo, um acerca da vida de Ápio depois da batalha, anunciado através da fala da profetisa, e outro sobre o futuro de Roma e de seus líderes, silenciado por Femónioe ao ser calada pelo deus délfico, e presente no poema por meio da fala do poeta; e, ainda, averigua-se que essa duplicidade está presente na ambiguidade de Marte, como elemento motivador para Ápio consultar Delfos e na ambiguidade oracular, quando o poeta afirma que o consulente foi enganado por previsões dúbias. Assim pode-se afirmar que o caráter duplo visto nessa cena divinatória faz referência a ambiguidades oraculares que Lucano quer mostrar.

### 3.4.2 O oráculo dos mortos de Ericto

O segundo oráculo é a consulta de Sexto Pompeu<sup>129</sup>, filho do Magno, à tessálica bruxa Ericto. Presentindo o início de mais um confronto, Sexto procura uma previsão acerca do futuro da guerra. Ele, conhecedor das práticas sombrias e desconsiderando os deuses celestes, rejeita consultar os oráculos famosos, como o anterior consultado por Ápio, ou os outros métodos divinatórios reconhecidos pelos romanos, conforme cita Lucano:

non tripodas Deli, non Pythia consulit antra,  
nec quaesisse libet, primis quid frugibus altrix  
aere Iovis Dodona sonet, quis noscere fibra  
fata queat, quis prodat aves, quis fulgura caeli

<sup>129</sup> Sexto Pompeu tinha ligação com a adivinhação, como afirma Ogden (2001, p. 151): “Histórias necromânticas se agrupavam em torno da figura de Sexto Pompeu, filho de Pompeu, o Grande. Ele é o instigador da necromancia de reanimação de Ericto, de Lucano. Foi para ele que o cadáver de Gabieno deu uma necromancia espontânea durante a guerra da Sicília (38-36 a.C.). Por tradição, o fantasma de seu pai o visitou em um sonho e lhe disse para fugir ou ir até ele na noite anterior a sua morte na Sicília em 36 a.C.” (*Necromantic stories clustered around the figure of Sextus Pompey, son of Pompey the Great. He is the instigator of the reanimation necromancy by Lucan's Erictho. It was to him that the corpse of Gabienus gave a spontaneous necromancy during the Sicilian war (38-36 B.C.). By tradition, the ghost of his father visited him in a dream and told him to flee or to come to him the night before he died in Sicily in 36 B.C.*).

servet et Assyria scrutetur sidera cura,  
aut si quid tacitum, sed fas erat. (6.425-430)

Nem consultou as trípedes de Delos, nem os antros píticos,  
nem se permitiu procurar o que indicava Júpiter em  
Dodona, que primeiro nutriu os homens com frutos como alimento,  
ou quem pode conhecer os fados pelo exame das vísceras, pelo voo dos  
pássaros, pela observação do céu e analisar as estrelas com o cuidado dos  
Assírios, ou qualquer outra arte secreta, porém permitida.

Depois disso, a Tessália, palco dessa consulta, é descrita como um lugar abominável (6.333-412), permeada de práticas mágicas locais (6.434-506). A atmosfera nefasta do local mostra-se como uma preparação para a aparição e apresentação da bruxa Ericto (6.507-569), que participa desse ambiente assustador. Tal sequência narrativa, segundo Ogden (2001, p. 144-145), é precedida por duas introduções bem escritas, que preparam a entrada da bruxa no cenário descrito anteriormente.

Sua entrada (Ericto) é precedida por duas introduções elaboradas, a primeira sobre o mais amplo fenômeno das bruxas da Tessália. As bruxas exercitam a gama de poderes familiares da tradição geral, entre os quais a sua capacidade de rachar a terra é expressa jocosamente: "Atingido por uma voz, o peso de uma massa tão grande [planeta terra] recua e oferece uma visão através do remexido Olimpo". A segunda introdução centra-se na própria Ericto e, em particular, na sua obsessão e exploração mágica dos mortos, com quem ela se assemelha. Ela é velha e debilitada, ela tem uma palidez do Estige e os cabelos desganhados (que ela amarra com víboras, quando ela começa o trabalho para a reanimação), e até mesmo seu passo traz morte às plantas. Ela manipula fantasmas com facilidade: ela fala com o morto "silencioso" e envia mensagens para os fantasmas no submundo através das bocas dos cadáveres.<sup>130</sup>

Além de ambientar as terras tessálicas, Lucano apresenta uma minuciosa descrição da bruxa e enfatiza a grandiosidade de seus poderes mágicos, como pontua Makowski (1997, p. 199):

Tudo sobre Ericto – seus feitiços, rituais e ritos – é direcionado para infligir a morte. Ela não apenas domina a humanidade, mas também submete o céu aos seus caprichos (443-47). Emoções humanas (454-55), as leis naturais do universo (462ss), todas cedem à sua vontade. Até mesmo Júpiter e Apolo estão desamparados diante de sua arte (462-67).<sup>131</sup>

<sup>130</sup> *Her entry is preceded by two elaborate introductions, the first on the wider phenomenon of Thessalian witches. The witches exercise the range of powers familiar from the thumbnail-sketch tradition, among which their ability to split open the earth is jocularly expressed: "Struck by a voice, the weight of such a great mass [planet earth] draws back and affords a view through to revolving Olympus." The second introduction focuses on Erictho herself, and in particular on her obsession with and magical exploitation of the dead, whom she resembles. She is old and wasted, she has a Stygian pallor and disheveled hair (which she binds up with vipers as she gets down to the work of the reanimation), and even her tread brings death to plants. She manipulates ghosts with ease: she speaks with the "silent" dead and sends messages down to the ghosts in the underworld through the mouths of corpses.*

<sup>131</sup> *Everything about Erictho - her spells, rituals, and rites - is directed toward inflicting death. Not only does she lord it over humanity, but she even subjects heaven to her whims (443-47). Human emotions (454-55), the natural laws of the universe (462 ff.), all yield to her will. Even Jupiter and Apollo are helpless in the face of her art*

Mais adiante, Sexto encontra Ericto junto aos cadáveres, receosa de que a guerra fosse embora da Emátia e a deixasse sem as mazelas resultantes dos combates; por isso, ela estava ali, poluindo mais ainda aquelas terras para dispor de mais mortos, inclusive aguardava os cadáveres dos líderes romanos a morrerem em combate:

caesorum truncare cadavera regum  
 sperat et Hesperiae cineres avertere gentis  
 ossaque nobilium tantosque adquirere manes.  
 Hic ardor solusque labor, quid corpore Magni  
 proiecto rapiat, quos Caesaris involet artus. (6.584-588)

espera mutilar os cadáveres dos reis sacrificados,  
 afastar as cinzas do povo da Hespéria  
 e adquirir os ossos dos nobres e os manes tão importantes.  
 Este é o seu único desejo e preocupação, o que ela pegaria do corpo  
 exposto de Magno, que membros de César tomaria.

Em seguida, o filho de Pompeu aproxima-se da bruxa e a questiona sobre o destino dos seus na guerra:

O decus Haemonidum, populis quae pandere fata  
 quaeque suo ventura potes devertere cursu,  
 te precor, ut certum liceat mihi noscere finem,  
 quem belli fortuna paret. (6. 590-593)

Ó honra da Hemónidas, que podes revelar os destinos  
 dos povos e desviar o futuro do seu curso,  
 a ti rogo, que seja permitido a mim saber, com certeza, o futuro,  
 que prepara o destino da guerra.

Ericto fica envaidecida com as palavras de Sexto e, para responder ao questionamento, afirma que precisa reanimar um cadáver recém-morto na batalha, o qual lhe dará a previsão solicitada (6.619-623). Depois disso, a bruxa escolhe o cadáver ideal (6.637-641) e o arrasta por uma corda presa ao pescoço; ela também percebe o medo de Sexto e de seus soldados:

Ponite” ait “trepida conceptos mente timores:  
 iam nova, iam vera reddetur vita figura,  
 ut quamvis pavidi possint audire loquentem.  
 Si vero Stygiosque lacus ripamque sonantem  
 ignibus ostendam, si me praesente videri  
 Eumenides possint villosaque colla colubris  
 Cerberus excutiens et vincti terga gigantes?  
 quis timor, ignavi, metuentes cernere manes?” (6.659-666)

(Ela) disse: deponde os temores formulados pela mente agitada.

Agora uma nova vida lhe é dada, agora uma verdadeira aparência,  
de tal modo que os medrosos possam ouvir o que fala.  
Se, de fato, pudesse mostrar tanto o rio Estígio como a margem  
harmoniosa em chamas, se pudessem ser vistas  
as Eumênides e o Cérbero sacudindo os pescoços  
peludos por cobras e os gigantes presos nas costas?  
Que temor tendes, frouxos, de mexer com os manes dos medrosos?

E ainda explica que é muito mais fácil evocar um fantasma de um cadáver recém-morto do que o de um que já tivesse transposto as portas do submundo (6.712-716). O primeiro relato de uma reanimação de cadáver é esse apresentado na *Pharsalia*: “A reanimação de um corpo tem sua primeira aparição, já em uma forma totalmente e gloriosamente desenvolvida, nas mãos da Ericto de Lucano. Os antecedentes, literário e cultural, dessa sequência importante e influente são difíceis de entender”<sup>132</sup> (OGDEN, 2001, p. 202).

Logo ela inicia os ritos expiatórios e evoca os deuses infernais para que a sombra do cadáver possa anunciar o futuro da guerra civil. Com o aspecto de um moribundo, o cadáver se ergue, e a bruxa pede-lhe que diga a verdade em troca dos ritos funerários (6.762-774). Ele inicia sua resposta informando que a guerra alterou o estado do mundo dos mortos:

"Tristia non equidem Parcarum stamina" dixit  
"aspexi tactae revocatus ab aggere ripae;  
quod tamen e cunctis mihi noscere contigit umbris,  
effera Romanos agitat discordia manes  
inpiaque infernam ruperunt arma quietem;  
Elysias alii sedes ac Tartara maesta  
diversi liquere duces; quid fata parent  
hi fecere palam. (6.777-784)

Ele disse: chamado de novo para a terra da margem já tocada  
não vi os cruéis fios das Parcas nitidamente;  
ainda assim, o que das sombras me foi possível conhecer,  
é que a perversa discórdia agita os manes romanos  
e as ímpias armas romperam o descanso dos inferos.  
Separados os chefes deixaram uns as moradas do Elisio,  
outros, os tristes Tártaros; o que os destinos preparam  
eles tornaram público.

Depois disso, o cadáver continua afirmando que viu muitas almas romanas tristes por causa do destino de seus parentes, mas também algumas satisfeitas com o futuro da guerra (6.784-799). Mais adiante, anuncia que Plutão prepara um castigo para o vencedor (6.799-802) e dirige suas palavras a Sexto dando-lhe os seguintes conselhos:

Refer haec solacia tecum,

<sup>132</sup> *Corpse reanimation makes its first appearance, already in a fully and gloriously developed form, in the hands of Lucan's Erichtho. The antecedents, literary and cultural, of this important and influential sequence are difficult to fathom.*

o iuvenis, placido manes patremque domumque  
 exspectare sinu regnique in parte serena  
 Pompeis servare locum. Nec gloria parvae  
 sollicitet vitae: veniet quae misceat omnis  
 hora duces. Properate mori magnoque superbi  
 quamvis e parvis animo descendite bustis  
 et Romanorum manes calcate deorum.  
 Quem tumulum Nili, quem Thybridis adluat unda,  
 quaeritur, et ducibus tantum de funere pugna est  
 tu fatum ne quaere tuum: cognoscere Parcae  
 me reticente dabunt; tibi certior omnia vates  
 ipse canet Siculis genitor Pompeius in arvis,  
 ille quoque incertus, quo te vocet, unde repellat,  
 quas iubeat vitare plagas, quae sidera mundi.  
 Europam, miseri, Libyamque Asiamque timete:  
 distribuit tumulos vestris Fortuna triumphis.  
 O miseranda domus, toto nil orbe videbis  
 tutius Emathia". (6.802-820)

Leva contigo esses consoles,  
 ó jovem: os manes esperam o seu pai e  
 a sua família em uma região calma e reservam aos pompeios  
 um lugar na parte tranquila do reino. Nem a glória de uma  
 vida curta te atormente: chegará a hora que igualará todos  
 os chefes. Apressai-vos a morrer e, orgulhosos de vossa grandeza,  
 ainda que por pequenos sepulcros descei o vosso espírito  
 e esmagai os manes dos deuses dos romanos.  
 Qual onda banha o túmulo do Nilo, qual banha do Tibre,  
 eis a questão? E a luta dos chefes é só pelo funeral.  
 Tu não busques o teu destino: conhecê-lo, as Parcas  
 te concederão, estando eu calado; para ti o mais certo dos vates  
 o seu próprio pai, Pompeu, anunciará tudo nos campos da Sicília,  
 ele também, incerto de para onde te encaminhar, de onde afastar-te,  
 quais territórios, quais astros do universo devas evitar,  
 temei, ó míseros, a Europa, a Líbia e a Ásia:  
 a Fortuna distribuiu os túmulos pelos vossos triunfos.  
 Ó família miserável! Em todo mundo nada verás  
 de mais seguro do que a Emátia.

Então o cadáver afirma que, no mundo dos mortos, há um bom lugar reservado aos pompeios, prevê a morte de Magno nos litorais do Egito, salienta a ajuda que Sexto terá do pai quando estiver nos campos da Sicília e ainda diz que ele e seus familiares terão túmulos em lugares diferentes. E assim Narducci (2002, p. 136) conclui sobre a previsão anunciada pelo cadáver:

Na sua obscuridade ‘oracular’, as palavras do cadáver contêm também sempre as referências aos acontecimentos futuros (como o assassinato de Pompeu, o sucessivo de César, o *bellum Siculum*, a divinização dos imperadores), os quais são mais compreensíveis para o leitor da *Pharsalia*, mas não para Sexto Pompeu, que da profecia apresenta-se como o destinatário imediato.<sup>133</sup>

<sup>133</sup> *Nella loro oscurità ‘oraculare’, le parole del cadavere contengono pur sempre riferimenti ai eventi futuri (come l’uccisione di Pompeu, quella successiva di Cesare, il bellum Siculum, la divinizzazione degli imperatori), i quali sono però comprensibili per il lettore della Pharsalia, ma non per Sesto Pompeu, che della profecia costituisce il destinatario immediato.*

Após tais palavras, o defunto pede para morrer novamente, a bruxa ergue a pira funerária para ele, conforme havia prometido (5.820-825). E, depois de queimado o cadáver, ela acompanha Sexto no retorno ao acampamento (5.826-830).

A consulta oracular de Sexto é a mais extensa manifestação divinatória presente na *Pharsalia*, compreendendo cerca de 500 versos dentre os 830 do sexto livro. Tal episódio traz os seguintes momentos: apresentação de Sexto Pompeu (6.419-434); descrição da Tessália e de suas particularidades (6.435-506); apresentação da bruxa Ericto e dos seus poderes mágicos (6.507-569); encontro de Sexto com Ericto, consulta à bruxa e a explicação da resposta (6.570-641); execução dos ritos e invocação do espírito do cadáver (6.642-749); resposta do cadáver ao questionamento (6.750-820); nova “morte” do cadáver e volta de Sexto ao acampamento (6.820-830). Desse modo, como o oráculo anterior, apresenta as características necessárias de um episódio divinatório da poesia épica.

Além disso, tal consulta oracular é marcada pela evocação dos deuses do submundo, a presença de uma bruxa terrível e a invocação de um cadáver para profetizar o futuro dos pompeios. O episódio inteiro carrega uma atmosfera pestilenta e sombria, aumentando a carga maléfica do poema e mostrando uma manifestação divinatória diferente das já apresentadas, pois, através da linguagem cheia de termos negativos, percebe-se o peso das atrocidades produzidas pela guerra civil, como quando a bruxa caminha entre os cadáveres dos soldados.

Por conseguinte esse oráculo apresenta um caráter narrativo quando informa para Sexto que ele não irá morrer na guerra da Farsália, mas que, diferentemente de seu futuro, seu pai morrerá nessa batalha; e revela também que o vencedor dessa disputa será castigado, fazendo menção à morte de César, que não tardará para acontecer.

### 3.4.3 O oráculo de Júpiter Amón<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Nome helenizado de Amun, o grande deus da Tebas egípcia e principal divindade do desenvolvido panteão egípcio; assim, naturalmente identificado com Zeus (por primeiro em Píndaro, que compôs um hino ao deus e teria encomendado uma estátua para o seu templo em Tebas (grega) ao escultor Calamis; Paus. 9.16.1). O interesse grego, provavelmente mediado pela cidade de Cirene (em cujas moedas sua cabeça é mostrada desde o início do século V, com os típicos chifres de carneiro) centrou-se no culto oracular no oásis de Siwa, no deserto da Líbia. *Helenized name of Amun, the great god of Egyptian Thebes and chief divinity of the developed Egyptian pantheon; thus naturally identified with Zeus (so first in Pindar, who composed a hymn to the god and is supposed to have commissioned an image for his temple in (Greek) Thebes from the sculptor Calamis; Paus. 9.16.1). Greek interest, probably mediated through the city of Cyrene (on whose coins his head is shown from the early 5th cent. with the typical ram's horns) centred on the oracular cult at the oasis of Siwa, in the Libian desert.* (HORNBLOWER, SPAWFORTH e EIDINOW, 2012, p. 71-72)

O terceiro oráculo está presente no nono livro, quando Catão<sup>135</sup> conduz as tropas de Pompeu, agora chefiadas por ele, na travessia do deserto da Líbia. No meio da caminhada pelo deserto, eles encontram o templo de Júpiter Amón:

Ventum erat ad templum, Libycis quod gentibus unum  
inculti Garamantes habent. Stat sortiger illic  
Iuppiter, ut memorant, sed non aut fulmina vibrans  
aut similis nostro, sed tortis cornibus, Hammon. (9.511-514)

Havia-se chegado ao templo, que era o único dos povos líbicos,  
os rústicos Garamantes têm; ergue-se ali, como oráculo,  
Júpiter, como lembram, mas não o que lança raios,  
nem o que é semelhante ao nosso, mas o que tem chifres sinuosos, Amón.

Próximo ao templo há uma floresta banhada por uma fonte, que alimenta as árvores do local. O poeta descreve tal lugar apresentando detalhes que atestam o valor significativo desse templo, como afirma Makowski (1977, p. 201):

Ele (Lucano) se refere simpaticamente à grande reputação do oráculo e aduz um número de detalhes atestando a presença real e a integridade do deus. A pobreza de Amón contrasta com as riquezas dos templos romanos (519-21); as árvores e o oásis testificam que o deus realmente reside aqui (522-27); e finalmente a riqueza de detalhes astronômicos confere peso e importância aos célebres poderes oraculares do templo (528-44).<sup>136</sup>

Diante de um oráculo tão poderoso, os soldados decidem consultá-lo sobre seus próprios destinos, porém cedem seus lugares a Catão para que ele desfrute da sabedoria divina antes de todos; e Labieno pede que o líder consulte o deus, pois ele, por ser um homem virtuoso, é o mais digno de obter as respostas sobre o destino de Roma e o deles (9.543-563). E assim Catão lhe diz:

"Quid quaeri, Labiene, iubes? an liber in armis  
occubuisse velim potius quam regna videre?  
an, sit vita brevis, nil, longane, differat, aetas?  
an noceat vis nulla bono fortunaque perdat?"

