

(RE)LENDO POLÍBIO: TEORIA POLÍTICA E RELIGIÃO ROMANA

CLAUDIA BELTRÃO DA ROSA¹

Resumo: No Livro 6 de suas *Histórias*, Políbio não inclui a religião romana como um elemento lógico de sua análise da “constituição” romana, apesar de conteúdos e elementos religiosos surgirem em muitas passagens da obra. Apresento neste artigo uma reflexão sobre a distância entre os conceitos e modelos interpretativos que fundamentam as *Histórias* e a vida pública e privada romanas na chamada República Média, cuja compreensão, em nossos dias, demanda a observação de conteúdos, ações e crenças da *religio romana*.

Palavras-chave: Políbio; religião romana; modelos interpretativos.

O interesse por textos clássicos modificou-se e continua se modificando através dos tempos, adaptando-se às tendências da pesquisa e do discurso acadêmico, bem como é alterado de acordo com os interesses e as questões de cada época e

sociedade. Do mesmo modo, a leitura de um determinado texto clássico também varia de acordo com o desenvolvimento das pesquisas e estudos de cada historiador(a) em particular. Assim, este artigo é, simultaneamente, uma retomada e um afastamento do artigo intitulado *História e Teoria Política em Políbio*, que publiquei na Revista *Hélade* 3.2 (2002). Uma retomada, pois a análise dos postulados da teoria política expressa por Políbio no Livro 6 de suas *Histórias*, ali delineada permanece, a meu ver, atual, fundamentando a releitura que aqui proponho, e um afastamento, já que hoje acrescento um elemento-chave à leitura de Políbio: a religião romana.

A união dos dois termos que compõem o subtítulo deste artigo, *teoria política e religião romana*, poderá parecer surpreendente para boa parte da fortuna crítica polibiana, já que, concentrando o foco da análise no Livro 6 das *Histórias*, não são detectados conteúdos da religião romana contribuindo para a argumentação teórica do autor, a despeito das diversas passagens em que há tópicos e elementos religiosos na narrativa polibiana e, mesmo, do comentário de Políbio no final deste livro:

¹ Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). É membro do Núcleo de Estudos e Referências da Antiguidade e do Medieval (NERO-UNIRIO) e do Núcleo de Representações e Imagens da Antiguidade (NEREIDA-UFF).

Aquilo em que o Estado romano me parece mostrar sua superioridade mais decisivamente é a crença religiosa. Creio que o que em outros povos é visto como um tema de reprovação, isto é, o temor excessivo dos deuses, é realmente o elemento que mantém o Estado romano unido. Este tem um extraordinário destaque entre eles, tanto na vida pública como na vida privada, que nada pode excedê-lo em importância (POLÍBIO, *Histórias*, 6.56.6-8).²

Em outras palavras, a *religio romana* é um elemento lógico ausente da teoria política polibiana expressa no Livro 6. É certo que o tema das (diversas) omissões de Políbio – ou dos “silêncios” de Políbio, na expressão de Arnaldo Momigliano (1991) e de Claude Nicolet (1974) – é um *topos* clássico da historiografia. Sobre este tópico nas *Histórias* de Políbio, uma recente contribuição foi dada por Jyri Vaahtera (2000), que analisou o tratamento polibiano da religião romana, um desses “silêncios”, com acurácia. Mas, uma simples leitura de Políbio permite-nos detectar diversas passagens nas quais o autor é muito “eloquente” em relação a ritos, sacerdócios e instituições religiosas romanas, que lhe fornecem *exempla* significativos na construção da narrativa. Mais ainda, o fato de elementos da religião romana não se constituírem como peças da argumentação teórica do autor foi uma base sólida para a criação de um modelo interpretativo que via a religião exclusivamente como uma ferramenta política à disposição dos políticos romanos, um modelo que (ainda) tem seus seguidores.

Decerto, as conclusões de Vaahtera são radicais, e não precisamos compartilhar de sua ideia de que Políbio teria falhado em explicar a rápida expansão de Roma no Mediterrâneo por ter descuidado aquilo que o próprio historiador reconheceu como um elemento central na vida pública e na vida privada romanas. Minha opção é refletir sobre a distância entre os conceitos e modelos interpretativos que fundamentam as *Histórias* e a vida pública e privada romana na chamada “República média”,

cuja compreensão, em nossos dias, demanda a observação de conteúdos, ações e crenças da *religio romana*.