<sup>135</sup> Conhecido como o Catão Uticensis participou de guerra da Farsália ao lado de Pompeu: "Na guerra, ele tentou evitar o derramamento de sangue dos cidadãos, mas seguiu resolutamente Pompeu: ele serviu na Sicília, mas foi expulso dali por C. Escríbônio Curião. Então ele serviu na Ásia e segurou Dirráquio durante a campanha de Farsalos. Após a derrota de Pompeu, Catão se juntou aos brutamontes pompeianos na África e os reconciliou; (...). O constitucionalismo de Catão, uma mistura de estoicismo e velhos princípios romanos, era genuíno". (*In the war he tried to avoid citizen bloodshed but resolutely followed Pompey: he served in Sicily, but was expelled from there by C. Scribonius Curio. Then he served in Asia, and held Dyrrachium during the campaign of Pharsalus. After Pompey's defeat, Cato joined the quarrelling Pompeians in Africa and reconciled them; (...). Cato's constitutionalism, a mixture of Stoicism and old Roman principles, was genuine*). (HORNBLOWER, SPAWFORTH e EIDINOW, 2012, p. 1190)

<sup>136</sup> *He (Lucan) refers sympathetically to the oracle's great reputation and adduces a number of details attesting to the real presence and integrity of the god. Hammon's poverty contrasts with the riches of Roman temples (519-21); the trees and oasis testify that the god does indeed reside here (522-27); and finally the wealth of astronomical details lends weight and importance to the temple's celebrated oracular powers (528-44).*

opposita virtute minas, laudandaque velle  
 sit satis et numquam successu crescat honestum?  
 Scimus, et hoc nobis non altius inseret Hammon.  
 Haeremus cuncti superis, temploque tacente  
 nil facimus non sponte dei; nec vocibus ullis  
 numen eget, dixitque semel nascentibus auctor  
 quidquid scire licet. Sterilesne elegit harenas  
 ut caneret paucis, mersitque hoc pulvere verum,  
 estque dei sedes, nisi terra et pontus et aer  
 et caelum et virtus? superos quid quaerimus ultra?  
 Iuppiter est, quodcumque vides, quodcumque moveris.  
 Sortilegis egeant dubii semperque futuris  
 casibus ancipites; me non oracula certum,  
 sed mors certa facit. Pavidio fortique cadendum est:  
 hoc satis est dixisse Iovem.” (9.566-584)

O que queres que eu pergunte, Labieno? Se, livre, desejaria  
 morrer em combate antes de ver um reino?  
 Se não há alguma diferença entre a vida longa ou breve?  
 Se a violência não causa dano ao homem bom? E se a fortuna esquece  
 as ameaças postas diante da virtude, se é o bastante  
 querer louvar, e se nunca acrescenta com sucesso a honra?  
 Sabemos; e Amón não introduzirá em nós de modo mais poderoso.  
 Todos estamos unidos aos deuses, e estando o templo calado  
 nada fazemos sem a vontade dos deuses; nem por meio de algumas palavras  
 o númen se manifesta, e o criador disse a cada um  
 que nasce o que era permitido saber, nem escolheu as areias estéreis  
 para que vaticinasse em poucas palavras e nem mergulhou a verdade na poeira  
 e a morada dos deuses é senão a terra, o mar, o ar,  
 o céu e a virtude. O que procuramos para além dos deuses?  
 Júpiter está por toda parte que vês, por toda parte que te moves.  
 Carecem de adivinhos os desventurados e os sempre indecisos  
 pelos acontecimentos futuros; para mim os oráculos não são certos,  
 porém a morte é certa. O fraco e o forte devem morrer:  
 basta que Júpiter tenha dito isso.”

Após mencionar tais palavras, Catão, ciente de seu futuro, principalmente de que a morte é certa, afasta-se do templo, deixando espaço para que os interessados possam consultar o deus (9.584-586).

Tal visita a esse santuário divino apresenta a seguinte sequência narrativa: chegada ao templo de Amón e a caracterização do deus (9.511-521); a descrição do local onde está o templo (9.522-543); solicitação de Labieno para que Catão consulte o deus Amón (9.544-571); a resposta do chefe e sua saída do local (9.572-586).

Nesse episódio do nono livro, mesmo com as partes já apresentadas e, em especial, com a apresentação do templo e com a caracterização do deus, não há uma consulta a Júpiter Amón, como nos outros dois oráculos anteriores. No lugar das palavras proféticas oriundas de uma possível consulta oracular, Catão intervém e comporta-se como um adivinho, como se pode verificar nos versos seguintes:

Ille deo plenus, tacita quem mente gerebat,

effudit dignas adytis e pectore voces. (9.564-565)

Ele, inspirado pelo deus, que nutria no coração silencioso,  
lançou do seu peito palavras dignas de um templo.

Embora o deus não fale, Catão representa essa divindade, pois, através do termo *deo plenus*, verifica-se que há a presença da divindade nele; e ainda, ao proferir *dignas adytis voces*, observa-se que as palavras dele vêm das partes mais internas dos templos, de onde normalmente acontece a comunicação do deus com os adivinhos. Através de suas palavras, Catão apresenta um discurso estoico sobre a adivinhação para um homem sábio, pois tal homem não precisa consultar um oráculo para saber do seu futuro, ele mesmo é capaz de prever porvir com base na observação e análise da natureza usando a sua sabedoria. Desse modo, o sábio traz para o poema a visão da filosofia estoica acerca do assunto e encerra direcionando os estudos sobre adivinhação como papel da filosofia e não dos poetas, como assinala Cícero no *De divinatione*.

Essa manifestação profética de Catão, além de mostrar uma nova possibilidade de conhecer o futuro, conclui as manifestações divinatórias presentes na *Pharsalia*. E tal conclusão remete ao *De natura deorum* (3.14) de Cícero, apresentado no capítulo anterior, no qual ele afirma que a verdadeira adivinhação vem da filosofia e, por conseguinte, nega as outras formas de adivinhação, sobretudo, as oriundas de adivinhos, porque eles mentem sobre diversas coisas. Desse modo, Catão valoriza a adivinhação vinda da leitura da natureza, em consonância com o estoicismo e comportando-se como um sábio.

### 3.4.4 Considerações sobre a adivinhação e os oráculos

A partir da apresentação dos três oráculos presentes na *Pharsalia*, podem-se verificar algumas características pertinentes a essas manifestações, como afirma Makowski (1977, p. 193):

Em cada episódio, três considerações são importantes. Primeiro, há o caráter do consultor, tanto do que sabemos dele como personagem histórico, quanto do que o próprio Lucano nos diz. Em segundo lugar, há a credibilidade e a eficácia do oráculo, avaliadas a partir da descrição do poeta e da resposta dada do consultor. E terceiro, é importante notar em cada cena, quaisquer referências, diretas ou indiretas, a uma ou ambas as outras ou outros oráculos.<sup>137</sup>

<sup>137</sup> *In each episode three considerations are important. First, there is the character of the consulter, both from what we know of him as a historical personage and from what Lucan himself tells us. Second, there is the oracle's credibility and efficacy, as evaluated from the poet's description and from the response given the consulter. And third, it is important to notice in each scene any references, direct or indirect, to one or both of the other oracles.*

Em princípio, verifica-se que as três personagens que se dirigem aos oráculos são históricas: Ápio Cláudio, cônsul de 54 a.C.; Sexto Pompeu, filho de Pompeu; e Catão, um estoico. Depois se observa que os três oráculos são descritos e considerados conforme o seu funcionamento: o oráculo de Delfos estava desativado; o oráculo tessálico é bem preciso e confiável; e o oráculo de Júpiter Amón é importante e certo. Ademais, os três oráculos dialogam entre si, pois todos abordam o tema da morte: Ápio Cláudio quer saber se morrerá na guerra; Sexto quer saber se sairá vivo da batalha; Labieno pede a Catão para consultar o oráculo para saber se César e eles morrerão em combate.

Além dessas considerações apresentadas por Makowski (1977), podem-se analisar outras características de tais oráculos. Os três estabelecem relações entre si, principalmente, os dois primeiros, já que não há menção no poema a alguma consulta direta ao deus Júpiter Amón do terceiro oráculo. Nos três verifica-se a presença dos deuses superiores: no de Delfos, a presença de Apolo; no tessálico, a negação desses deuses, preferindo-se evocar os deuses do submundo; no de Amón, a referência ao poder do deus que habita aquele templo. E ainda, a dúvida (*dubius*) está presente nos três momentos: no quinto livro, Femónoe aparece como *haerentem dubiamque* (5.145) e em relação à morte de Pompeu *dubitantibus astris* (5.204); no sexto livro, Sexto resolve consultar o oráculo por causa dos *dubios casus* (6.418), o espírito dele está *dubius* (6.596), e não se sabe como é o contato de Ericto com os deuses do submundo, por isso é *dubium* (6.652); e Catão fala que quem consulta oráculos são aqueles que têm *dubii futuris* (9.581). Como se pode observar, o caráter dúbio, incerto, ambíguo está presente nos oráculos, questionando o processo divinatório executado por Femónoe, pois a sacerdotisa é considerada dúbia, contestando o modo como Ericto estabelece contato com os deuses e salientando as dúvidas sobre o futuro, que os consulentes oraculares normalmente têm. Além disso, verifica-se que a ligação divina estabelecida com o corpo humano é feita através do *pectus*, considerando a sede da *mens*: na real possessão, o deus incorpora em Femónoe através do peito, *pectore Cyrrhaeo* (5.166-167); quando o cadáver se ergue, amedrontado ao tornar aquele corpo, *pavet ire in pectus apertum* (6.722)<sup>138</sup>; e Catão, ao responder a Labieno, pronuncia palavras vindas do peito, *effundit dignas adytis e pectore voces* (9.565).

Quanto ao que aproxima os dois primeiros oráculos, verifica-se que neles a consulta acontece e ambos os consultores querem saber acerca de seus destinos na guerra. Os dois são motivados pelo medo, como afirma Makowski (1977, p. 193 e 198): “O motivo de Ápio ao

---

<sup>138</sup> Masters (1992, p. 193) apresenta tal característica em relação ao oráculo de Delfos e ao cadáver evocado por Ericto.

consultar Delfos é o medo”<sup>139</sup>, o medo de lançar-se na batalha (5.68) e “Novamente, o motivo para buscar a presciência é o medo. Como Ápio, esse consultor (Sexto) é um covarde”<sup>140</sup>, carrega um temor diante dos acontecimentos incertos (6.418-419). E Masters (1992, p. 182) também menciona o medo presente nos consulentes: “Ambos Ápio e Sexto são motivados pelo *medo* (Ápio em 5.67; Sexto em 6.423); mas, enquanto Ápio está sozinho no seu medo (*solus* 5.67), Sexto é um dentre muitos (*turbae sed mixtus inertii*, 6.419)<sup>141</sup>”. E além do medo, os dois estão interessados em conhecer o *finis*: Ápio quer saber a previsão dos fatos, consultando o deus de Delfos (*finemque expromere rerum / sollicitat superos*, 5.68-69); e Sexto pede a Ericto para lhe dizer qual será o fim da guerra (*te precor ut certum liceat mihi noscere finem / quem belli fortuna paret*, 6.592-593)<sup>142</sup>.

Nos dois oráculos encontram-se referências aos deuses superiores (*superii*). Ápio, habituado a consultar os *superii*, dirige-se ao oráculo de Delfos (5.68-70); já Sexto pouco sabia sobre os *superii*, por isso procura um processo divinatório ligado aos deuses do submundo (6.430-434). Tal referência marca uma oposição em relação ao modo como os consulentes consideram ou não os *superii*. Além disso, os dois usam uma representação feminina para fazer a consulta oracular: Ápio força Femónoe a adentrar o oráculo para que faça a premonição; Sexto consulta a bruxa Ericto, e ela reanima um cadáver a fim de que ele revele o prenúncio. E as duas apresentam as características ritualísticas de acordo com as suas respectivas manifestações divinas: Femónoe é possuída por Febo, entrando e saindo do estado de transe profético (5.165-224); e Ericto evoca os deuses do submundo, dá vida ao cadáver, consulta-o e o devolve à morte (6.692-825). Durante o processo de possessão, são necessários dois momentos para que se concretize a tomada divina: Femónoe entra duas vezes em transe, uma vez tenta enganar Ápio com um falso transe (5.148-157) e na outra se entrega à possessão do deus (5.161-224); e Ericto precisa evocar o espírito do cadáver duas vezes, na primeira vez o cadáver reluta (6.7419-725) e na segunda consegue tomar o seu próprio corpo recém-morto (6.730-749)<sup>143</sup>. Considerando os métodos divinatórios, os dois momentos sugerem que os prenúncios oraculares por meio dos deuses celestes são ambíguos: Ápio está iludido com as dúbias previsões (*ambiguus sortibus*) proferidas por Femónoe (5.225), conforme menciona o poeta; e Ericto, ao reanimar o cadáver, afirma que a previsão de um recém-morto é verdadeira, enquanto a dos oráculos dos deuses

<sup>139</sup> *Appius' motive in Consulting Delphi is fear.*

<sup>140</sup> *Again, the motive for seeking foreknowledge is fear. Like Appius, this consulter is a coward.*

<sup>141</sup> *Both Appius and Sextus are motivated by fear (Appius in 5.67; Sextus in 6.423); but while Appius is alone in his fear (solus 5.67), Sextus is one of many (turbae sed mixtus inertii 6.419).*

<sup>142</sup> MASTERS, 1992, p. 188.

<sup>143</sup> MASTERS, 1992, p. 192.

superiores são incertas (*sors obscura*, 6.771).

Ademais, as consultas oraculares em ambas as manifestações divinatórias são respondidas, e os dois consulentes não morrerão naquela guerra, conforme anunciam as premonições: Femónio diz a Ápio que ele vai habitar os vales da Eubeia (5.194-196); e o cadáver reanimado por Ericto anuncia a Sexto que ele não terá uma vida breve (6.805-806). Por fim, os dois processos divinatórios revelam a morte de Pompeu no Egito: a profetisa de Delfos, durante o transe, tem a revelação de muitos acontecimentos futuros, mas o deus só permite que ela revele a Ápio sobre a vida dele, dentre as visões tidas por ela e vetadas por Febo, ela vê Pompeu decapitado (5.203-205); e o cadáver de Ericto revela a Sexto que o pai dele vai morrer em breve (6.803-805).

O terceiro oráculo é mais sucinto, pois não há uma consulta ao deus, as palavras proféticas são proferidas por Catão, que avalia os oráculos como não reveladores de certezas, concluindo que a única coisa certa é a morte. Mas tal oráculo se assemelha ao de Delfos: neste, o poeta apresenta o oráculo, fala sobre o deus Febo e mostra as características de Delfos (5.71-124); naquele, o poeta anuncia o deus Júpiter Amón e descreve o templo e uma floresta nos arredores (9.511-532). Além disso, os dois oráculos são habitados por deuses celestes, Febo Apolo e Júpiter Amón, contrapondo-se ao oráculo tessálico, que evoca os deuses do submundo.

Portanto, os três oráculos dialogam ao longo do poema e apresentam características comuns e diferentes, como foram apresentadas anteriormente. As palavras proféticas de Catão anunciam o fim dos processos divinatórios na *Pharsalia*, pois ele e os soldados se deparam com um oráculo, mas não há consulta ao deus, apenas Catão se nega a fazer perguntas a Júpiter Amón e se diz conhecedor das respostas necessárias para o seu próprio futuro. Assim Catão com a sua atitude de não consultar oráculo encerra as manifestações divinatórias presentes nesse poema, revelando que a adivinhação pode por vezes ser enganadora e julgando serem confiáveis apenas as previsões vindas dos sábios filósofos.

#### 4. Papéis da adivinhação na *Pharsalia*

A adivinhação na *Pharsalia* assume vários papéis, além de prenunciar o futuro, discute alguns assuntos importantes para os romanos como política, religião e filosofia. Nesse capítulo são examinadas as seguintes funções exercidas por manifestações divinatórias: a narrativa (a morte de Pompeu e a morte de César) e a reflexiva (meta-advinação, filosófica e política). Além disso, pretende-se discutir qual a proposta do texto ao dialogar com esses assuntos em suas manifestações divinatórias.

A fim de introduzir e exemplificar a dimensão de funções da adivinhação na *Pharsalia*, comenta-se brevemente uma função da retórica; pois reconhece-se o papel da retórica no desenvolvimento das cenas divinatórias e no poema luciano, porém não é possível desenvolvê-lo com destreza nesse trabalho.

Lucano em seu poema por vezes recorre a recursos retóricos para amplificar a tensão dramática dos processos divinatórios e supervalorizar o terror e a destruição de Roma, causados pela guerra, como nestes dois exemplos: a consulta às vísceras feita por Arrunte e o oráculo da bruxa Ericto.

No primeiro livro, Arrunte é convocado para fazer prenúncios sobre a guerra iminente, pois o povo romano teme pelos seus resultados. A atmosfera de medo está espalhada por Roma, e, quando o adivinho abre o animal e visualiza inicialmente as vísceras, fica estarecido com o que vê:

Palluit attonitus sacris feralibus Arruns  
atque iram superum raptis quaesivit in extis. (1.616-617)

Arrunte, assombrado, empalideceu diante dos sacrifícios animais  
e questionou a ira dos deuses nas entranhas arrancadas.

Após a análise das vísceras, ele vê algo tão terrível que o considera indizível (impossível de ser revelado), enfatizando assim o significado da previsão e provocando uma tensão maior ainda entre os romanos, que já estavam temerosos. E, ao tentar se esquivar do que viu nas entranhas do animal, Arrunte causa mais medo e amplia o clima de terror em Roma, pois o que foi visto, segundo ele, não pode ser anunciado por ter um caráter aterrorizante:

non fanda timemus:  
sed venient maiora metu. di visa secudent,  
et fibris sit nulla fides ; sed conditor artis  
finxerit ista Tages. (1.634-637)

tememos o que não pode ser revelado,  
mas virão coisas maiores do que o medo. Que os deuses favoreçam as visões

e que nas vísceras não haja veracidade alguma; mas que, o fundador dessa arte, Tages, tenha inventado isso.

O comportamento de Arrunte nas duas ocasiões apontadas, no início e após o término da consulta às entranhas, e o léxico usado aumentam a tensão dramática nessa e nas outras duas manifestações divinatórias, causando mais terror no povo romano e mais medo do futuro da guerra.

E a consulta de Sexto à bruxa Ericto caracteriza-se pelo tom aterrorizante e pelos ricos detalhes nos quais o poeta se detém ao descrever a cena. A apresentação da Tessália e a caracterização da bruxa ampliam a atmosfera de destruição e de submundo, pois ela caminha entre os cadáveres, faz suas magias usando partes dos corpos humanos e é capaz de alterar o curso da vida com seus feitiços:

Namque timens, ne Mars alium vagus iret in orbem  
Emathis et tellus tam multa caede careret,  
pollutos cantu dirisque venefica sucis  
conspersos vetuit transmittere bella Philippos,  
tot mortes habitura suas usuraque mundi  
sanguine; caesorum truncare cadavera regum  
sperat et Hesperiae cineres avertere gentis  
ossaque nobilium tantosque adquirere manes. (6.579-586)

E, pois, temendo que o errante Marte fosse para outra parte e temendo que a terra Emátia ficasse desprovida de tão grande carnificina, essas terras poluídas e borrifadas por feitiçaria e venenos terríveis a bruxa proibiu que transferissem a guerra de Filipos, havendo de ter para si tantas mortes e o lucro por tanto sangue do mundo; espera cortar os cadáveres dos reis feridos, afastar as cinzas dos povos da Hespéria e adquirir os ossos dos nobres e os grandes manes.

A terra onde ocorre essa cena é a mesma onde acontece a batalha da Farsália (nesse trecho, espelhada por Filipos), ou seja, o local desse confronto já está poluído e repleto de mazelas; porém a bruxa amplia isso aplicando feitiços e venenos, para tornar o ambiente mais horrendo. E tudo isso pretende causar mais medo e mostrar com mais afinco a destruição que essa guerra fomenta e assim aumentar a tensão dramática, preparando o local para os desfechos da batalha a seguir. Desse modo, a bruxa Ericto representaria o que há de mais terrível nessa luta fratricida.

Lucano, pois, usa a retórica para ampliar o medo (amplificação) e o horror causados pela guerra, supervalorizando a crença num futuro ruim como consequência dessas lutas fratricidas.

Na sequência, apresentam-se as funções da adivinhação mais importantes para essa pesquisa: a narrativa e a reflexiva.

## 4.1 Narrativo

A função narrativa tem como principal objetivo relatar algum acontecimento, nesse caso, como se trata de processos divinatórios, nos quais a narrativa de fatos futuros prevalece, observa-se dentre esses fatos prenunciados no poema, a narração de duas mortes, a dos dois grandes líderes da guerra da Farsália, Pompeu e César. Nas manifestações divinatórias, ocorre o relato dessas mortes ou apresentando o motivo ou a forma como isso acontece, nesse caso, como esses chefes são assassinados, pois, os dois morrem pelo mesmo crime. Essa preocupação em relatar tais mortes quer mostrar que, principalmente, uma das consequências da guerra é que Roma perde seus principais líderes.

### 4.1.1 A morte de Pompeu

A morte de Pompeu acontece no oitavo livro da *Pharsalia*. Após um conselho de guerra na Cilícia, Pompeu e suas tropas viajam para o Egito. Quando chegam aos litorais dessa terra, os soldados de Ptolomeu já o aguardam, pois antes já haviam planejado esse crime. Nesse momento, a morte do chefe romano está certa, e tal assassinato é apresentado pelo poeta como um fato pressagiado:

Quod nisi fatorum leges intentaque iussu  
ordinis aeterni miserae vicinia mortis  
damnatum leto traherent ad litora Magnum,  
non ulli comitum sceleris praesagia derant: (8.568-571)

Mas se as leis dos fados e a proximidade de uma miserável morte,  
destinada pelo decreto de uma ordem eterna,  
não arrastassem Magno, condenado à morte, para o litoral,  
presságios não faltavam a nenhum dos companheiros.

Além da predestinação da morte de Pompeu, os seus companheiros pressagiam (*praesagia derant*) o fim do chefe. A referência ao termo *praesagium*, como revelação de acontecimentos futuros, é encontrada na *Pharsalia* em nove registros<sup>144</sup>. Uma dessas ocorrências está ligada diretamente à adivinhação, *terruerant satis haec pavidam praesagia plebem* (1.673), a qual indica que a plebe ficou aterrorizada com a leitura dos astros feita por Fígulo. Outras ocorrências apresentam o elo entre *praesagium* e *mens*, como em *cunctos belli*

<sup>144</sup> *praesagia* (1.673); *praesage* (2.121); *praesaga* (6.414); *praesaga* (7.186); *praesaga* (7.197); *praesagia* (7.331); *praesagia* (8.43); *praesagia* (8.571); e *praesaga* (9.120).

*praesaga futuri / mens agitat* (6.414-415), *praesaga malorum / si data mens homini est* (7.185-186), *ut in multo mens est praesaga timore* (9.120), denotando que o *praesagium* nesses contextos vincula-se à *mens* humana e não a alguma divindade, na maioria das vezes vinculado ao medo do desconhecimento do futuro. E, a partir disso, verifica-se que todas as oito ocorrências de *praesagium* vieram de humanos, por terem ou por receberem de outro o presságio. Ainda se observa que duas ocorrências tratam de *praesagia malorum*: uma, *praesage malorum* (2.121), na qual Antônio (143-87 a.C.) é classificado como um presságio dos males; e a outra, já citada anteriormente (7.185), numa reflexão do poeta sobre a capacidade dos homens de ter ou não o dom de *praesaga malorum*.

Na sequência narrativa, quando está prestes a sair da embarcação, Pompeu resolve ceder ao destino e escolhe morrer a ser considerado um covarde:

Sed cedit fati classemque relinquere iussus  
obsequitur, letumque iuvat praeferre timori. (8.575-576)

Mas Pompeu cedeu ao destino e obedeceu quando pediram para sair de seu barco, e ele prefere a morte ao medo.

Antes da descrição da cena da morte, o poeta revela a desonra dos vencedores que mataram Pompeu com a mesma espada entregue por ele aos egípcios:

Romanus regi sic paruit ensis,  
Pellaeusque puer gladio tibi colla recidit,  
Magne, tuo. (8.606-608)

Assim uma espada romana fortaleceu o rei,  
e o menino de Pelas cortou-te o pescoço com tua  
espada, Magno!

A mesma menção a essa espada ocorre anteriormente, quando, após o discurso de Lântulo indicando a liderança de Pompeu, o poeta apresenta um breve catálogo dos aliados dele, dentre eles o jovem Ptolomeu com a espada que assassinaria o chefe romano, quando ele chegasse ao Egito:

Et tibi, non fidae gentis dignissime regno,  
Fortunae, Ptolemaee, pudor crimenque deorum,  
cingere Pellaeo pressos diademate crines  
permissum. Saevum in populos accipit ensem,  
atque utinam in populos! donata est regia Lagi,  
accessit Magni iugulus, regnumque sorori  
ereptum est soceroque nefas. (5.58-64)

E para ti, Ptolomeu, o mais digno do reino e do povo sem lealdade, vergonha da Fortuna e crime dos deuses, cingir os cabelos com o peso do diadema de Pelas

foi-te permitido. Empunhas, ó menino, diante do povo uma atroz espada,  
e que seja só diante do povo! Dera-te o reino de Lageo,  
atacou a garganta do Magno, e tanto o reino da irmã  
quanto o crime do sogro roubou.

Assim, nesses dois trechos, observa-se a presença de um vocabulário semelhante, através do qual os versos do oitavo livro evocam os do quinto – *ensis, Pellaeus, puer, Magne* – e ainda a menção da parte corpórea de Pompeu atingida pela espada, *colla* (pescoço) e *iugulus* (garganta). Além disso, já, nesses versos do quinto livro, o poeta, quando apresenta Ptolomeu, anuncia os três crimes cometidos pelo menino: ele é o assassino de Pompeu, ao mandar seus soldados decapitar o chefe romano; também ele usurpa o trono de sua irmã, Cleópatra, e isenta César da responsabilidade pela morte do Magno, esses dois últimos fatos são narrados no décimo livro.

Então os soldados de Ptolomeu desembainham suas espadas; e, no momento em que Pompeu percebe a vinda deles em sua direção, fecha os olhos e enfrenta os primeiros golpes de Aquilas proferindo algumas palavras (8.622-635) e demonstrando estar consciente de tal situação. Após vários golpes, o semblante de Pompeu não perde a nobreza (8.663-667). E Septímio é tão hediondo que decapita o corpo do chefe romano de forma brutal:

Nam saevus in ipso  
Septimius sceleris maius scelus invenit actu  
ac reteggit sacros scisso velamine voltus  
semianimis Magni spirantiaque occupat ora  
collaque in obliquo ponit languentia transtro.  
Tunc nervos venasque secat nodosaque frangit  
ossa diu; nondum artis erat caput ense rotare.  
At postquam trunco cervix abscisa recessit,  
vindicat hoc Pharius, dextra gestare, satelles.  
Degener atque operae miles Romane secundae,  
Pompei diro sacrum caput ense recidis,  
ut non ipse feras? o summi fata pudoris! (8.667-678)

Pois, o cruel Septímio  
no próprio ato do crime inventa um crime maior  
e despe, rasgando a vestimenta, o venerável rosto  
do moribundo Magno, apodera-se da cabeça que ainda  
respirava e apoiou o pescoço no curvo banco dos remeiros.  
Então corta os nervos e as veias e quebra aos poucos  
os ossos nodosos; ainda não havia a arte de arrancar a cabeça com um só golpe.  
Mas, depois que a cabeça cortada separou-se do corpo,  
o soldado de Faros a reivindica com sua destra.  
Romano degenerado e soldado para trabalhos secundários,  
cortas com a tua funesta espada a venerável cabeça de Pompeu,  
por que não levas tu mesmo? Ó destino de suprema vergonha!

Nessa cena de decapitação de Pompeu, as referências a esse ato são observadas também em outras partes do poema. Em relação às partes divididas do corpo, os vocábulos mais

comuns encontrados são: *truncus*, *cervix* e *caput*. O termo *truncus*, cujo significado é corpo separado da cabeça, aparece registrado no poema dezessete vezes<sup>145</sup>, e oito desses registros referem-se ao corpo de Pompeu: o primeiro encontra-se na manifestação divinatória da matrona possuída por Apolo, quando ela vê o *truncus* (1.685) de Pompeu nos litorais do Egito; o segundo observa-se na descrição de quando Septímio decapita o chefe romano, o *trunco* (8.674) separado da cabeça; e os outros, em sua maioria, fazem referência aos acontecimentos em relação aos ritos fúnebres do *truncus*; exceto em 9.14, quando o termo revela o sentimento de Pompeu ao ver do céu o seu *truncus*:

Illic postquam se lumine vero  
inplevit, stellasque vagas miratus et astra  
fixa polis, vidit quanta sub nocte iaceret  
nostra dies, risitque sui ludibria trunci. (9.11-14)

Lá, depois que da verdadeira luz  
se banhou, admirado com as estrelas errantes e os astros  
fixados nos céus, viu quanto jaz sob a noite  
os nossos dias, e riu do ultraje de seu corpo.

Tais versos apresentam que Pompeu *risit* do seu próprio corpo decapitado na praia egípcia. Narducci (2002, p. 343-345) discute um pouco esse comportamento do chefe romano, propondo duas visões – a do riso diatribico e a da zombaria cínica – e conclui assim (p. 345): “Ao lado desses paralelos, pode levar a preferir a ideia da ‘derrisão’, o fato de que essa parece constituir uma adequada inversão ‘especular’ do escárnio (*ludibrium*) da qual o cadáver de Pompeu fez-se objeto do mar: o espírito do Magno ri do ludíbrio de seu corpo.”<sup>146</sup>

Além do mais, pode-se dizer que antes da morte de Pompeu, a única menção ao termo *truncus* em relação ao corpo desse chefe ocorre na visão profética da matrona possessa; ela, em seus presságios, viu o corpo decapitado do Magno às margens do Nilo. Tal fato liga a previsão da matrona no primeiro livro à morte de Pompeu no oitavo, reforçando o caráter profético das palavras dela.

E a outra visão acerca da morte de Pompeu nas adivinhações do primeiro livro está presente no relato de Arrunte ao examinar as vísceras de um animal; porém, nesse caso, tal fato aparece referindo-se à imagem dele como uma cabeça (ponta) fraca e prestes a cair, situada no fígado do animal imolado:

<sup>145</sup> *truncus* (1.685); *truncos* (2.124); *truncos* (2.172); *trunci* (2.189); *trunci* (2.206); *truncus* (3.615); *trunci* (3.642); *truncos* (3.669); *trunco* (3.760); *trunci* (8.436); *trunco* (8.674); *truncus* (8.698); *truncus* (8.722); *truncum* (8.753); *trunci* (8.774); *trunci* (9.14); e *truncus* (9.53).

<sup>146</sup> *Al pari di questi paralleli, può spingere a preferire l'idea della 'derisione' il fatto che questa sembra costituire un adeguato rovesciamento 'speculare' dello scherno (ludibrium) del quale il cadavere di Pompeo è fatto oggetto dal mare: lo spirito del Grande ride del ludibrio del suo corpo.*

ecce, videt capiti fibrarum increscere molem  
alterius capitis. Pars aegra et marcida pendet,  
pars micat et celeri venas movet improba pulsu. (1.627-629)

eis que se vê aumentar uma ponta como uma cabeça do fígado  
e também uma outra cabeça. Uma pende enferma e podre,  
a outra palpita e move as veias cruelmente com o pulso rápido.

Ademais o termo *truncus* fazendo referência a Pompeu aparece quando o poeta apresenta esse chefe romano, comparando-o a um sublime carvalho, no início do poema:

Stat magni nominis umbra;  
qualis frugifero quercus sublimis in agro  
exuvias veteris populi sacrataque gestans  
dona ducum nec iam validis radicibus haerens  
pondere fixa suo est, nudosque per aera ramos  
effundens trunco, non frondibus, efficit umbram;  
sed quamvis primo nutet casura sub Euro,  
tot circum silvae firmo se robore tollant,  
sola tamen colitur. (1.135-143)

Ergue-se a sombra de um grande nome,  
tal qual um sublime carvalho no campo frutífero,  
que traz despojos do povo antigo e os sagrados  
presentes dos chefes; já não está fixado por raízes fortes,  
mas por seu peso fixo, e, espalhando pelo ar  
os ramos nus, faz sombra não com folhas, mas com o tronco;  
ainda que cambaleie, há de cair sob o primeiro Euro,  
a seu redor tantas árvores com madeira firme se erguem,  
e mesmo assim é a única que é venerada.

Nessa apresentação, a imagem de Pompeu é associada à de uma árvore vigorosa, fazendo analogia às características do chefe, como um ser sublime como um carvalho, embora não tenha mais as suas bases (raízes) fortes; nem folhas, mesmo assim ainda tem alguma serventia (fazer sombra); nem tem firmeza, fica cambaleante ao sopro dos ventos; contudo, não perde o respeito e continua sendo venerado. Tal trecho da descrição revela que Pompeu era um líder ilustre e respeitado, embora não tivesse mais tanta força. Além disso, a árvore como metáfora de Pompeu já aparece sem folhas com um tronco (*trunco*) que faz sombra; porém em breve cairá ao sopro do vento. Quanto a isso, segundo Narducci (2002, p. 280), o carvalho representa um passado grandioso:

Ao tronco estão afixadas as relíquias de um antigo povo e as ofertas votivas dos seus chefes: ainda essa anotação contribuiu para fazer do carvalho o símbolo de uma grandiosidade passada, que não é somente aquela de Pompeu, mas também aquela do *populus Romanus* inteiro que se reconhece na glória de suas ações.<sup>147</sup>

<sup>147</sup> *Al tronco stanno affissi i cimelo di un antico popolo e le offerte votive dei suoi condottiere: anche questa notazione contribuisce a fare della quercia il simbolo di una passata grandezza, che non è solo quella di Pompeu, ma anche quelladell'intero populus Romanus che si riconosce nella gloria delle sue imprese.*

Além disso, o carvalho também é uma árvore consagrada a Júpiter, cujo templo localiza-se em Dodona. No poema, além dessa árvore estar associada à imagem de Pompeu, refletindo a grandiosidade dele por feitos do passado, ela aparece em três outras situações: a primeira, como símbolo de mérito, cujas folhas compõem uma coroa presente na cabeça de Lélío (*quercum*, 1.358); a segunda, como carvalhos silenciosos (*quercus silentis*, 3.179), que habitam a região da Caônia; e a terceira, como um carvalho altíssimo (*aeriam quercum*, 3.434), que é cortado por César ao devastar um bosque sombrio. Essas ocorrências revelam a ligação divina do carvalho com o deus Júpiter, que tem um templo em Dodona, no qual funciona como oráculo; e a profanação do bosque quando César inicia a destruição cortando um carvalho, atribuindo tal ato como contra a ordem divina, um *nefas*:

Iam nequis vestrum dubitet subvertere silvam  
credite me fecisse nefas. (3.436-437)

Agora para que nenhum de vós duvide em desmatar a floresta,  
crede eu ter cometido o sacrilégio.

Portanto, essa imagem do *truncus* do carvalho vinculada à descrição de Pompeu mostra esse chefe como alguém glorioso por feitos do passado, conecta-o à sagrada árvore de Júpiter, e também o mesmo termo vai ser usado para anunciar a morte dele por meio da decapitação relatada no oitavo livro. Assim a palavra *truncus* revela duas características distintas em relação a Pompeu tanto o caráter virtuoso e nobre dele, como também apresenta a sua morte, a sua decadência, o seu corpo decapitado. Essas imagens diferentes e antagônicas assinalam os momentos de glórias antigas, retratando uma tradição; porém, tal situação não dura para sempre, assim como um carvalho de Júpiter perde suas folhas ou é cortado pelo poderoso César, Pompeu também envelhece e perde a sua vida, decapitado pelos soldados de Ptolomeu.

Já o termo *caput* aparece algumas vezes fazendo referência à cabeça de Pompeu, destacam-se dois registros: o primeiro ocorre quando Arrunte examina as vísceras do touro imolado, ele vê no fígado um tumor bipartido em duas cabeças (*capiti* 1.627, *capitis* 1.628), uma doente, podre e pendente, essa representa a cabeça de Pompeu que é decapitado nos litorais do Egito; o segundo, quando Femónioe, após pronunciar a profecia, vê o destino de Roma, mas, impedida pelo deus, não pôde falar que visualizou a cabeça de Pompeu condenada à morte (*Pompei damnare caput* 5.205). As outras referências à cabeça do Magno estão sobretudo no oitavo livro, antes e depois do assassinato; nos livros nono e décimo, as indicações são

direcionadas à preocupação em relação ao resgate da cabeça do chefe, pois está sob a custódia de Ptolomeu. E pode-se observar que, nos dois processos divinatórios mencionados, a cabeça de Pompeu é representada como suscetível a cair, indicando a forma como ele morreu e a derrota do chefe. Embora os dois adivinhos tenham tido a visão profética da morte de Pompeu, ambos não revelam o prenúncio: Arrunte não conta exatamente o que viu por considerar indizível (1.634-635) e Femónoe é calada por Febo Apolo para não pressagiar tudo o que tinha visto (5.197).

E o termo *cervix*, significando cabeça ou pescoço, aparece algumas vezes no poema, das quais cinco<sup>148</sup> referem-se à parte corpórea de Pompeu. O registro de *cervix* para esse chefe apresenta-se somente nos livros finais, no oitavo, na cena de seu assassinato; no nono e no décimo, aludindo à sua morte. Assim, em nenhuma das manifestações divinatórias apresentadas, tal termo refere-se a Pompeu.

Retornando à narrativa do oitavo livro, o destino dos egípcios é anunciado pelo poeta, lembrando os acontecimentos que causaram a derrocada desse povo, dentre eles o assassinato de Pompeu e o descaso com o corpo dele:

cum tibi sacrato Macedon servetur in antro  
et regum cineres exstructo monte quiescant,  
cum Ptolomaeorum manes seriemque pudendam  
pyramides claudant indignaque Mausolea,  
litora Pompeium feriunt, truncusque vadosis  
huc illuc iactatur aquis. (8.694-699)

quando é guardado por ti, em uma gruta sagrada, o macedônio  
e as cinzas dos reis repousam sobre o monte elevado,  
quando os manes dos Ptolomeus e a série envergonhada  
fecharam as pirâmides e o indigno mausoléu,  
as ondas ferem Pompeu, e o corpo decapitado é jogado  
para lá e para cá pelas águas agitadas!