QUESTÕES PRELIMINARES

Alguns aspectos da relação entre o mundo que produziu um texto e nossos tempos atuais podem apoiar uma breve reflexão sobre uma perspectiva que se desenvolve na academia e além dela: o renovado interesse pelo mundo antigo. Para tal, as ideias atuais acerca da nossa própria disciplina, a história, serão o ponto a partir do qual esta análise se moverá, neste momento, em direção à historiografia antiga, e a Políbio em particular. Mais especificamente, em direção a um texto historiográfico de um autor de língua grega cujo tema é Roma no período que denominamos “República média”.

Considero o texto historiográfico antigo como uma fonte literária, e fonte literária pode ser definida como qualquer texto gráfico que chegou até nós mediante a tradição manuscrita. Meu interesse estará limitado a textos escritos que declaravam oferecer uma reconstrução ou uma descrição de eventos humanos, ou seja, a narrativas históricas. Historiadores contemporâneos lidam com questões atinentes à seleção de seus *corpora* documentais e à composição de suas narrativas, e problemas surgem: como avaliar os vestígios documentais? Que tipo de documento deve ser privilegiado na composição de um *corpus* documental? Nossos preconceitos e os modelos interpretativos atuais determinam a escolha dos documentos e o modo pelo qual os interpretamos? Como estabelecer um plano de investigação coerente e como eleger ou estabelecer um método para tal? Certamente, os métodos de pesquisa e o enquadramento cultural do historiador influenciam seu produto final, a narrativa histórica. A sensibilidade e a competência em outros idiomas – além, obviamente, da necessária competência no vernáculo – e em diferentes linguagens além da linguagem verbal são dados importantes na pesquisa e na elaboração do texto historiográfico. E a observação das técnicas de pesquisa e de escrita de outros historiadores pode ser um dado útil para o modo como pesquisamos e como escrevemos a história,

² Todas as citações das *Histórias* neste artigo seguem a edição e tradução do texto grego de E.S. Shuckburgh. *Histories. Polybius*. Bloomington: Indiana University Press, 1962. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=Polybius>

auxiliando-nos na compreensão do movimento que ocorre antes e depois do estabelecimento dos *corpora* documentais, entre as técnicas de pesquisa, a análise e interpretação dos resultados e o produto final, o texto historiográfico.

Como harmonizar a intenção de compor um texto segundo os critérios epistemológicos e historiográficos de pertinência e rigor documental, com o desejo de ser lido? Os historiadores gregos e romanos tiveram de lidar, antes de nós, com o problema da coerência e da qualidade literária, e talvez a qualidade literária tenha sido um dos principais fatores que influenciaram a recepção, ou não, de suas obras ao longo dos séculos. Se um historiador quer ou queria ser lido, tem ou tinha de ter a seu público virtual em mente, atentando para as formas de representação literária, que implicam a observação da tradição de representação, mesmo quando se trata de criticá-la ou ultrapassá-la, propondo formas alternativas de representação. Em outras palavras, compor uma narrativa histórica implica a consciência de haver uma tradição de representação historiográfica, na qual tanto o historiador quanto seu público estão inseridos. Concordo, portanto, com David Potter, quando afirma que “como um discurso linguístico, a história não pode ser definida simplesmente como um registro de “coisas ditas, feitas e pensadas”. Nem é a “extensão artificial da memória social”. Longe disso, a história pode ser definida como “(...) uma forma de explanação baseada em princípios geralmente aceitos para validação de declarações, de modo a sustentar o argumento que apresenta, mesmo que o acordo geral sobre os princípios de validação mudem através dos tempos” (POTTER, 1999, p. 6).

Atualmente, os historiadores tornaram-se mais conscientes do aspecto linguístico da história, e o gênero historiográfico na antiguidade considerava a história como parte do processo do conhecimento, um conhecimento obtido a partir de questões, implicando a determinação de que “versão” dos acontecimentos é preferível em detrimento de outras (CONNOR, 1993, p. 4 ff). Políbio interessa ao nosso mundo por duas “histórias”: a da antiguidade e a nossa. E interessa aos antiquistas por seu papel na construção da história do Império Romano,

fornecendo conceitos-chave para a interpretação das ações e intenções romanas. E quem eram seus leitores? Gregos, romanos e, eventualmente outros, que tinham educação formal suficiente para ler ou compor obras literárias (historiográficas dentre elas). E quanto à nossa história? Esta concerne à recepção das visões clássicas da história no início do século XXI. Os cânones da historiografia clássica exerceram imensa influência sobre os modos pelos quais a história foi vista, estudada e escrita na tradição europeia e ocidental e, com isso, ao observarmos a história escrita na antiguidade, lidamos simultaneamente com desenvolvimentos e questões correntes no campo atual da historiografia.