Nesses versos, mais uma vez, a imagem do corpo de Pompeu aparece associada a *truncus*, um corpo sem cabeça abandonado às margens do Nilo. E ainda essa desonra feita a Pompeu é comparada com o cuidado prestado aos restos mortais de homens importantes para o Egito.

Nos últimos versos do oitavo livro, o poeta evoca na sua apóstrofe a consulta aos livros sibilinos que teriam protegido os egípcios na sua profecia; na verdade, ele quer dizer que esses livros sabiam que Pompeu chegaria ao Egito no momento propício para ser recepcionado e assassinado pelos soldados de Ptolomeu:

<sup>148</sup> *cervice* (8.581); *cervix* (8.674); *cervice* (9.1024); *cervice* (10.100); *cervix* (10.518).

Noxia civili tellus Aegyptia fato,  
 haud equidem inmerito Cumanae carmine vatis  
 cautum, ne Nili Pelusia tangeret ora  
 hesperius miles ripasque aestate tumentes. (8.823-826)

Ó terra egípcia, culpada pelo destino da guerra civil,  
 decerto não sem razão, pelos versos da profetisa de Cumas  
 foi dada a advertência, para que o soldado hespérico não tocasse  
 os litorais pelusos do Nilo e as margens inundadas no verão.

Contudo, antes dessa revelação sibilina, no quinto livro, quando o poeta explica os motivos pelos quais o oráculo de Delfos está em silêncio, há uma outra menção aos livros sibilinos, como sendo suficientes para as consultas oraculares:

seu sponte deorum  
 Cirrha silet farique sat est arcana futuri  
 carmina longaevae vobis commissa Sibyllae. (5.136-138)

ou com a permissão dos deuses  
 Cirra é silenciada e profetizar o futuro é suficiente  
 através dos misteriosos poemas da velha Sibila a vós confiados.

E, também, no primeiro livro, os livros sibilinos são mencionados, quando anunciam os presságios ruins para a iminente guerra civil:

Diraque per populum Cumanae carmina vatis  
 volgantur. (1.564-565)

E entre o povo os funestos versos da profetisa de Cumas  
 são propagados.

A menção aos livros sibilinos ocorre nesses três momentos no poema. No primeiro livro, os presságios, oriundos desse oráculo são funestos para os romanos (*dira carmina*); no quinto livro, os livros sibilinos bastam para prever o futuro dos romanos (*farique sat est*); e, no oitavo livro, as profecias dos livros apresentam presságio favorável aos egípcios (*tellus Aegyptia ... carmine ... cautum*) e consequentemente desfavorável aos romanos. Embora não se saiba ao certo quais foram os prenúncios ditados por esse oráculo, pode-se afirmar que duas profecias coincidem ao anunciar males para os romanos, como uma guerra nefasta no primeiro livro e uma proteção para os egípcios no oitavo.

Assim se inicia o poema com a iminência de uma guerra já pressagiada como ruim para os romanos, como indicam a propagação dos versos sibilinos e as outras três manifestações divinatórias presentes no livro primeiro (a consulta às vísceras de Arrunte, a consulta aos astros de Fígulo e matrona possuída por Apolo); e, após a morte de Pompeu, assassinado no Egito, os prenúncios sibilinos revelam-se favoráveis ao povo egípcio, portanto, contrários aos romanos.

Além disso, a referência aos livros sibilinos no quinto livro reforça a relevância de tal oráculo para os romanos, considerado como suficiente para as consultas divinatórias deles, confirmando o que já foi apresentado no segundo capítulo. Com a menção à consulta a esses livros, iniciam-se e concluem-se a indicação em relação às manifestações divinatórias presentes no poema.

A morte de Pompeu, como já foi mencionada, está presente nas adivinhações do primeiro livro, sobretudo na consulta às vísceras de Arrunte e na possessão da matrona. Contudo, na análise dos astros feita por Fígulo, esse fato não é previsto; conforme a disposição dos astros, é possível prenunciar a destruição que a guerra causará, mas não está explícito o destino de nenhum dos líderes. Assim dois prenúncios manifestam diretamente a morte de Pompeu e um terceiro não trata disso. Todavia, pode-se fazer uma leitura dessas três previsões anteriores ao início da guerra como a de um único presságio em que as consultas se complementam, lendo-as em conjunto. Sob essa visão e a respeito da morte de Pompeu, a leitura revela que Arrunte anuncia a fragilidade e o estado pendente do Magno; em Fígulo, tem-se como previsão a catástrofe causada pela guerra; e a matrona vê o corpo decapitado de Pompeu nas areias do Egito. Então, antes dos combates da Farsália, o Magno já não tem mais o mesmo vigor e a mesma força; mas, nessas condições físicas, ele luta, consciente dos males de uma guerra; e por fim é assassinado nas margens do Nilo, referindo-se respectivamente às adivinhações de Arrunte, de Fígulo e da matrona. Concebendo essa leitura, verifica-se um caminho percorrido por Pompeu de antes da guerra (já pendente) até a sua morte (o corpo decapitado). Além disso, pode-se indicar que foi preciso o desgaste provocado pela guerra para que ele sucumbisse.

Ademais a morte de Pompeu é mencionada nos sonhos, como no dele com Júlia, principalmente, quando nas últimas palavras ela diz que a guerra civil o tornará dela (*bellum te faciet ciuile meum*, 3.34); e também, ao longo do sonho, o fantasma anuncia a destruição de Pompeu e associa essa derrocada ao seu novo casamento com Cornélia. Portanto, pode-se afirmar que esse sonho revela que Pompeu vai morrer durante a guerra da Farsália e por causa desse combate.

Já o sonho com os triunfos de Pompeu serve para acalentar o chefe, lembrando que o poeta anuncia previamente a sua natureza enganadora; assim o sonho tem valor sentimental e revela o contrário do que foi sonhado. Portanto, ao sonhar com seus triunfos, tal manifestação desvela a Pompeu a ruína de Roma e a sua morte, não chorada pelos romanos e distante da sua pátria:

Tu velut Ausonia vadis moriturus in urbe,  
illa rati semper de te sibi conscia voti

hoc scelus haud umquam fatis haerere putavit,  
sic se dilecti tumulum quoque perdere Magni. (7.33-36)

Tu vais como se tivesse morrido na cidade Ausônia,  
ela, consciente de si por sempre cumprir os votos devidos a ti,  
nunca julgou esse crime estar preso ao destino,  
e assim perder até o túmulo do seu amado Magno.

Além disso esse sonho mostra-se como um sonho de efeito retardante (como já foi mencionado no capítulo anterior), em que o poeta pretende aumentar a tensão dramática, causando em Pompeu uma angústia ainda maior. O chefe romano através desse sonho se deleita com a lembrança dos feitos passados, relembra o quanto é importante e querido pelo povo romano. Entretanto, essa imagem, além de ser enganadora, freia o ritmo dos acontecimentos da guerra, impedindo a ação narrativa de seguir, pois até a natureza coopera para que Pompeu tenha esse sonho mais demorado. Ademais o discurso do sonho, como recordação do amor entre ele e Roma, também desvela a destruição dele, causando mais angústia e tensão na narrativa. Depois de tal momento onírico, a guerra retorna com toda a sua crueldade, pois o momento de deleite passou e a realidade volta ao seu curso.

E o pesadelo dos soldados de César é um reflexo das consequências já sentidas por eles ao espalharem tantas desgraças, sobretudo, por estarem ferindo os próprios irmãos. Eles não conseguem descansar e revivem os momentos da guerra ao dormir. E então o poeta conta que, estando Pompeu vivo, eles já estão vivenciando momentos oníricos terríveis; porém, após a morte dele, a tendência será de aumentar ainda mais a frequência de pesadelos e a perturbação a César e a seus partidários, como um castigo pelos males feitos:

Et quantum misero poenae mens conscia donat,  
quod Styga, quod manes ingestaque Tartara somnis  
Pompeio vivente videt! (7.784-786)

E quanto castigo a mente cúmplice dá ao infeliz,  
que vê o Estígio, os manes e o Tártaro oferecido em sonhos,  
estando Pompeu vivo!

E nos oráculos, como foi dito anteriormente, Femónoe vê a morte do Magno (o corpo decapitado), mas não pode revelar tal fato. Ela questiona o fato de o assassinato de Pompeu não poder ser contado, se é porque ainda há dúvidas sobre esse crime; nesse momento, o destino está contido e não quer ser revelado:

an nondum numina tantum  
decrevere nefas et adhuc dubitantibus astris  
Pompei damnare caput tot fata tenentur? (5.203-205)

Ou ainda os numes não decretaram

uma tão grande infâmia e, estando, até agora, os astros indecisos sobre cortar a cabeça de Pompeu, detêm-se tantos destinos?

No outro oráculo, o cadáver reanimado por Ericto afirma que um bom lugar está reservado aos pompeios, anunciando que a morte de Pompeu está próxima, pois os manes já o esperam:

Refer haec solacia tecum,  
o iuvenis, placido manes patremque domumque  
expectare sinu regnique in parte serena  
Pompeis servare locum. (6.802-805)

Leva contigo esses consolos,  
ó jovem: os manes esperam o seu pai e  
a sua família em uma região calma e reservam aos pompeios  
um lugar na parte tranquila do reino.

Em seguida, o cadáver faz referência aos lugares onde morrerão Pompeu e César, que terras receberão os túmulos deles; nas águas do Nilo, no Egito, repousará o corpo de Pompeu e em Roma, situada às margens do rio Tibre, César será assassinado. E assim o poeta indica que não somente a morte de Pompeu se aproxima, como também, logo depois, César terá o mesmo destino:

Quem tumulum Nili, quem Thybridis adluat unda,  
quaeritur, et ducibus tantum de funere pugna est. (6.810-811)

Qual túmulo as ondas do Nilo lavam, qual as do Tibre,  
pergunta-se; e a luta dos chefes é somente pelo funeral.

E Pompeu ainda surge no mundo dos mortos e sendo conselheiro de seu filho, Sexto. Nesse relato, o chefe romano aparece numa imagem de vida após morte, e há uma referência aos túmulos dessa família espalhados em continentes diferentes (Pompeu no Egito, Gneu Pompeu na Hispânia e Sexto Pompeu em Mileto):

tibi certior omnia vates  
ipse canet Siculis genitor Pompeius in arvis,  
ille quoque incertus, quo te vocet, unde repellat,  
quas iubeat vitare plagas, quae sidera mundi.  
Europam, miseri, Libyamque Asiamque timete:  
distribuit tumulos vestris fortuna triumphis.  
O miseranda domus, toto nil orbe videbis  
tutius Emathia". (6.813-820)

para ti o mais certo dos vates,  
o teu próprio pai, Pompeu, anunciará tudo nos campos da Sicília,  
ele também, incerto de para onde te encaminhar, de onde afastar-te,  
quais territórios, quais astros do universo devas evitar,  
temei, ó míseros, a Europa, a Líbia e a Ásia:

a Fortuna distribuiu os túmulos pelos vossos triunfos.  
Ó família miserável! Em todo mundo nada verás  
de mais seguro do que a Emátia.

Após o assassinato de Pompeu, como já foi previsto nas adivinhações e relatado nesse tópico, no nono livro, ele sofre uma apoteose, a sua alma sobe aos céus. Essa situação representa o processo de divinização dos imperadores, como ocorre na época do império romano:

At non in Pharia manes iacuere favilla,  
nec cinis exiguus tantam conpescuit umbram:  
prosiluit busto semustaque membra relinquens  
degeneremque rogam sequitur convexa Tonantis;  
qua niger astriferis conectitur axibus aer,  
quodque patet terras inter lunaeque meatus,  
semidei manes habitant, quos ignea virtus  
innocuos vita patientes aetheris imi  
fecit et aeternos animam collegit in orbes:  
non illuc auro positi nec ture sepulti  
perveniunt. Illic postquam se lumine vero  
inplevit, stellasque vagas miratus et astra  
fixa polis, vidit quanta sub nocte iaceret  
nostra dies, risitque sui ludibria trunci.  
Hinc super Emathiae campos et signa cruenti  
Caesaris ac sparsas volitavit in aequore classes  
et scelerum vindex in sancto pectore Bruti  
sedit et invicti posuit se mente Catonis. (9.1-18)

Mas os manes não jazeram no fogo de Faros  
nem um pouco de cinza conteve tão grande fantasma:  
saltou o defunto e deixou os membros quase queimados  
e o túmulo desonrado, seguiu para a abóboda do Tonante;  
onde o negro ar está unido ao firmamento estrelado  
e também está livre entre as terras e a passagem da lua  
moram os manes dos semideuses, que a virtude ígnea  
fez os sofreadores inocentes pela vida do baixo céu  
e juntou a alma em órbitas eternas:  
não chegaram lá postos em urna de ouro nem sepultados  
em incenso. Ali depois que da luz verdadeira  
se fartou, admirado com as estrelas livres e os astros  
fixados nos pólos, viu quanto do nosso dia jaz  
sob a noite, sorriu com zombaria de seu corpo.  
Aqui sobre os campos da Emátia, os sinais do cruel  
César e as tropas espalhadas pela água voou  
e o vingador dos crimes no peito leal de Bruto  
assentou e se colocou na mente do invencível Catão.

Pompeu deixa parte da sua alma em dois homens famosos, instala-se no peito de Bruto para que ele possa se vingar dos males dessa guerra e na mente de Catão para que ele possa guiar as suas tropas. Nessa cena da apoteose de Pompeu e de transmigração da alma, ele desvenda os segredos da vida após a morte e mostra que não morreu por completo, pois sua alma passa a viver em Bruto e em Catão.

Mais adiante, Catão e as tropas de Pompeu deparam-se com o oráculo de Amón. O sábio estoico não consulta o deus e profere palavras proféticas, mas nelas não há menção à morte de Pompeu, porque Catão quando caminha pelo deserto da Líbia e encontra tal oráculo Pompeu já está morto. Então os prenúncios acerca da morte do chefe romano não são mais necessários e também não há mais ocorrência de previsões no poema.

Então, diante do exposto acerca da morte Pompeu, percebe-se que Lucano percorre um caminho divinatório para narrar esse fato. Nas adivinhações do primeiro livro, verifica-se a presença de processos divinatórios como adivinhação programática, explicando como será a morte de Pompeu: no exame das vísceras, o chefe já está fraco; na astrologia, a guerra é causa da destruição de Roma e de todos; e, na possessão apolínica da matrona, Pompeu está morto nas praias do Egito. Assim as adivinhações do primeiro livro revelam o destino do Magno. No terceiro livro, a imagem de Júlia alerta o ex-marido acerca da sua morte na batalha, ele desconsidera o aviso e segue para o combate. No quinto livro, Femónoe vê o corpo de Pompeu largado no litoral egípcio, mas os manes ainda parecem indecisos sobre esse fato. Essa dúvida é sanada no sexto livro, pois o cadáver vê a alma do chefe sendo esperada pelos manes no mundo dos mortos; e ele, depois de morto, aconselhará seu filho Sexto num futuro próximo. Então a morte dele já é revelada, e a sua imagem já é vista nas moradas do submundo.

Contudo, no sétimo livro, Pompeu tem um sonho acalentador e um refúgio para reviver os seus triunfos em Roma; e, mais adiante, os soldados de César são aterrorizados por um pesadelo, que os alerta sobre as assombrações que sofrerão após a morte Pompeu. Por fim, ele é assassinado no oitavo livro e sua alma sofre apoteose no início do nono; após essa situação, o oráculo de Amón surge nos caminhos de Catão e ele se nega a consultá-lo, não há mais previsões a serem feitas, pois a única certeza da vida é a morte, e Pompeu já está morto. O ciclo divinatório acerca da morte de Pompeu se encerra quando ele é assassinado, assim o conhecimento dos fatos futuros torna-se irrelevante.

#### ***4.1.2 A morte de César***

A morte de César, assim como a de Pompeu, é mencionada também nos processos divinatórios presentes na *Pharsalia*. Tal fato, muitas vezes, é suscitado como forma de vingança pela morte de Pompeu no Egito e como consequência dos seus atos cruéis durante a guerra. Porém, ao contrário do que acontece com o Magno, a morte de César não ocorre no poema, mas, mesmo assim, é prenunciada através das manifestações divinatórias.

No primeiro livro, a morte de César aparece pela primeira vez em uma adivinhação

quando a matrona possuída por Apolo vê as disputas no Senado, esse fato faz referência à conspiração sofrida por César, e quando anuncia a batalha de Filipos, pois esse combate é travado entre os assassinos dele e os seus apoiadores. Assim a matrona conta que a morte de César é uma consequência da vingança de seus inimigos e dos seus atos cruéis durante da batalha:

patriae sedis remeamus in urbis,  
 impiaque in medio peraguntur bella senatu.  
 consurgunt partes iterum, totumque per orbem  
 rursus eo. Nova da mihi cernere litora ponti  
 telluremque novam; vidi iam, Phoebe, Philippos. (1.690-694)

Voltamos para as moradas da cidade pátria,  
 e as ímpias guerras se completam no meio do Senado.  
 Os partidos erguem-se outra vez, e por todo mundo  
 eu volto a atravessar. Permite-me ver claramente os novos litorais  
 do mar e a nova terra: eu agora vi Filipos, Febo.

E observa-se que a morte de César está ligada ao Senado, pois ele é assassinado dentro da Cúria e é vítima de conspiração. Esse elo aparece também no décimo livro, quando os assassinos de Pompeu pensam em fazer o mesmo com César, só que nesse trecho a morte dele é considerada tanto como castigo pela guerra civil, quanto como vingança do Senado:

Dignatur viles isto quoque sanguine dextras,  
 quo fortuna parat victos perfundere patres,  
 poenaque civilis belli, vindicta senatus,  
 paene data est famulo. (10.338-341)

Julga dignas as mãos vis também este sangue,  
 com o qual a Fortuna determina banhar os senadores vencidos,  
 e os castigos da guerra civil, a vingança do Senado,  
 quase foi dada a um servo.

No quinto livro, Ápio vai consultar o oráculo de Delfos acerca do seu futuro diante da guerra. A sacerdotisa prediz a sua sobrevivência àquela batalha e é calada pelo deus. No entanto, o poeta relata o que Femónio viu, mas não pode contar a Ápio; ela tem a visão da morte de César, que é contada como um resultado de uma vingança contra o tirano e de castigos pela sua loucura e pela forma de governar:

Vindicis an gladii facinus poenasque furorum  
 regnaque ad ultores iterum redeuntia Brutos  
 ut peragat fortuna, taces? (5.206-208)

Ou tu silencias a ação da espada vingadora, os castigos  
 dos furores e o reinado, que retornam de novo aos vingadores Brutos  
 para que a Fortuna execute?

Nesses versos, aparece Bruto sendo evocado como um dos assassinos de César. Em outros momentos do poema, tal personagem é também associado a esse assassinio. No segundo livro, em conversa com Catão, Bruto declara-se inimigo do vencedor da guerra (*nunc neque Pompei Brutum neque Caesaris hostem / post bellum victoris habes*, 2.283-284), mesmo sem ainda saber quem o será. Já no sétimo livro, em batalha, o poeta pede que Bruto tenha cautela ao lutar, pois ele não deve adiantar o dia de sua morte, que acontecerá em Filipos (7.586-592); e ainda lembra que César deve sair vivo dessa batalha e governar Roma para depois ser assassinado por ele (7.593-596). No livro seguinte, o crime cometido por Bruto é qualificado como nefasto, questionando se o assassino de Pompeu teria a mesma classificação dele (*Scelus hoc quo nomine dicent, / qui Bruti dixere nefas?*, 8.609-610). No nono livro, durante a apoteose de Pompeu, parte de sua alma se aloja no peito de Bruto, como o vingador dos crimes (*in santo pectore Bruti / sedit*, 9.16). E no décimo livro o poeta lembra que, para que César morra, é necessária a presença de Bruto, e esse assassinato será produto da vingança do Senado (*Procul hoc avertite, fata, / crimen, ut haec Bruto cervix absente secetur*, 10.341-342). Como se pode observar, a imagem de Bruto no poema está vinculada à morte de César, ele é considerado o principal assassino desse chefe, e anuncia-se que esse crime acontecerá em um momento futuro, mas fora desse enredo épico.

No sexto livro, Sexto Pompeu consulta a bruxa Ericto acerca do seu futuro na guerra. Então a bruxa reanima o cadáver de um soldado para que ele responda a Sexto. O cadáver anuncia que Plutão está preparando uma punição para o vencedor da batalha da Farsália, porque esse líder causa muita destruição, e o deus ctônico ainda suscita a proximidade da morte desse líder. Desse modo, conclui-se que quem Plutão aguarda seja César, para que este possa ser castigado pelos males feitos:

Regni possessor inertis  
pallentis aperit sedes, abruptaque saxa  
asperat et durum vinclis adamanta, paratque  
poenam victori. (6.799-782)

O dono do reino dos mortos  
abre as pálidas moradas, os rachados rochedos  
agita e prepara o duro ferro para as correntes e  
o castigo do vencedor.

A alusão à imagem de César como vencedor aparece algumas vezes ao longo do poema. No terceiro livro, o poeta qualifica César como vencedor (*victor* 3.133); no quarto, ocorre a mesma designação para ele (*victoris* 4.340), quando um pompeiano se ajoelha diante dele e quando deixa as suas armas para César (*victori* 4.383); no quinto, nos apelos de Pompeu,

o inimigo é vencedor (*victor* 5.758); e no oitavo, sobretudo, ampliam-se as associações do adjetivo *victor* a César (*victoris* 8.533, *victoris* 8.555, *victor* 8.712, *victoris* 8.837 e *victoris* 8.862), em decorrência da morte de Pompeu.

No sétimo livro, os soldados de César têm um pesadelo, após passarem o dia em combate; e, no final dessa cena, a morte dele é colocada como um castigo pelos atos cruéis dele e como vingança do Senado:

hunc omnes gladii, quos aut Pharsalia vidit  
aut ultrix visura dies stringente senatu,  
illa nocte premunt, hunc infera monstra flagellant; (7.781-783)

A ele, todas as espadas, que a Farsália viu  
ou o dia da vingança havia de ver, com o senado a desembainhar as espadas,  
naquela noite oprimem, a ele os monstros infernais castigam;

Tal castigo será executado pelos monstros infernais, estabelecendo uma ligação com a previsão anterior proferida pelo cadáver reanimado de que Plutão estaria aguardando o vencedor (6.799-782). Além disso, o assassinato de César considerado produto da vingança do Senado é mencionado anteriormente pela matrona possessa (1.690-691) e, também, no décimo livro, quando Potino, depois de matar Pompeu, pensa em assassinar César – como já foi citado anteriormente.

Ademais, a morte de César também é anunciada pelo cadáver da bruxa Ericto, quando indica que os chefes terão túmulo em locais diferentes (6.810-811), fazendo referência à morte de César e à de Pompeu (como já foi explicitado no tópico anterior). No entanto, nesse momento, não importa onde morrerão os dois, mas sim que ambos estarão mortos por consequência da guerra.

Nesses versos, Lucano resume a sua visão acerca da morte de César, que é considerada por ele, principalmente, como castigo da guerra, em particular pelos feitos ruins desse líder, e como vingança do Senado. Além do mais, vincula-se à imagem de César a qualificação de *victor* e o principal assassino dele é Bruto.

#### **4.1.3 Considerações sobre a função narrativa**

As mortes de Pompeu e César são previstas nos processos divinatórios ao longo da *Pharsalia*. A morte de Pompeu acontece no poema confirmando os prenúncios anteriores, que narram tal fato, principalmente descrevendo como foi o assassinato dele e fazendo referência à imagem do corpo decapitado. Já a morte de César é anunciada sobretudo nas previsões como

resultado de sua crueldade nas batalhas e como vingança do Senado. Então, as duas mortes são narradas nas adivinhações, refletindo também a condição de cada um dos líderes; conforme a forma apresentada das respectivas mortes, verifica-se que Pompeu foi vítima de uma guerra e César é o algoz, que é assassinado por causa de seus feitos ruins e da vingança de seus inimigos. Assim, nessa situação de guerra, o poeta também estabelece duas visões distintas em relação à morte, a do vencido e a do vencedor: o vencido é a vítima e o vencedor é o culpado; embora ambas mostrem mortes cruéis. E, por se tratar de uma luta fratricida, a disputa entre esses líderes reverbera em uma maior destruição na cidade e na vida do povo romano. No entanto, o cadáver de Ericto posiciona igualmente os dois líderes em sua previsão, apresentando os locais de suas respectivas mortes e indicando a proximidade no acontecimento dos assassinatos.

E como a morte de Pompeu se realiza no poema, consegue-se perceber bem o papel da adivinhação prevendo essa situação e comunicando a iminência do assassinato. Os indícios divinatórios sobre essa morte são fortes e percorrem o poema. Contudo, o poeta parece mostrar que a adivinhação é capaz de prever, mas não de impedir a morte (do Magno).

## **4.2 Reflexivo**

A função reflexiva nas adivinhações da *Pharsalia* propõe-se a mostrar como essas manifestações também podem discutir assuntos relevantes e pensar profundamente sobre outros temas que cercam a adivinhação e a vida romana. A partir disso, elenca-se algumas reflexões apresentadas por Lucano sobre temas pertinentes para os romanos; desse modo, nos processos divinatórios, são abordadas questões acerca da própria adivinhação (meta-adivinhação), acerca da filosofia (epicurista e estoica, principalmente) e acerca da política romana.

### **4.2.1 Meta-adivinhação**

Ao longo da *Pharsalia*, como já foi citado, Lucano discute alguns temas, um deles é a própria adivinhação; e ele faz isso não somente dentro do cenário dos processos divinatórios, como também em alguns outros momentos no poema. Porém, pretende-se apresentar especificamente como esse poeta produz um discurso de meta-adivinhação.

A meta-adivinhação na *Pharsalia* caminha por duas vertentes: na primeira, o poeta fala da adivinhação inserida na tradição romana, incluindo as adivinhações aceitas pelo Estado romano, com os seus ritos e convenções; na segunda, a adivinhação que não estabelece esse vínculo com o tradicional, a veracidade do seu prenúncio é questionada, os ritos executados são

considerados ilegais ou não aceitos pelo governo romano.

#### 4.2.1.1 *Meta-adivinhação tradicional*

A meta-adivinhação tradicional relata o falar acerca da adivinhação que segue a visão convencional e aceita pelo Estado romano em tais processos. Assim se consideram como manifestações divinatórias permitidas pelo Estado: os arúspices, os áugures e a consulta aos livros sibilinos, como já foi mencionado no segundo capítulo. Nesses casos, Lucano normalmente comenta as manifestações divinatórias apresentadas e indica quais quesitos seguem essa tradição religiosa de Roma.

Lucano apresenta bem o seu posicionamento acerca da adivinhação dita lícita ao elencar esses tipos de manifestações, que são negadas por Sexto ao consultar o oráculo dos mortos no sexto livro:

non tripodas Deli, non Pythia consulit antra,  
nec quaesisse libet, primis quid frugibus altrix  
aere Iovis Dodona sonet, quis noscere fibra  
fata queat, quis prodat aves, quis fulgura caeli  
servet et Assyria scrutetur sidera cura,  
aut si quid tacitum, sed fas erat. (6.425-430)

Nem consultou as trípedes de Delos, nem os antros píticos,  
nem se permitiu procurar o que indicava Júpiter em  
Dodona, que primeiro nutriu os homens com frutos como alimento,  
ou quem pode conhecer os fados pelo exame das vísceras, pelo voo dos  
pássaros, pela observação do céu e analisar as estrelas com o cuidado dos  
Assírios, ou qualquer outra arte secreta, porém permitida.

Assim se pode estimar que o poeta considere como permitidos os seguintes processos divinatórios: os oráculos – como Delos, Delfos e Dodona –, o exame das vísceras, o voo dos pássaros e a observação do céu; tais processos acontecem na *Pharsalia* (como já foi apresentado no capítulo anterior).

Mais adiante, no sétimo livro, quando os prodígios ruins acerca da batalha iminente aparecem, o poeta dá voz a um áugure, chamado Gaio Cornélio<sup>149</sup>, que sentado numa colina diz tais palavras:

“Venit summa dies, geritur res maxima” dixit  
“inopia concurrunt Pompei et Caesaris arma”. (7.195-96)

Ele disse: “Chegou o dia extremo, é nutrida a causa máxima

<sup>149</sup> A identificação do áugure está presente em Plutarco, *César* 47 e Aulo Gélio, *Noites Áticas* XV 18, conforme cita na nota 601 Antonio Holgado Redondo (LUCANO, 1984, p. 298).

as armas ímpias de César e Pompeu combatem.

A presença desse áugure, além de ilustrar a presença da ciência augural, serve de argumentação para uma discussão que o poeta propõe sobre a capacidade humana de pressagiar (7.185-187), na qual atribui a proposição final do adivinho à observação da natureza, concluindo que, se todos tivessem essa habilidade augural, teriam lido a destruição promovida pela Farsália:

si cuncta perito  
augure mens hominum caeli nova signa notasset,  
spectari toto potuit Pharsalia mundo. (7.202-204)

Se toda a mente dos homens  
tivesse notado com a experiência de um áugure os novos sinais do céu,  
podia esperar o mundo inteiro a Farsália.

Além disso, o poeta inclui na *Pharsalia* uma outra manifestação divinatória permitida, segundo a categorização do Estado romano; nesse caso, trata-se dos livros sibílicos que são avaliados como qualificados para fazer prenúncios, apesar de não existir no poema a ocorrência de alguma consulta a esses livros:

farique sat est arcana futuri  
carmina longaevae vobis commissa Sibyllae. (5.137-138)

profetizar o futuro é suficiente  
através dos secretos poemas da velha Sibila a vós confiados.

A partir dessa qualificação exposta pelo poeta, mostram-se quais os momentos de meta-advinhação que se manifestam nos processos divinatórios ditos tradicionais presentes na *Pharsalia*.

Nas adivinhações do primeiro livro, logo no início se verifica a presença de uma representação da tradição religiosa. Ao se consultar sobre o destino da guerra, é convocado um adivinho de origem etrusca, Arrunte, para examinar as vísceras de um animal, essa prática em Roma é executada normalmente por pessoas originárias da Etrúria. Tal escolha para fazer a premonição também alude a um costume antigo (*more vetusto*, 1.584), conforme menciona o poeta; e Cícero qualifica a ciência aruspical como uma manifestação respeitada por ele, pois é aceita pela república e pela religião tradicional.

Ut ordiar ab haruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis  
colendam censeo. (*Div.* 2.28)

Que eu comece pela haruspicina, a qual eu julgo que deva ser respeitada  
por causa da república e da religião oficial.

E Arrunte, enquanto se prepara para a execução do seu rito divinatório, indica que os religiosos façam uma procissão ao redor dos muros romanos, seguindo a tradição religiosa de proteção da cidade (1.592-604). Nesse momento, são citados vários tipos de cultos e ritos religiosos praticados pelos romanos, vinculados ao histórico das práticas religiosas desse povo, como já foram mencionados no capítulo anterior.

O processo de consulta das vísceras do animal executado por Arrunte segue as etapas próprias desse rito, mostrando a preservação dos aspectos religiosos: ele prepara a chama, leva a vítima sacrificial, salpica-a com farinha, executa o animal e analisa as vísceras, conforme a disposição, o estado e o formato dos órgãos. Assim o etrusco pratica o ritual necessário para a sua consulta, apresenta formalmente como estão dispostas as entranhas do animal e as observa.

No final da fala de Arrunte, temendo pela previsão vista nas entranhas, o adivinho deseja que a sua visão profética se altere e atribui a criação de tal arte a Tages, confirmando a tradição divinatória acerca da sua origem:

Di visa secudent,  
et fibris sit nulla fides, sed conditor artis  
finxerit ista Tages. (1.635-637)

Que os deuses favoreçam as visões  
e que nas vísceras não haja veracidade alguma; mas que, o fundador dessa arte,  
Tages, tenha inventado isso.

Nesses versos, percebe-se que o etrusco sugere um questionamento acerca da ciência aruspical, pois, mesmo que ele tenha cumprido todas as etapas devidas para a consulta, não quer crer no que vê nas entranhas, tenta se isentar da previsão ruim. Assim Arrunte dá indícios de que essa forma de adivinhação pode ser forjada, pois há uma divergência entre o que ele vê e o que diz, que possibilita formas de fraudes ou manipulações dos prenúncios. No final, o adivinho desconsidera o próprio prenúncio e, usando de ambiguidades e de rodeios, vaticina tentando esconder os reais presságios.

E, também no primeiro livro, o fato de os romanos terem consultado três formas de adivinhações diferentes – o exame das vísceras por Arrunte, a análise dos astros por Fígulo e a possessão apolínica da matrona – antes do início da guerra revela uma preservação dos costumes de buscar informações acerca do futuro da batalha iminente. Os romanos, antes de ir a qualquer guerra, dirigem-se aos adivinhos para terem um melhor direcionamento sobre o porvir bélico.

Por fim, no início do segundo livro, as manifestações divinatórias apresentadas no livro anterior são confirmadas, declarando que a guerra e o crime acontecerão em breve, conforme já foi anunciado:

Iamque irae patuere deum, manifestaue belli  
signa dedit mundus, legesque et foedera rerum  
praescia monstifero vertit natura tumultu  
indixitque nefas. (2.1-4)

E agora as iras dos deuses estão evidentes e sinais claros  
de guerra o mundo deu, as leis e a união das coisas  
a natureza alterou os prodígios com um tumulto monstruoso  
e divulgou o crime.

Já nos três oráculos, observa-se que Lucano estabelece um padrão para narrar as cenas das consultas em seu poema: faz a descrição do oráculo (geográfica e origem), explica sobre o deus presente naquele lugar, caracteriza o oráculo, apresenta as profetisas (se houver), mostra como o deus pretende responder à pergunta do consulente, a resposta é proferida e a cena divinatória se encerra. Durante esses processos, o poeta intervém discutindo temas relevantes a respeito da adivinhação.

Em Delfos, o oráculo aparece como fechado porque os poderosos temem as profecias saídas dele; com isso, percebe-se que o Estado intervém na adivinhação e dela sofre interferência, provocando a diminuição da popularidade e da credibilidade dessa forma de adivinhação com o passar dos anos. Então o poeta mostra que o Estado é quem estabelece um valor para a adivinhação, quem manda nos processos divinatórios:

Non ullo saecula dono  
nostra carent maiore deum, quam Delphica sedes  
quod silvit, postquam reges timuere futura  
et superos vetuere loqui. (5.111-114)

Nossa época sente mais falta  
de nenhum presente dos deuses, depois que o oráculo délfico  
se calou, depois que os reis temeram as coisas futuras  
e impediram os deuses de falar.

Nesse caso, o Estado conta com o apoio das profetisas, que aceitam bem essa situação de inação, pois a possessão divina lhes causa muitos prejuízos, podendo ocasionar até a morte delas (5.114-120). Entretanto, Ápio, querendo consultar o oráculo, transpõe a inatividade oracular e obriga a profetisa a fazer a previsão, mesmo após Femónoe ter lhe explicado os motivos da ocultação divina (5.123-140). Então, para realizar a solicitação dele, ela simula a possessão divina por medo das consequências de abrigar o deus em seu peito; e, por causa dessa atitude mentirosa, Ápio percebe a ação enganosa dela. Nesse momento, o poeta

revela as características de um falso estado de transe, caracterizado por não mostrar grandes precipitações nem na profetisa, nem no ambiente interno e externo do templo:

Non rupta trementi  
verba sono nec vox antri conplere capacis  
sufficiens spatium nulloque horrore comarum  
excussae laurus immotaque culmina templi  
securumque nemus veritam se credere Phoebō  
prodiderant. (5.152-157)

Não foram interrompidas as palavras  
por um som agitado nem a voz foi suficiente para encher  
o espaço da ampla caverna, nem por nenhum arrepio os louros  
dos cabelos foram agitados, a imóvel cumeira do templo  
e a floresta tranquila manifestaram a fraqueza dela  
ao acreditar em Febo.

Logo adiante, Femónoe, repreendida por Ápio e forçada a receber o deus, cede à possessão apolínea; e, mais uma vez, o poeta se manifesta, mas dessa vez mostra quais as características de um real estado de transe profético, contrapondo-se à falsa manifestação citada anteriormente:

Bacchatur demens aliena per antrum  
colla ferens, vittasque dei Phoebeaque certa  
erectis discussa comis per inania templi  
ancipiti cervice rotat spargitque vaganti  
obstantes tripodas magnoque exaestuat igne  
iratum te, Phoebe, ferens. (5.169-174)

Ela, insana, entra em transe, portando um estranho pescoço  
pelo antro, as fitas dos deuses e as coroas febeias  
sacudindo com os cabelos eriçados pelo vazio do templo  
gira a ambígua cabeça e espalha as tripodas  
em constante errância e queima em um grande fogo  
levando a ti, Febo, irado.

Com essas duas descrições apresentadas pelo poeta acerca da falsa e da verdadeira possessão, pode-se afirmar que havia uma referência comportamental indicativa do estado de transe; a partir disso, é possível comparar manifestações e indicar a sua veracidade ou uma possibilidade de simulação. Ápio consegue identificar a mentira da profetisa; e com isso o poeta revela que os menos experientes ou atentos podem ser enganados por uma falsa previsão. Essa circunstância promove uma contraposição entre o que é verdadeiro e falso nos prenúncios oraculares e entre o que é válido ou inválido nos ritos proféticos e suas previsões, fortalecendo, assim, a propagação de uma visão imprecisa da adivinhação.

Ao final dessa cena divinatória, o poeta comenta sobre a ilusão de Ápio em acreditar nas predições ouvidas da boca da profetisa; pois, momentos antes, ela havia simulado uma

possessão e, além disso, a sua previsão é curta e rasa:

Nec te vicinia leti  
territat ambiguus frustratum sortibus, Appi; (5.224-225)

Nem a proximidade da morte te  
aterroriza, enganado pelos presságios ambíguos, Ápio.