Para além de buscar saber o que Políbio (ainda) tem a nos dizer – na senda da criação e das apropriações de conceitos que contribuíram para os fundamentos da teoria política e da historiografia moderna (BELTRÃO, 2002) – é importante, a meu ver, observar dois aspectos das *Histórias* de Políbio: o problema do vocabulário, tangendo questões sobre a tradução, e a questão dos conceitos e modelos explicativos para a escrita da história que, no caso polibiano, atuaram como fatores determinantes das suas escolhas narrativas e explicativas.

A QUESTÃO DO VOCABULÁRIO

Políbio destaca a importância da *autopsia*, que podemos traduzir, *grosso modo*, pela presença do narrador no discurso textual, e dá a impressão de ter consultado diretamente muitas de suas fontes de informação (WALBANK, 1967). Ao comentar, por exemplo, sua análise das ações do político Filopemo, escreve que “... um trabalho pueril, no estilo de um encômio, demandaria uma descrição sumária com amplificação de dados”, enquanto sua *pragmatiké historia*, que equilibra o elogio e a censura, “busca a verdade oferecendo um relato sustentado pelo raciocínio, e as considerações acompanham cada ação” (POLÍBIO, *Histórias*, 10.21.8). Tendo em vista que as ações humanas escapam à observação com o passar do tempo, depreendemos que Políbio, quando dependia de outros historiadores, considerava que seus cuidados tinham de ser redobrados. A história polibiana depende da *autopsia*,

que implica a coleta de dados diversos; implica lidar com a documentação e, também, com o senso comum. Assim, quando o historiador Timeus acusou Éforo de erro de cálculo, Políbio comenta que nada havia de errado com o cálculo de Éforo, e sim com a estupidez do historiador (POLÍBIO, *Histórias*, 12.4). O autor, contudo, admitia a importância da leitura de textos de outros autores, mas também ressalta a utilidade das entrevistas com testemunhas oculares dos acontecimentos que relata, especialmente se o historiador é uma pessoa com suficiente experiência e preparo intelectual para conduzir uma entrevista apropriada aos seus fins:

É inevitável que a pessoa inexperiente sucumba neste assunto. Pois como seria possível julgar adequadamente a narração de uma guerra, de um sítio ou de uma batalha naval, como entender os detalhes dessa narrativa, se não se sabe nada desses assuntos? O investigador contribui para o relato não menos do que o informante, pois a sugestão deste em relação ao relato guia o narrador em cada momento (POLÍBIO, *Histórias*, 12.28.8-9).

Uma seleção coerente dos documentos e uma boa metodologia para sua análise, obviamente, são fundamentais, mas não garantem *a priori* uma “boa” narrativa historiográfica. É certo que cada geração escreve sua própria história, e a história romana de hoje é muito diferente das várias histórias romanas do passado, incluindo a de Políbio. De um lado, a problemática; de outro, a lide com a documentação. Manejar os conceitos e as técnicas de pesquisa, eis a receita repetida sem cessar, mas é preciso mais do que isso. É preciso, também, lidar com questões que concernem ao que atualmente chamamos hermenêutica, no que tange aos problemas de interpretação vinculados a questões idiomáticas e culturais, bem como escapar à “tirania dos modelos”.³

³ Minha referência aqui é o título de um excelente artigo de Tim Cornell (The tyranny of the evidence: a discussion of the possibility of literacy in Etruria and Latium in the archaic age. *Journal of Roman Archaeology*. Supp. 3. 1991, pp. 7-34), no qual o *leitmotiv* são as limitações interpretativas trazidas à pesquisa por uma documentação escassa e fragmentária. Emprego a expressão “tirania dos modelos” para me referir às limitações interpretativas que teorias e modelos explicativos podem também trazer à pesquisa, talvez mais grave do que uma documentação escassa ou fragmentária.