Desse modo, com essas palavras do poeta, pode-se afirmar que a possessão real de Femónoe não revela prenúncios tão relevantes, pois a previsão anunciada para o consulente é superficial e preserva o caráter ambíguo típico das palavras oraculares; além disso, Ápio desconhece as outras visões futuras tidas pela profetisa e conforma-se com a informação de que não vai morrer naquela batalha, pois só lhe é contada essa parte da visão profética. Assim Lucano sugere que procurar informações acerca do futuro em oráculos não acrescenta informações novas e importantes para a vida humana, pois o prenúncio de Delfos apresenta algo já previsível, que é, nesse caso, a destruição causada pela guerra e as consequências disso; e sugere ainda que as possessões apolíneas podem ser falsas, uma simulação.

No sexto livro, o poeta apresenta Sexto Pompeu como um homem covarde, medroso, ansioso e inquieto; além disso, em contraposição à consulta oracular de Ápio, ele rejeita os processos divinatórios reconhecidos pelo Estado romano (6.425-430) e escolhe consultar os deuses infernais e os mortos:

Ille supernis  
detestanda deis saevorum arcana magorum  
noverat et tristis sacris feralibus aras,  
umbrarum Ditisque fidem, miseroque liquebat  
scire parum superos. (6.430-434)

Ele por abominar  
os deuses superiores os mistérios dos terríveis magos  
aceita, os altares pelos amaldiçoados sacrifícios fúnebres,  
e a lealdade dos fantasmas e de Dite, e, infeliz, era evidente  
que sabia pouca coisa dos deuses superiores.

Nesse momento, verifica-se uma recusa da tradição de consultar os deuses celestes em detrimento dos processos divinatórios não convencionais, nesse caso, consultar os deuses infernais ou os mortos; com isso Lucano desvela outra forma de manifestação divinatória existente e presente entre os romanos, a necromancia – a invocação aos mortos, embora seja considerada ilícita pelo Estado. De início, observando-se a caracterização apresentada do consulente, há a sugestão de que tal método divinatório seria procurado, sobretudo, por pessoas consideradas de má índole.

Sexto encontra Ericto, e a descrição da bruxa, além de terrível e abominável,

também mostra, através da fala dela, o quanto esse oráculo é poderoso, munido de um poder superior ao dos deuses celestiais, podendo até alterar o curso dos acontecimentos (6.605-623). No final da resposta de Ericto à solicitação da consulta de Sexto, ela anuncia que ressuscitará o cadáver de um soldado recém-morto para obter as respostas. Esse é o ponto alto da cena, momento no qual a bruxa mostra como é a execução de um rito de necromancia. Ela escolhe o cadáver ideal, invoca os deuses infernais, a alma do morto incorpora o cadáver e ele faz o prenúncio do futuro. O registro detalhado da necromancia feita por Lucano desvela como é conduzido esse processo divinatório não reconhecido oficialmente pelo poder romano, apresentando as suas etapas e como se manifesta; mesmo considerando que esse tipo de adivinhação fosse praticado às escondidas, o poeta não deixa de detalhar como acontece.

Mais adiante, quando a bruxa invoca a alma do morto, ela compara as duas formas de oráculos: a dos deuses celestes, considerando-o como ambíguos, e a dos provenientes da consulta aos mortos (necromancia), classificados como verdadeiros:

Tripodas vatesque deorum  
sors obscura decet: certus discedat, ab umbris  
quisquis vera petit duraeque oracula mortis  
fortis adit. (6.770-773)

Às trípodes e aos vates dos deuses  
o oráculo ambíguo convém: certificado se retire aquele  
que exige a verdade das sombras e os oráculos da rude morte  
invoca corajosamente.

Assim se resume a oposição entre esses oráculos, um ambíguo e o outro verdadeiro. O poeta parece concordar com as palavras da bruxa, pois não comenta e nem faz nenhuma refutação à classificação feita por Ericto; pois, no caso anterior, o do oráculo de Delfos, em apóstrofe o poeta confirma a ambiguidade do prenúncio e menciona a ingenuidade de Ápio em se conformar com a previsão de Femónoe. Ademais os presságios oferecidos por esses dois oráculos são bem distintos quanto à quantidade de informações fornecidas, ampliando a visão de que a previsão do cadáver é mais precisa, direta e completa do que a de Delfos.

Então as manifestações de meta-adivinhação comentadas mostram que Arrunte, Femónoe e Ericto cumprem a maioria dos requisitos para a execução dos ritos religiosos para obter suas previsões. Por outro lado, nesses prenúncios verificam-se um questionamento ou julgamento acerca da adivinhação: Arrunte por ver algo terrível, quer se isentar do presságio ruim, sugerindo uma leitura das entranhas questionável; Femónoe simula uma possessão para preservar a sua vida, e o poeta informa que Ápio foi enganado pela ambígua previsão; e Ericto julga que a necromancia é mais eficiente do que a consulta aos deuses celestiais.

#### 4.2.1.2 *Meta-adivinhação não tradicional*

A meta-adivinhação não tradicional ocorre quando a manifestação divinatória é questionada e não segue os costumes religiosos tradicionais dos romanos. Tais processos replicam o prenúncio e a execução do rito, suscitando a ideia de manipulação e analisando o valor da adivinhação para os romanos.

No sonho de Pompeu com Júlia, Pompeu duvida dessa vidência onírica, mesmo que ao final ele tente abraçar a imagem dela, que se esvai. E para justificar a negação do seu sonho, o general utiliza uma sentença epicurista aludindo à não existência de vida após a morte (3.38-40). Então, nesse momento, Pompeu diz não acreditar no sonho tido, considerando que sonhos proféticos com os mortos não são reais. E ele segue para a batalha iminente, embora esteja ciente dos males futuros.

Outro caso de meta-adivinhação é quando no sonho de Pompeu com seus triunfos passados, o poeta menciona o caráter ambíguo comum dos prenúncios, revelando que é da natureza dos presságios não serem claros e diretos, mas sim dúbios e ambíguos, portanto, de interpretação duvidosa.

sive per ambages solitas contraria visis  
vaticinata quies magni tulit omina planctus (7.21-22)

ou se o repouso por habituado enigma profetizando  
o contrário às visões trouxessem presságios de grande dor

Assim como menciona a bruxa Ericto, conforme já foi dito no tópico anterior, ao afirmar que os oráculos dos deuses celestiais são ambíguos e dúbios, porém os dos mortos são verdadeiros. E ainda, como foi dito pelo poeta sobre o presságio de Femónoe, Ápio é enganado pelo seu caráter dúbio (conforme foi citado anteriormente). Portanto, essa informação revela que a opinião de que a ambiguidade está presente nos prenúncios oriundos dos deuses celestiais é consensual e predominante na adivinhação em Lucano.

E, na cena do oráculo de Amón, apresenta-se o último momento em que a adivinhação é discutida no poema. Catão decide não consultar o oráculo por julgar que as respostas a quaisquer perguntas possíveis dirigidas ao deus Amón já estão respondidas, pois o sábio considera que a verdadeira resposta vem de dentro, portanto não é necessário consultar um oráculo, o divino habita em cada ser:

Scimus, et hoc nobis non altius inseret Hammon.

Haeremus cuncti superis, temploque tacente  
 nil facimus non sponte dei; nec vocibus ullis  
 numen eget, dixitque semel nascentibus auctor  
 quidquid scire licet. Sterilesne elegit harenas,  
 ut caneret paucis, mersitque hoc pulvere verum,  
 estque dei sedes, nisi terra et pontus et aer  
 et caelum et virtus? superos quid quaerimus ultra?  
 Iuppiter est, quodcumque vides, quodcumque moveris. (9.572-580)

Sabemos; e Amón não introduzirá em nós de modo mais poderoso.  
 Todos estamos unidos aos deuses, e estando o templo calado  
 nada fazemos sem a vontade dos deuses; nem por meio de algumas palavras  
 o númen se manifesta, e o criador disse a cada um  
 que nasce o que é permitido saber, nem escolheu as areias estéreis  
 para que vaticinasse em poucas palavras e nem mergulhou a verdade na poeira  
 e a morada dos deuses é senão a terra, o mar, o ar,  
 o céu e a virtude. O que procuramos para além dos deuses?  
 Júpiter está por toda parte que vês, por toda parte que te moves.

Além disso, Catão menciona o silêncio oracular (*templo tacente*), assim como é visto no oráculo de Delfos que está calado (5.111-114). No caso do oráculo de Amón, o estoico demonstra que o silêncio oracular não altera os acontecimentos da vida, pois os humanos vivem de acordo com a providência divina, independentemente da condição do oráculo, se está ativo ou inativo. E ainda critica os consulentes de oráculos, qualificando-os como *sortilegis* e *casibus*, pois para ele os oráculos não são certos.

Sortilegis egeant dubii semperque futuris  
 casibus ancipites; me non oracula certum,  
 sed mors certa facit. Pavidio fortique cadendum est:  
 hoc satis est dixisse Iovem. " (9.581-584)

Careçam de adivinhos os hesitantes e os sempre indecisos  
 pelos acontecimentos futuros; para mim os oráculos não são certos,  
 porém a morte é certa. O fraco e o forte devem morrer:  
 basta que Júpiter tenha dito isso.”

Então, nesses casos de meta-advinhação apresentados, observa-se que Pompeu questiona o seu sonho com a imagem de Júlia, recorrendo a uma visão filosófica epicurista (que será analisada melhor no próximo tópico). Já o sonho de Pompeu com os seus triunfos revela o julgamento de que as previsões são ambíguas; essa opinião aparece também acerca do prenúncio proferido por Femónoe; e, com a necromancia executada por Ericto, verifica-se que essa classificação se aplica aos presságios oriundos de deuses celestiais, pois os oráculos dos deuses infernais ou dos mortos são considerados verdadeiros. Contudo, Catão nega-se a consultar o oráculo de Amón, julga que os oráculos não são certos e critica os consulentes, valendo-se de um posicionamento estoico, que será analisado no tópico seguinte.

### 4.2.2 Reflexão Filosófica

Lucano apresenta em seus processos divinatórios questões filosóficas. Ele mostra sobretudo dois posicionamentos filosóficos helenísticos: o epicurismo e o estoicismo. Com base nisso, questiona como acontece a adivinhação, a sua utilidade e a sua veracidade em relação aos presságios proferidos.

No sonho de Pompeu com Júlia, ao terminar a vidência onírica, Pompeu refuta o ocorrido e desconsidera que tenha sonhado com a alma de uma morta, usando uma sentença de natureza epicurista, com a qual sugere que não haja vida após a morte. Então a partir desse pensamento acredita não ter havido um contato real com Júlia, mas apenas uma visão onírica; assim as falas proféticas proferidas por ela não são significativas:

et “quid” ait “vani terremur imagine visus?  
Aut nihil est sensus animis a morte relictum  
aut mors ipsa nihil”. (3.38-40)

e disse “Por que sou aterrorizado pelo fantasma de uma visão vazia?  
Ou nenhuma sensação às almas é deixada pela morte  
ou nada é a própria morte”.

Nesses versos, o poeta evoca através da fala de Pompeu alguns pontos da filosofia epicurista. O verso 3.40 (*mors nihil*) da *Pharsalia* faz alusão ao terceiro livro do *De rerum natura* de Lucrecio<sup>150</sup> (*nil mors*), quando, após discorrer sobre a natureza da alma e considerá-la como mortal, o poeta conclui que a morte não deve ser temida, pois não há sensações para o humano depois da morte, que nessa situação se desagregam os compostos de corpo e alma e que aquilo que acontece após a essa desagregação não é sentido:

Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum  
quandoquidem natura animi mortalis habetur.<sup>151</sup> (Lucr., 3.830-831)

A morte, portanto, não é e nada tem a ver conosco,  
Porque a natureza do espírito é por nós considerada mortal.<sup>152</sup>

Além disso, Lucano também discute a teoria das sensações apresentada por Lucrecio no quarto livro do *De rerum natura*, quando este desenvolve o discurso a respeito dos simulacros dos objetos, pois, para o epicurista, as imagens de sonhos são resultantes de ações de simulacros espalhados pelo ar e de representações mentais:

<sup>150</sup> Citação feita no capítulo anterior referente ao comentário de NARDUCCI (2002, p. 290).

<sup>151</sup> Todos os trechos em latim do *De rerum natura* presentes nesse texto foram retirados da edição Lucrecio (2015).

<sup>152</sup> Todas as traduções presentes nesse texto do *De rerum natura* do Lucrecio são de Luís Manuel Gaspar Cerqueira (LUCRÉCIO, 2015)

esse ea quae rerum simulacra uocamus;  
 quod speciem ac formam similem gerit eius imago  
 cuius cumque cluet de corpore fusa uagari;  
 quae quasi membranae summo de corpore rerum  
 dereptae uolitant ultroque citroque per auras  
 atque eadem nobis uigilantibus obuia mentis  
 terrificant atque in somnis, cum saepe figuras  
 contuimur miras simulacraque luce carentum,  
 quae nos horrifice languentis saepe sopore  
 excierunt ne forte animas Acherunte reamur  
 effugere aut umbras inter uiuos uolitare  
 neue aliquid nostri post mortem posse relinqui,  
 cum corpus simul atque animi natura perempta  
 in sua discessum dederint primordia quaeque. (Lucr., 4.30-41)

a existência daquilo que chamamos simulacros das coisas,  
 porque a imagem de uma coisa tem aspecto e forma semelhante  
 àquele corpo do qual se diz que fluiu para vaguear,  
 e estas imagens, como películas desprendidas da superfície  
 dos corpos das coisas, voam para um e outro lado através dos ares  
 e, vindo ao nosso encontro quando estamos acordados,  
 aterrorizam as nossas mentes também em sonhos,  
 quando muitas vezes contemplamos figuras espantosas  
 e imagens de defuntos que frequentemente  
 nos fazem acordar do torpor do sono, com um sobressalto.  
 Não julguemos, eventualmente, que as almas escapam  
 do Aqueronte, ou que os espectros volitam entre os vivos  
 ou que algo de nós pode ser deixado depois da morte,  
 quando o corpo e o espírito, simultaneamente destruídos,  
 se dissociarem, regressando aos seus respectivos elementos.

Assim o sonho de Pompeu com a imagem de Júlia evoca essa teoria epicurista e, conforme as palavras do Magno, tal manifestação seria, na verdade, uma representação do simulacro da ex-esposa; pois as almas não saem do Aqueronte e nem transitam entre os vivos, porque, após a morte, os elementos que compõem tanto o corpo quanto a alma se dispersam no ar, retornando para os devidos elementos.

E ainda o próprio estado de cansado de Pompeu ao dormir contribui para que tenha sonhos mais profundos (*soporifero somno*, 3.8), pois para os epicuristas, quando o corpo dorme, a mente se entorpece, perdendo a capacidade de selecionar e de compor de forma adequada as imagens emitidas pelas películas e captadas enquanto se está acordado:

Praeterea meminisse iacet languetque sopore  
 nec dissentit eum mortis letique potitum  
 iam pridem, quem mens uiuom se cernere credit. (Lucr., 4.765-767)

Além disso, a memória está em letargia devido ao sono,  
 e não estranha que o espírito julgue estar a ver vivo  
 aquele que já há muito foi vítima do passamento e da morte.

Do mesmo modo, no sonho de Pompeu com os seus triunfos do passado, classifica-

se o sonho como o anterior, como *imagine vana*, para indicar que o sono inquieto do chefe é enganador, construído sobre uma imagem vazia (*sollicitos vana decepit imagine somnos*, 7.8). Essa visão acontece num momento de muita angústia do Magno, em que procura alento nessas visões oníricas de felicidade. Mais adiante, o poeta comenta sobre a característica dos sonhos premonitórios de serem considerados como ambíguos, fortalecendo a visão de incerteza e de vazio do sonho tido:

sive per ambages solitas contraria visis  
vaticinata quies magni tulit omina planctus, (7.21-22)

ou se o repouso por habituado enigma profetizando  
o contrário às visões trouxessem presságios de grande dor,

Quanto ao estoicismo, ocorre no episódio em que Catão e as tropas de Pompeu encontram o oráculo de Júpiter Amón e o estoico se recusa a consultar o deus, essa é a mais importante manifestação divinatória a retratar tal pensamento filosófico. As palavras de Catão revelam o posicionamento de um sábio estoico, que não necessita de um oráculo para saber do seu futuro, as respostas para os seus questionamentos existenciais estão dentro dele mesmo, cada um tem esse conhecimento acerca da sua própria vida, basta saber reconhecer os sinais divinos em si.

Antes da fala de Catão, as palavras dele são classificadas como proféticas e ele está tomado pelo divino (9.564-565). Ele inicia seu discurso com uma série de questionamentos possíveis de serem feitos ao oráculo, mas conclui dizendo *scimus* (9.572), ou seja, sabemos as respostas para quaisquer perguntas feitas aos deuses. Em seguida, ele reforça que todos os homens estão ligados aos deuses celestiais e ecoa a lei da providência divina, defendida pelos estoicos, ao dizer que os homens estão submetidos a uma cadeia natural de causas e efeitos (9.573-574). Contudo ele nega a necessidade de adivinhos, pois os oráculos não são certos (*me non oracula certum*, 9.582), e a única certeza da vida é a morte, que vai acontecer para todos.

Desse modo, essas palavras de Catão revelam o seu posicionamento estoico acerca da decisão de consultar ou não o oráculo de Amón. A conduta do sábio é a de não ter necessidade de consultar oráculos, pois eles não são precisos; embora essa atitude não indique que ele negue totalmente a adivinhação, mas sim que ele acredita em uma forma de conhecer o futuro através do conhecimento de si mesmo e fortalece essa tese ao afirmar que o homem ao nascer já recebe de Júpiter as respostas para a sua vida. E, nisso, considera a existência da providência divina.

Tal pensamento se verifica em *Epistulae ad Lucilium* de Sêneca<sup>153</sup>, como indicativo da atitude de um sábio estoico:

Facis rem optimam et tibi salutarem si, ut scribis, perseveras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare cum possis a te inpetrare. Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque virorum bonorum quis deus incertum est, habitat deus.<sup>154</sup> (*Ad Luc.*, 4.41.1-2)

É uma empresa excelente e salutar a tua, se de facto, conforme me escreves, continuas a avançar rumo à sabedoria, a essa sabedoria que, por estar ao teu alcance obtê-lo, seria estupidez ir suplicar aos templos. Não é preciso elevar as mãos ao céu nem pedir ao ministro do culto que nos deixe formular votos ao ouvido da estátua do deus, como se assim nos fosse mais fácil sermos atendidos: a divindade está perto de ti, está contigo, está dentro de ti! É verdade, Lucílio, dentro de nós reside um espírito divino que observa e rege os nossos actos, bons e maus; e conforme por nós tratado assim ele próprio nos trata. Sem a divindade ninguém pode ser um homem de bem; ou será que alguém pode elevar-se acima da fortuna sem auxílio divino? As decisões grandiosas e justas, é a divindade que as inspira. Em todo o homem de bem, qual seja o deus, ignora-se, mas existe um deus!<sup>155</sup>

Por conseguinte, o Catão de Lucano representa o sábio estoico, aquele que tem as respostas para a sua própria vida e reconhece o divino dentro si; assim ele preserva conceitos da filosofia estoica, pois não nega completamente a adivinhação, mas considera dispensável a ele, como sábio, consultar um oráculo.

Após a morte de Pompeu, esse chefe romano passa por uma ascensão apoteótica e partes da sua alma permanecem em dois homens: uma parte fica no peito de Bruto e a outra na mente de Catão:

et scelerum vindex in sancto pectore Bruti  
sedit et invicti posuit se mente Catonis. (9.17-18)

e o vingador dos crimes no peito leal de Bruto  
assentou e se colocou na mente do invencível Catão.

Tal divisão da alma de Pompeu justifica os acontecimentos vindouros. O chefe se estabelece no peito de Bruto para que futuramente pudesse ter a própria morte vingada e se assenta na mente de Catão, pois este vai substituir Pompeu na condução das tropas. Observa-se

<sup>153</sup> A associação da fala de Catão à carta 41 de Sêneca está presente em NARDUCCI (2002, p. 411-412).

<sup>154</sup> Todos os trechos em latim de *Epistulae ad Lucilium* presentes nesse texto foram retirados da edição Seneca (1965).

<sup>155</sup> Todas as traduções das *Epistulae ad Lucilium* presentes nesse texto são de J. A. Segurado e Campos (SÊNeca, 2009).

ainda uma divisão de forças plausível, em que a corpórea passou para Bruto e a mental para Catão. Esse fenômeno de transmigração da alma chama-se metempsicose e é defendido pelos pitagóricos.

A novidade na doutrina de Pitágoras (se isto era novidade) consistiu em sua conjunção daquelas duas antigas superstições: os homens sobrevivem à morte pela virtude de sua *psyché* assumir uma nova forma. Sobrevivência e transfiguração somam-se à metempsicose.<sup>156</sup> (BARNES, 1982, p. 82)

Nesse momento do poema, revela-se uma crença na vida após a morte, tema também valorizado pela teoria pitagórica: “é necessário apenas observar o fato central sobre a metempsicose: que ela proclama uma sobrevivência pessoal da morte corporal<sup>157</sup>” (BARNES, 1982, p. 82). Ademais Ovídio comenta sobre o assunto no trecho do discurso de Pitágoras presente no décimo quinto livro da *Metamorphoses*:

corpora, siue rogos flamma, seu tabe uetustas  
 abstulerit, mala posse pati non ulla putetis.  
 morte carent animae semperque priore relictas  
 sede nouis domibus uiuunt habitantque receptae. [...]  
 omnia mutantur, nihil interit. errat et illinc  
 huc uenit, hinc illuc et quoslibet occupat artus  
 spiritus eque feris humana in corpora transit  
 inque feras noster. nec tempore deperit ullo  
 utque nouis facilis signatur cera figuris  
 nec manet ut fuerat nec formas seruat easdem,  
 sed tamen ipsa eadem est; animam sic semper eandem  
 esse, sed in uarias doctoe migrare figuras.<sup>158</sup> (*Met.*, 15.156-159,165-172)

Os corpos, quando a chama os desintegra na pira, ou o tempo pela decomposição, mal algum podem sofrer, acreditei-me. As almas estão livres da morte e, deixando a primeira morada, em nova mansão são acolhidas e lá habitam, vivendo sempre. [...] Tudo se transforma, nada morre. O espírito vagueia e anda daqui para ali, dali para aqui, e invade um corpo, qualquer que ele seja, e dos animais passa para o corpo humano, e de nós passa para os animais, e em instante algum perece. Tal como a dúctil cera se molda sempre em novas figuras, e não permanece como era, nem conserva as mesmas formas, e, no entanto, é sempre a mesma, assim a alma é a mesma, é o que digo, mas transmigra para uma variedade de formas.<sup>159</sup>

Assim os versos ovidianos apresentam didaticamente a teoria pitagórica, explicando o caminho percorrido pela alma após a desintegração do corpo (‘as almas estão

<sup>156</sup> *The novelty in Pythagoras' doctrine (if novelty it was) consisted in its conjunction of those two old superstitions: men survive death by virtue of their psychê's taking on a new form. Survival and transmogrification add up to metempsychosis.*

<sup>157</sup> *It is only necessary to observe the central fact about metempsychosis: that it proclaims a personal survival of bodily death.*

<sup>158</sup> Todos os trechos em latim da *Metamorphoses* presentes nesse texto foram retirados da edição Ovidius (2004).

<sup>159</sup> Todas as traduções da *Metamorphoses* presentes nesse texto são de Paulo Farmhouse Alberto (OVÍDIO, 2014).

livres da morte’) e depois a alocação do espírito em outro corpo (‘o espírito vagueia ... e invade um corpo’). Esse discurso pitagórico presente no trecho citado confirma influência dessa filosofia em relação aos assuntos: vida após morte e metempsicose,<sup>160</sup> nos versos da *Pharsalia* (9.17-18); pois após a alma de Pompeu sai do seu corpo já morto e transmigra para os corpos de Catão e Bruto. E, também, considerando o tema da vida após morte, Lucano faz referência à filosofia platônica, que justifica esse posicionamento ao acreditar na alma como sendo imortal, conforme afirma Platão no seu diálogo *Fédon*.

ψυχή πᾶσα ἀθάνατος, τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον: τὸ δ’ ἄλλο κινουῦν καὶ ὑπ’ ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. [...] πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἐξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσίας φύσεως ψυχῆς: εἰ δ’ ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινουῦν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχή ἂν εἴη. (*Phaed.*, 245c, 245e-246a)

A alma toda é imortal, pois o que move a si mesmo é imortal; porém, o que movimenta outra coisa ou é movido por outra coisa deixa de viver quando cessa o movimento. [...] Todo corpo que recebe de fora o movimento é inanimado, sendo, pelo contrário, animado, o que tira de si mesmo, de dentro, o movimento, pois nisso, precisamente, consiste a natureza da alma. Ora, se as coisas se passam, realmente, desse modo, se a alma é o que a si mesmo se movimenta, necessariamente a alma não pode ser gerada e é imortal. A respeito da imortalidade é quanto basta.

Desse modo, a filosofia atravessa os processos divinatórios presentes na *Pharsalia*: Pompeu apresenta uma visão epicurista para invalidar o sonho tido com Júlia e no seu outro sonho vivencia o mesmo tipo de experiência onírica; Catão apoia-se em seus conhecimentos de sábio estoico para negar a consulta ao oráculo de Amón; e a apoteose de Pompeu apresenta duas visões filosóficas, a pitagórica e a platônica, ao proclamar a existência da vida após a morte e a teoria da transmigração da alma. Além disso, tais posicionamentos filosóficos proporcionam reflexões a respeito da adivinhação, sobretudo quanto a uma desvalorização dessa arte, dessa prática, ora pela não aceitação de um sonho já ocorrido, ora através da recusa a consultar os deuses sobre o futuro.

#### 4.2.3 Reflexão Política

As questões políticas pertinentes ao contexto da guerra narrada na *Pharsalia* são também expostas através das manifestações divinatórias. A batalha da Farsália é apresentada como uma luta fratricida e cheia de atrocidades, isso vem anunciado em todos os processos

<sup>160</sup> Para mais informações acerca desses dois assuntos ver o capítulo “Pythagoras and the Soul” em Barnes (1982, p. 78-94).

divinatórios. Os principais assuntos narrados são: bipartição partidária, a disputa pelo poder na guerra e a personalidade de cada chefe.

Nas manifestações divinatórias presentes no primeiro livro, as duas situações políticas mais comentadas são a crueldade das guerras civis e a divisão partidária entre os romanos. Na consulta às vísceras de um animal executada por Arrunte (1.627-629), o adivinho vê o fígado bipartido por duas cabeças (pontas), aludindo aos dois chefes, César e Pompeu, que dividem Roma em duas lideranças com posicionamentos diferentes. Ainda, nesses versos, verifica-se uma caracterização dos dois líderes, uma cabeça enferma e podre (*aegra et marcida*, 1.678), referindo-se a Pompeu, e a outra agitada e pulsante (*celeri venas movet inproba pulsu*, 1.679), referindo-se a César. Assim se têm duas visões antagônicas dos chefes, um debilitado e o outro saudável, um mais fraco e outro mais forte. Essa alusão às divergências entre César e Pompeu já aparece no início do poema: *Nec coiere pares* (1.129) (“Não lutaram como iguais”).

Já na análise dos astros feita por Fígulo, verifica-se a presença forte da guerra civil e uma crítica às consequências disso, pois, segundo ele, o fim de tal batalha representa a permanência de um legado ruim para os romanos, com grandes consequências políticas e sociais:

Inminet armorum rabies, ferrique potestas  
confundet ius omne manu, scelerique nefando  
nomen erit virtus, multosque exhibit in annos  
hic furor. Et superos quid prodest poscere finem?  
cum domino pax ista venit. Duc, Roma, malorum  
continuum seriem clademque in tempora multa  
extrahe civili tantum iam libera bello. (1.666-672)

É iminente a raiva de uma guerra, e o poder da espada  
na mão confunde todo direito, e ao crime nefando  
será nomeado virtude, e por muitos anos permanecerá  
esse furor. E de que vale aos deuses requerer um fim?  
Por meio de um tirano vem esta paz.  
Conduz, Roma, a contínua série de males  
e a calamidade por muito tempo prolonga:  
só serás livre agora durante a guerra civil.

Nesse relato, observam-se através do vocabulário os efeitos nefastos espalhados pela guerra (*rabies*, *confundet ius*, *sceleri nefando*, *furor*, *malorum continuum seriem*, *cladem*) e ainda se verificam elos em posicionamentos que se contrapõem, como *ferris versus ius*, *sceleri versus uirtus*, *domino versus pax*, *libera versus bello*, aludindo à confusão provocada por uma batalha e à instabilidade causada pela guerra. Assim, Fígulo anuncia que, por causa desse combate, os valores sociais e políticos compõem-se desses elementos divergentes e contraditórios, que revelam as incoerências políticas e transmitem um legado duradouro de

situações negativas, vivenciado no momento da guerra e também depois, perdurando até o período da existência de Lucano.

E, na possessão da matrona, ela elenca as guerras civis desde a Farsália até Filipos, como já foi explicado no capítulo anterior, e menciona as disputas do Senado pelo poder e a divisão partidária dele. Assim a matrona vê Filipos como espelhamento da Farsália (1.680) e considera a luta fratricida como um *furor*:

quis furor hic, o Phoebe, doce, quo tela manusque  
Romanae miscent acies bellumque sine hoste est. (1.681-682)

Que loucura é esta, ó Febo, mostra-me, por que os dardos e as mãos  
romanas misturam suas armas e guerra sem ter inimigo?

Tal *furor* é o mesmo citado anteriormente na análise dos astros feita por Fígulo (1.669), a loucura de provocar combates internos que perdurará por muitos anos entre o povo romano e terá consequências ruins. Em seguida, a matrona anuncia as batalhas de Tapsos (1.686-688) e de Munda (1.688-690) e retorna a Roma, nesse momento ela fala que as lutas são transferidas para dentro da cidade e menciona a divisão senatorial em partidos:

patriae sedis remeamus in urbis,  
in piaque in medio peraguntur bella senatu.  
consurgunt partes iterum, totumque per orbem  
rursus eo. (1.690-693)

Voltamos para as moradas da cidade pátria,  
e as ímpias guerras se completam no meio do Senado..  
Os partidos erguem-se outra vez, e por todo mundo  
eu volto a atravessar.

A matrona conclui a sua previsão vendo a última batalha, Filipos. Desse modo, o relato da matrona mostra uma sequência das guerras civis vivenciadas pelos romanos desde a Farsália até Filipos, como uma listagem dos acontecimentos bélicos que promoveram um legado de crueldade para os romanos.

Nos sonhos, o poeta apresenta principalmente um juízo de valor sobre os líderes da batalha: nos dois primeiros, caracterização em relação a Pompeu e, no terceiro, em relação a César. No sonho de Pompeu com Júlia, ela lembra os felizes triunfos de seu marido (*coniuge me laetos duxisti, Magne, triumphos* – 3.20), mostrando que é alegre e notável quando está casado com ela; já no sonho de Pompeu com seus triunfos passados, tem-se o último momento de felicidade concedido a ele, que ainda é glorificado e amado pelo povo romano; pode-se observar isso através do vocabulário (*felicis, laetis, triumphis, laeta*), que indica a vida feliz e triunfante vivenciada pelo Magno. Essa imagem de Pompeu triunfante aparece no início do

poema, quando o poeta anuncia que vai apresentar os dois líderes da guerra:

tu, nova ne veteres obscurant acta triumphos  
et victis cedat piratica laurea Gallis,  
Magne, times. (1.121-123)

Tu, Magno, temes que as realizações recentes obscureçam  
os triunfos passados e que a vitória sobre os piratas ceda  
à vitória sobre os gauleses.

Então esses dois sonhos narram um Pompeu bem-aventurado, embora essas boas qualidades venham de um passado, através das recordações da imagem de Júlia e do sonho com os seus próprios triunfos, vivendo num saudosismo dos tempos de glória.

E, após a experiência de Pompeu ao sonhar com os seus triunfos do passado, o poeta apresenta uma relação de amor que havia entre Pompeu e Roma (*extremum tanti fructum amoris*, 7.32), a cidade personificada lamenta não chorar a morte de seu amado chefe (*dilecti Magni*, 7.36). Essa relação de cumplicidade entre Pompeu e Roma mostrada por Lucano revela que a cidade, sobretudo, apoia esse chefe completamente e está triste por seu destino, por ele ter morrido na guerra e longe da sua pátria.

Já no pesadelo dos soldados de César, estes são qualificados como *nocentes* (7.763), nocivos e/ou criminosos, e um dos soldados é classificado como *infandus* (7.762), cruel; por isso, são considerados os responsáveis pela destruição provocada pela guerra, contrapondo-se às características apresentadas de Pompeu nos sonhos anteriores. E ainda reforça o caráter nefasto ao lembrar que se trata de uma luta fratricida, quando menciona que os soldados criminosos repousaram seus membros nos leitos dos pais ou dos irmãos, *inque parentum inque toris fratrum posuerunt membra nocentes* (7.762-763).

Ademais, nesse sonho, também aparece a divisão partidária de Roma, e essa diferenciação acontece entre os apoiadores de César e de Pompeu, *impia plebes* (7.761), os plebeus ímpios, e *patricio* (7.762), os patrícios, respectivamente. Desse modo, pode-se verificar, além de uma divisão partidária, a presença de uma divisão social, em que as tropas de César têm como soldados os ímpios plebeus e as de Pompeu os patrícios; essas duas principais classes sociais romanas divergem quanto ao apoio político. Além disso, pode-se dizer que, com essa partição social os pobres ímpios ficam do lado de César e os ricos apoiam Pompeu. E, em relação à plebe, pode-se afirmar que os plebeus ímpios são soldados de César, já os demais plebeus são partidários de Pompeu como se observa no sonho que ele tem com os seus triunfos passados:

Nam Pompeiani visus sibi sede theatri

innumeram effigiem Romanae cernere plebis  
 attollique suum laetis ad sidera nomen  
 vocibus et plausu cuneos certare sonantes;  
 qualis erat populi facies clamorque faventis (7.9-13)

Pois pareceu-lhe ver na sede do teatro pompeiano  
 o inumerável semblante da plebe romana se agitar  
 e erguer, feliz, o seu nome aos céus  
 com gritos e disputar as bancadas sonoras com aplauso,  
 tal como era a fisionomia do povo e o grito de quem o estima.

Assim se pode concluir que nos sonhos o poeta desenha Pompeu como feliz, triunfante, glorioso, apoiado por patrícios e pelo povo, sobretudo, amado por Roma; já César é classificado como cruel, criminoso e apoiado pelos plebeus ímpios; desse modo, constata-se que os dois líderes são caracterizados antagonicamente, Pompeu sob uma visão positiva e César sob uma visão negativa.

E, nos oráculos, Femónioe não pode contar a Ápio a visão tida da destruição de Roma por causa da guerra, como revela o poeta após ela ter sido calada pelo deus:

Custodes tripodes fatorum arcanaque mundi  
 tuque potens veri, Paean, nullumque futuri  
 a superis celate diem, suprema ruentis  
 imperii caesosque duces et funera regum  
 et tot in Hesperio collapsas sanguine gentis  
 cur aperire times? (5.198-203)

Ó trípodes guardiãs dos destinos, ó mistérios do mundo  
 e tu, ó Péan, dono da verdade e a quem nenhum dia  
 do futuro foi escondido pelos deuses, por que temes  
 mostrar os impérios caindo, os chefes assassinados,  
 os funerais dos reis e tantos povos arruinados  
 em sangue Hespérico?

Nesses versos, observa-se a descrição dos desastres causados pela guerra: os impérios vão cair; os chefes serão assassinados e será a ruína dos povos. Nos versos seguintes, o poeta apresenta a morte dos dois chefes como resultado da destruição causada por essa batalha, a morte de Pompeu (5.203-205) e a de César (5.206-208), como já foram comentadas anteriormente. Assim o poeta quer mostrar o quão ruins são as consequências dessa guerra, anunciando que Roma sofrerá muitas perdas nesse período, perdas humanas e políticas, e muitos estragos.

Já no oráculo da bruxa, Ericto fala da destruição da guerra civil, dos inúmeros mortos nesse combate e da atmosfera ruim daquele lugar; mais adiante, o cadáver escolhido para ser adivinho revela a Sexto que os pompeios terão boa morada no mundo dos mortos, fazendo referência à importância dessa família e ao seu valor moral:

o iuvenis, placido manes patremque domumque  
 exspectare sinu regnique in parte serena  
 Pompeis servare locum. (6.803-805)

Ó jovem, os manes esperam o seu pai e  
 a sua família em uma região calma e reservam aos pompeios  
 um lugar na parte tranquila do reino.

E, no nono livro, Catão e suas tropas, compostas pelos soldados de Pompeu, encontram no seu caminho pelo deserto da Líbia o oráculo de Júpiter Amón. Labieno, um dos soldados, pede que Catão consulte o deus, sobretudo, acerca dos futuros da pátria e do destino de César, mas o chefe nega-se a fazer isso. E ao final de suas palavras, o sábio afirma que não importa quem seja, todos um dia irão morrer, basta que Júpiter tenha deliberado; pode-se dizer que essa sentença revela que o futuro tão procurado pelo soldado, responde-se com a morte, tanto a de César como a da pátria. Além disso, Labieno questiona se, após a guerra, o povo gozará do cumprimento das leis e dos direitos; isso mostra que antes da Farsália havia negligências em relação a algumas leis e alguns direitos do povo romano; revelando assim questões sociais e políticas presentes naquele momento a serem resolvidas e lembrando que a guerra gera essas dificuldades, principalmente, para o povo.

Assim a questão política encontra-se bem presente na *Pharsalia*: atribuindo valores aos líderes e apresentando a destruição da guerra como algo que sobreviverá ao fim do conflito. Desde o início do poema, Pompeu e César são mostrados como diferentes, e o último é mais forte que o primeiro, como vê Arrunte nas vísceras; tais imagens são reforçadas pelos sonhos, Pompeu sonha com seus triunfos passados, situação antiga que não condiz com sua realidade; e no pesadelo fica evidente a força destruidora de César. Além disso, nesses trechos acrescenta-se uma visão positiva de Pompeu e uma negativa do seu oponente. E nos oráculos presenciavam-se a destruição de Roma e as consequências ruins principalmente para o povo romano; contudo, Ericto acrescenta a bem-aventurança de Pompeu, sendo ele digno de boas moradas no mundo dos mortos.

Desse modo, pode-se concluir que a reflexão política feita por Lucano ecoa os problemas oriundos dessa guerra civil, a destruição estrutural de Roma, e estabelece um culpado, César, e um possível herói, Pompeu, que morre e não consegue salvar Roma da crueldade do seu oponente.