Cabe, então, uma breve observação do vocabulário polibiano. O cuidado com a linguagem é uma das regras de ouro da história. A tradução de um idioma a outro, como os estudos de tradução constantemente demonstram, reorganiza os conteúdos das sentenças, os reconfigura e, em parte, os deforma. Com isso, o risco da incompreensão está sempre presente em todo processo de tradução. Políbio, como boa parte dos historiadores antigos que chegaram até nós, era falante da língua grega, o que não só exigia dele um esforço de tradução, como também nos exige um cuidado redobrado no tratamento de seus textos. A aristocracia romana utilizava-se da língua grega no século II AEC, e elementos da cultura grega estavam já bem difundidos nos círculos aristocráticos nos dois últimos séculos da República romana, contudo, quando lemos Políbio, temos de ter em mente que a documentação textual sobre a Roma antiga nos chegou, majoritariamente, em textos de língua grega. Tratando-se de textos literários, e de boa parte dos epigráficos e papirológicos, o que importa aqui é que o conhecimento moderno da história romana foi largamente tributário do olhar de pessoas que eram falantes da língua grega. Essa “versão grega” de Roma, condicionada pela diferença de língua e de cultura, é distinta da imagem que os romanos tinham de si mesmos, é distinta de sua experiência e de sua percepção de mundo, o que demanda um esforço de tradução e de delimitação conceitual por parte do historiador. Isso não significa que os autores de língua grega necessária ou invariavelmente distorçam “realidades” romanas em suas narrativas, e certamente o “olhar do estrangeiro” pode enriquecer nossa compreensão, revelando traços que, e.g, não pareciam dignos de atenção aos escritores romanos (BELTRÃO, 2007).

A língua grega não dispunha de um vocabulário técnico imediatamente correspondente ao do latim, tampouco as crenças e os valores romanos eram iguais aos gregos, e as adaptações e aproximações eram inevitáveis. Acrescente-se que as determinações de ordem literária ou filiações teóricas aumentavam os problemas de se encontrar um termo preciso e um equivalente que pudesse expressar a realidade observada. O historiador se via numa *aporia* entre sua percepção da especificidade estrangeira e a busca da elegância e da qualidade literárias, por isso, as equivalências,

sempre imperfeitas, que levam geralmente à supressão do que é estranho, à transposição ou à transcrição: a *colonia*, assim, transforma-se em *apoikía* no texto grego, malgrado todas as diferenças entre uma *apoikía* grega e uma *colonia* romana; um *consul* torna-se *estrategós* ou *turannós*, com todas as deformações e mutilações que estas equivalências implicam. Sem atentar para o fato de que o significado do termo grego, ao ser usado para falar de realidades romanas, foi alterado, o historiador atual corre grande risco de interpretar equivocadamente a documentação textual.

Em se tratando das instituições romanas, a dificuldade é ainda mais gritante, a meu ver. O emprego de um termo como **αὐτοχράτωρ** (*autocrata*) em Políbio, quando se refere à noção romana muito precisa de *dictator*, e.g., tende a induzir o leitor atual, e mesmo seu leitor grego do passado, em erro. No caso deste termo, Políbio parece ter sentido dificuldades para circunscrevê-lo, recorrendo às vezes a uma transcrição do vocábulo latino citado, empregando **διχτάτωρ**. Mas a ligação de Políbio com o seu gênero literário também lhe fez empregar simultaneamente o termo **αὐτοχράτωρ** (cf. POLÍBIO, *Histórias*, 3.86.7; 3.87.8-9; 3.103.4, 4.2.5; 4.14.2, 4.15.2). Resta notar que ele não dá a **αὐτοχράτωρ** o sentido que será dado por historiadores posteriores para se referir ao *imperator*, o que faz criar dificuldades e confusões suplementares (MASON, 1974, 26 ff; BELTRÃO, 2007).

O cuidado com o vocabulário por parte da historiografia contemporânea nunca é excessivo; e também é certo que devemos renunciar integralmente à tendência tradicional de considerar um Tito Lívio, historiador romano, como um autor parcial, e um Políbio, historiador grego, como imparcial no trato com os temas e instituições romanas (cf. NICOLET, 1974), mas os “intermediários” gregos podem, muitas vezes, duplicar nossas deformações – em nossa distância em relação ao passado romano.