#### **4.2.4 Considerações sobre a função reflexiva**

Lucano apresenta três reflexões em suas manifestações divinatórias: a meta-advinhação, a filosófica e a política. Então, o poeta faz uso da adivinhação mesclando esses assuntos com o intuito de discuti-los, pois são componentes de base da sociedade romana, por tratarem de temas como a religião, a filosofia e a política. A religião, apesar de se pretender ligada ao divino, muitas vezes foi usada pelos poderosos como forma de dominação do povo. A filosofia enquadra-se como um esclarecimento para as questões humanas. E a questão política, aspecto social, envolve o poder entre pobres e ricos, entre fortes e fracos.

Assim ao refletir acerca desses assuntos, Lucano mostra que, no quesito meta-advinhação, a adivinhação pode ser falha, por ser passível de manipulação e de presságios ambíguos, mesmo que siga todos os preceitos da religião tradicional e faça mais de uma consulta para a mesma questão; no quesito filosófico, ela pode ser anulada tanto por epicuristas (não há deuses e nem providência e depois da morte nada resta) quanto por estoicos (os sábios estoicos têm o conhecimento para as suas questões futuras), seguindo as suas respectivas justificativas; e, no quesito político, ela pode servir de meio para influenciar e alterar acontecimentos sociais (destruição causada pela guerra) e de meio para ampliar o poder de forma ilícita através da manipulação de prenúncios (o juízo de valor dos líderes). Portanto, esses assuntos revelam que o poeta quer apresentar a situação de Roma e as desgraças que essa e as outras guerras civis causaram aos romanos. Os danos, segundo ele, perdurarão e são irreparáveis, o legado ruim atravessará gerações, e ele sofre tais prejuízos.

## 5 CONCLUSÃO

Esse estudo acerca da adivinhação na *Pharsalia* desenvolveu-se com as seguintes perspectivas: apresentar a visão sobre a adivinhação no mundo romano, mostrar como a manifestação divinatória é usada na *Pharsalia* e discutir funções desses processos dentro do texto.

A proposta de apresentar a adivinhação no mundo romano é desafiadora, pois envereda por vários assuntos (religião, política, filosofia e outros), e, ao mesmo tempo, estimulante, por abordar temas profundos. O estudo ancorou-se basicamente em três áreas de conhecimento: religião, filosofia e literatura, que atravessam as artes naquele período. A religião fornece o conhecimento dos rituais, das convenções divinatórias e também determina o que é permitido ou não, produzindo mais material acerca das manifestações aceitas pelo Estado. A filosofia questiona a fundamentação e a validade da adivinhação. E a literatura compreende as duas áreas anteriores e consolida uma única forma de expressão mais abrangente.

Contudo as pesquisas acerca da adivinhação em textos literários, em sua maioria, são fragmentadas, ou então se detêm num único tipo de manifestação. Por isso elaborar esse estudo multifacetado mostrou-se uma tarefa instigante e complexa: por um lado, a vastidão desses temas é acolhedora; por outro, havia a missão de condensar as informações necessárias para o desenvolvimento da pesquisa.

Desse modo, a leitura e a análise da adivinhação na *Pharsalia* tornaram-se mais simplificadas e concretas após uma investigação teórica prévia. A cada manifestação divinatória, uma nova descoberta, uma transformação, em que a abordagem rasa se aprofundava com a evolução dos estudos. Assim nove adivinhações divididas em três grupos compostos por três adivinhações facilitaram a identificação da relação estabelecida entre elas, a proximidade, que se revelou quanto ao tipo de manifestação ou à motivação da consulta; porém, cada uma delas conserva sua particularidade e o seu papel dentro do poema. O debruçar sobre o exame de vísceras, a astrologia, a possessão apolínea, os sonhos, os oráculos e a necromancia deparou-se com a ambiguidade própria da adivinhação, com a dependência de um adivinho, com a manipulação de prenúncios ou a espontaneidade dos sonhos, com as dificuldades em entender o posicionamento dos astros e os encantamentos executados por uma bruxa para o retorno de um morto. Então aos poucos a fumaça da dubiedade se esvaiu como a imagem de um sonho e as adivinhações foram sendo decifradas.

A redescoberta das manifestações divinatórias refletiu-se em funções, e não mais uma única função, como se pensou de início (a narrativa da morte de Pompeu). A arte de narrar

e a capacidade de reflexão recorrem à adivinhação e confirmam o tratamento diferenciado concedido a esses processos divinatórios, forjando-lhes maior visibilidade e importância. E a investigação política, filosófica e religiosa revela realizada antes se mostrou eficaz, pois possibilitou uma melhor qualificação das manifestações divinatórias e de suas funções. A partir dessa ligação, respostas mais fundamentadas foram encontradas para o uso particular da adivinhação feito por Lucano, confirmando a hipótese inicial desta pesquisa.

No estudo das adivinhações, percebe-se uma criação inovadora de Lucano; pois, ao desenvolver tais processos, tenta suprir a lacuna da ausência da intervenção divina, contrapondo-se a presença forte dos deuses nos poemas épicos anteriores. Ademais as manifestações divinatórias não desencadeiam ações na narrativa – por vezes, retardam o seu desenvolvimento. Nesse caso, o poeta se detém em muitos versos para descrever essas cenas; e, em algumas situações, a demora temporal torna-se presente nos efeitos naturais descritos no poema.

E ainda se verifica que Pompeu é visto como principal personagem dentro das adivinhações, com as quais é narrada principalmente a sua morte, como também o seu processo de elevação pessoal, pois ele aparece nos prenúncios iniciais como fraco e pendente para, após a morte, sofrer uma apoteose. Depois que Pompeu é divinizado, a única referência de adivinhação que aparece é a presença do oráculo de Amón, não consultado por ninguém; porém Catão, que recebe parte da alma de Pompeu, age como um adivinho proferindo palavras proféticas. Com isso, os processos divinatórios revelam-se, em sua maioria, ligados à participação de Pompeu no poema.

Além disso, Lucano discute o tema por outros prismas, como a meta-adivinhação, a filosofia e a política. No primeiro livro, observam-se três processos divinatórios que apresentam funções narrativas e reflexivas (meta-adivinhação e política); abordagem explicável, pois são prenúncios do início da guerra; assim os adivinhos narram a guerra e suas consequências, os métodos usados seguem, sobretudo, a tradição religiosa romana e prenunciam problemas políticos e sociais para os romanos. Nesse caso, o poeta preserva os costumes antigos em relação à adivinhação, sendo preferencialmente narrativo, e não traz um posicionamento filosófico. Já quando Pompeu sonha com Júlia, após a sua primeira fuga, o poeta revela uma caracterização desse chefe, que seria pensado na *Pharsalia* como a melhor opção para Roma dentre os líderes. Tal sonho tenta impedir Pompeu de seguir na guerra, ao anunciar a sua morte e os malefícios desse combate. Em seguida, Ápio decide consultar o oráculo de Delfos para saber de seu futuro em relação à guerra; essa manifestação revela todo o caráter dúbio e ambíguo da adivinhação, além de mostrar a possibilidade de manipulação dos

oráculos, desvalorizando a prática divinatória. E, no oráculo da morte envolvendo Ericto, tem-se o ápice dos processos divinatórios; pois, nesse momento, a consulta aos deuses infernais e aos mortos aparece como certa e como reveladora de um futuro verdadeiro; nesse caso, a necromancia não é contestada diretamente, e o poeta dedica inúmeros versos a essa cena, apresentando as diversas características desse oráculo, a organização do mundo dos mortos e as almas dos romanos no presente e no futuro. Depois disso, Pompeu volta a sonhar, mas dessa vez o sonho é classificado com enganador e tem o objetivo de acalentá-lo; porém, mais uma vez a ação narrativa da guerra é retardada com o intuito de prolongar a existência do chefe no poema e de beneficiá-lo, proporcionando-lhe momentos felizes. Contudo, logo depois, os soldados de César têm um pesadelo, no qual são castigados por seus atos cruéis; nesse momento, há um anúncio dos males iminentes, pois Pompeu está prestes a morrer e uma nova forma de governo surgirá. E, por fim, a adivinhação é questionada de forma mais intensa e filosófica no poema, quando, diante do oráculo de Amón, Catão se recusa a consultá-lo, julgando não necessitar de tal prática. Através dessa sucinta exposição, verifica-se que a adivinhação inicia-se mantendo os preceitos tradicionais da religião romana (adivinhações do primeiro livro), depois passa por questionamentos e desestabilização (no sonho de Pompeu com Júlia e no oráculo de Delfos) e tem o seu ápice com a bruxa Ericto, que possui um oráculo muito poderoso e verdadeiro, desvelando a manifestação divinatória com algo do mundo dos mortos; em seguida, decai com o segundo sonho de Pompeu e o pesadelo, momentos de alento e de perturbação, respectivamente, refletindo o estado emocional dos que acreditam na adivinhação e a consultam; e, finalmente, o poeta mostra a sua escolha, o seu posicionamento em relação à adivinhação: ele desconfia das manifestações divinatórias conduzidas por adivinhos e aprova a adivinhação com base filosófica, na qual o sábio estoico tem capacidade de prever seu futuro com base nas leis naturais de causa e efeito, como faz Catão.

Assim Lucano apresenta a adivinhação inicialmente como algo estável e praticável conforme o uso do Estado romano, depois como desordenada e manipulável; ele também valida a necromancia, buscando mostrar a veracidade divinatória; porém promove, em seguida, a sua decadência através de sonhos fictícios e perturbadores; para, por fim, revelar que a única adivinhação aceitável seria a baseada na filosofia (estoica).

A adivinhação na *Pharsalia* engloba algumas áreas de conhecimento presentes em Roma, assim Lucano encontra uma maneira de dialogar com o seu tempo e com questões pertinentes para os romanos. Além disso, esse tema evoca particularidades do período republicano e imperial, respectivamente o tempo da guerra civil e o tempo em que vive o poeta. Há nesse poema um espelhamento dessas duas épocas. Diante disso, o ato de narrar a guerra

com suas consequências é primordial na adivinhação na *Pharsalia*, pois as manifestações divinatórias estão todas vinculadas ao conhecimento acerca do futuro da batalha, ou no âmbito pessoal ou no geral; e os outros temas apresentados são decorrentes da guerra. E tanto os presságios quanto os prodígios anunciam momentos ruins, contribuindo para a elevação da atmosfera maléfica e funesta e disseminando angústia e medo entre os personagens. Assim, a ação narrativa torna-se lenta e pesada. Ao longo do poema, Lucano pretenderia, pois, por meio das adivinhações, amplificar a tensão e revelar as consequências aterrorizantes desses combates. E ainda julga que o fim das guerras civis, além de arruinar a república, traria a tirania com suas atrocidades. Na verdade, servindo-se da adivinhação, o poeta também apresenta a forma de governo da sua época e tenta encontrar justificativas para essa situação, sem vislumbrar quaisquer esperanças de uma mudança, além de se sentir desprovido de seu poder de escolha.

Por tais razões, o estudo da adivinhação na *Pharsalia* revela-se relevante.

## REFERÊNCIAS

- BARNES, Jonathan. **The Presocratics Philosophers**. London and New York: Routledge, 1982.
- BERNARDO, Isadora Prévide. **O De Re publica, de Cícero: natureza, política e história**. São Paulo: USP – FFLCH, 2012. Dissertação de Mestrado.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste. **Histoire de la divination dans l'Antiquité**. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2003.
- BOUQUET, Jean. **Le songe dans l'épopée latine d'Ennius à Claudien**. Bruxelles: Latomus, 2001.
- CARPINETTI, Luís C. L. & CORRÊA, Lara B. **O discurso de Cícero De Haruspicum Responsis: guia de leitura**. São Paulo: AnnaBlume, 2013.
- CICERO. **De natura deorum**. London: Loeb Classical Library, 1994.
- CÍCERO. **Sobre o destino**. Trad. e notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.
- CICERO, Marcus Tullius. **De divinatione**. Ed. by Arthur Stanley Pease. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- CICERÓN, Marco Tulio. **De la adivinación**. Introd., trad. e notas de Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1988.
- CICÉRON. **De la république, Des lois**. Trad. de Ch. Appuhn. Paris, Garnier, 1932.
- CICERONE. **Il fato**. A cura di Francesca Antonini. Milano: BUR, 2008.
- CICERONIS, M. Tulli. **De re publica, De legibus, Cato Maior de senectute, Laelius de amicitia**. Edição crítica de J. G. F. Powell. New York: Oxford University Press, 2006.
- COSTA, Ricardo da. O sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero. **Notandum** 22, jan-abr de 2010, CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto, p. 37-50.
- DILLON, Matthew. **Omens and oracles: divination in ancient Greece**. New York: Routledge, 2017.
- EASTON, Sean. Envy and Fame in Lucan's *Bellum Civile*. In: ASSO, Paolo. **Brill's Companion to Lucan**. Leiden-Boston: Brill, 2011, p. 345-362.
- FILODEMO. **Storia dei filosofi: la stoà da Zenone a Panezio**. Edizione, traduzione e commento a cura de Tiziano Dorandi. Leiden: Brill, 1994.
- GELLUIS, Aulus. **The Attic Nights**. Translation de John C. Rolfe. Cambridge: Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1927.

GLARE, P. G. W. **Oxford latin dictionary**. Oxford: Claredon Press, 1968.

GRATTI, Beatris Ribeiro. **Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero**. Campinas: Unicamp – IEL, 2009. Dissertação de Mestrado.

GÜNTHER, Hans-Christian. The fourth book. GÜNTHER, Hans-Christian. **Brill's Companion to Propertius**. Leiden-Boston: Brill, 2006, p. 353-395.

HINE, Harry M.. Translator's Introduction. In: SENECA. **Natural Questions**. Translated by Harry M. Hine. Chicago e London: University of Chicago Press, 2010.

HORACE. **Odes et epodes**. Texte établi et traduit par F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

HORNBLLOWER, Simon, SPAWFORTH, Antony e EIDINOW, Esther. **The Oxford Classical Dictionary**. Claredon: Oxford University Press, 2012.

KLEIN, Giovani Roberto. **O Édipo de Sêneca: tradução e estudo crítico**. Campinas: Unicamp - IEL, 2005. Dissertação de Mestrado.

KRAGELUND, Patrick. Dreams, religion and politics in republican Rome. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, Bd. 50, H. 1 (1st Qtr., 2001), p. 53-95.

KREVANS, Nita. Ilia's dream: Ennius, Virgil, and mythology of seduction. In: **Harvard Studies in Classical Philology**, Vol. 95, 1993, p. 257-271.

LAÊRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad., introd. e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAERTIUS, Diogenes. **Lives of Eminent Philosophers**. Ed. by R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

LUCAN. **The war civil**. Translation by J. D. Duff. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

LUCANO, M. Anneo. **Farsalia**. Introd., trad. e notas de Antonio Holgado Redondo. Madrid: Gredos, 1984

LUCANO. **Farsália: Cantos de I a V**. Introd., trad. e notas de Brunno V. G. Vieira. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

LUCANO, Marco Anneo. **La guerra civile**. A cura di Renato Badalì. Torino: UTET, 2006.

LUCRÉCIO. **Da natureza das coisas**. Trad., introd. e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.

MACROBII, Ambrosii Theodosii. **Commentarii in somnium Scipionis**. Editado por Iacobus Willis. Lipsiae: Teubneri, 1970.

MACROBIO. **Commento al sogno di Scipione**. A cura de Moreno Neri. Milano: Bompiani, 2007.

MARTOS, Juan. Introducción. In: ENNIO. **Fragmentos**. Madrid, Gredos, 2008, p. 7-44.

MASTERS, Jamie. **Poetry and civil war Lucan's 'Bellum Civile'**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MAKOWSKI, John F. Oracula Mortis in the Pharsalia. In **Classical Philology** 72(3), 1977, p. 193-202.

MORFORD, Mark. **The Roman Philosophers**. London e New York: Routledge, 2002.

NARDUCCI, Emanuele. **Lucano: Un'epica contro l'impero**. Bari: Laterza, 2002.

NATIVIDADE, Everton da Silva. **Os Anais de Quinto Ênio: estudo, tradução e notas**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009. Dissertação de mestrado.

OGDEN, Daniel. **Greek and Roman Necromancy**. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

ORLIN, Eric M. **Temples, religion and politic in the Roman Republic**. Boston-Leiden: Brill, 2002.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Trad. de Paulo Farnhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2014.

OVIDIUS, P. Naso. **Metamorphoses**. Ed. by R. J. Tarrant. New York: Oxford University Press, 2004.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PLATO. **Platonis Opera**. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

POWELL, J. G. F. **Cicero the philosopher**. Edição e Introd. de J. G. F. Powell. Oxford: Clarendon Press, 2002.

PLUTARCH. **Moralia**. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig: Teubner, 1892, 4<sup>a</sup>ed.

RAMBAUD, Michel. L'aruspice Arruns chez Lucain, au livre I de la Pharsale (vv. 584-638). **Latomus**, T. 44, Fasc. 2 (Abril-Junho de 1985), p. 281-300.

RAMELLI, Ilaria. "Saggio introduttivo". In: MACROBIO. **Commento al sogno di Scipione**. A cura de Moreno Neri. Milano: Bompiani, 2007.

SANTANGELO, Federico. **Divination, prediction and the end of the roman republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. "Law and divination in the late Roman Republican". In: TELLEGEN-COUPERUS, Olga. **Laws and religion in the Roman Republic**. Leiden-Boston: Brill, 2012.

- SÊNECA. **Agamêmnon**. Trad., introd. e notas de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Editora Globo, 2009.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. **As troianas**. Introd., trad. e notas de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SENECA. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. Ed. by L. D. Reynolds. New York: Oxford University Press, 1965.
- SENECA, Lucio Anneo. **Questioni Naturali**. A cura di Diogini Vottero. Torino: UTET, 1998.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- SOUTHERN, Pat. **The Roman army: a social and institutional history**. Califórnia: ABC-CLIO, 2006.
- SUETÔNIO. **A vida dos doze césaes**. Trad. de Sady-Garibaldi. São Paulo: Ediouro, 2002.
- SUETONIUS. **C. Suetoni Tranquilli Opera**. Ed. by Ihm Maximilian. Stuttgart: Teubner, 1967.
- THAMOS, Márcio. “Horácio, Odes, I.4, I.11, III.30”. In: **Letras Clássicas**, n. 10, p. 211-213, 18 dez. 2006.
- THOMAS, Rosalind. **Letramento e oralidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2005.
- TIMPANARO, Sebastiano. “Marco Tullio Cicerone: la vita, profilo storico-critico dell’autore e dell’opera, guida bibliográfica”. In: CICERONE. **Della divinazione**. Milano: Garzanti, 1988.
- VALMAGGI, Luigi. **Q. Ennio: i frammenti degli Annali**. Torino: Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1945.
- VENDEMEATTI, Leandro Abel. **Sobre a natureza dos deuses de Cícero**. Campinas: Unicamp – IEL, 2003.
- VERGILIO. **Eneida**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.
- VERGILIO. **Eneida**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.
- VIEIRA, Brunno V. G. Introdução. In LUCANO. **Farsália: Cantos de I a V**. Introd., trad. e notas de Brunno V. G. Vieira. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- VOTTERO, Diogini. Introduzione. In: SENECA, Lucio Anneo. **Questioni Naturali**. A cura di Diogini Vottero. Torino: UTET, 1998.