A QUESTÃO DO MODELO INTERPRETATIVO

Retomo, então, a passagem já citada de Políbio, visando à compreensão da grande “ausência” da teoria política polibiana, a religião:

Aquilo em que o Estado romano me parece mostrar sua superioridade mais decisivamente é a crença religiosa. Creio que o que em outros povos é visto como um tema de reprovação, isto é, o temor excessivo dos deuses (**δεισιδαιμονία**) é realmente o elemento que mantém o Estado romano unido. Este tem um extraordinário destaque entre eles, tanto na vida pública como na vida privada, que nada pode excedê-lo em importância. (POLÍBIO, *Histórias*, 6.56.6-8)

Em vez de designar a *pietas* romana pelo termo que mais parece lhe corresponder em grego, e que aparece frequentemente em inscrições, a **εὐσέβεια** (*eusebeia*), e que talvez expressasse com mais propriedade o que o próprio autor afirma constituir uma das características mais marcantes da vida pública e privada dos romanos, – a meu ver, a crença efetiva nas divindades –, Políbio recorre a um termo menos usual: **δεισιόαιμονία** (*deisidaimonia*), que muitos autores modernos traduziram como “superstição” – e basta abrir edições traduzidas das *Histórias* para verificar tal termo, recorrente mesmo em excelentes edições, como a da *Coll. Budé* (2003) e a da *Loeb Classical Library* (1922).

A *pietas* romana não é a mesma coisa que a **εὐσέβεια**, certamente, mas ambos são termos que podem ser aproximados sem grandes perdas de significado. Portanto, a questão principal é: por que **δεισιόαιμονία**? Por que tal escolha por Políbio, se a reverência aos deuses é apresentada por este autor como algo positivo (e.g. POLÍBIO, *Histórias*, 6.4.5)? E o próprio Políbio pontua, em diversas passagens, sua admiração pela sacralidade do juramento romano (e.g. POLÍBIO, *Histórias*, 6.26.4, 6.56.13-14), bem como destaca os elementos religiosos de seu herói, Cipião (e.g., POLÍBIO, *Histórias*, 10.2.9, 10.11.7, 10.14.11).

De fato, elementos da religião romana não estão ausentes da narrativa polibiana, e há sacerdotes, juramentos, ritos públicos e, mesmo, sinais divinos e prodígios ao longo do texto.⁴ Contudo, o

⁴ Não é minha intenção inventariar as passagens das *Histórias* nas quais conteúdos e elementos religiosos, especialmente da *religio publica*, estão presentes e contribuem para o curso da narrativa. Para tal, veja-se o excelente texto de Vaahtera, 2000.

tom do autor é, em geral, cético, e seu interesse parece ser mais psicológico (de acordo com sua teoria da *psyché* humana) do que religioso (VAN HOOFF, 1977). Neste ponto, a dificuldade não parece radicar em questões de vocabulário, mas sim no modelo interpretativo da história assumido e defendido por Políbio.

Uma das primeiras perguntas que devemos tentar responder ao utilizarmos um documento textual de um historiador grego sobre a sociedade romana é: como ele a via e como a compreendia? No caso de Políbio, tal modelo tem seu fundamento em três “tradições gregas”: a) a classificação e a comparação do valor (lógico e axiológico) das constituições, que remontam a Heródoto, Platão, Aristóteles e seus seguidores; b) a teoria das mudanças das constituições, remontando a Platão, Aristóteles e outros acadêmicos, e c) uma teoria sobre a origem da sociedade e da *psyché* humana, que Políbio reconstrói a partir das especulações de muitos filósofos como Protágoras, Demócrito, Platão, Aristóteles, Epicuro e outros epicuristas e acadêmicos posteriores (BELTRÃO, 2002). Trata-se de um modelo nomológico, que foi chamado “teoria da recorrência histórica” (TROMPF, 1979, p. 66), resultando em sua teoria da *ἀνακύκλωσις* (*anacyclosis*), uma espécie de “programação” da história, que foi e é discutida intensamente.

Em suma, a imagem polibiana de Roma é fortemente determinada por sua formação filosófica e por sua cultura. Políbio recorre, para compreender os conquistadores do Mediterrâneo, aos instrumentos de análise que lhe são fornecidos pela tradição filosófica grega (BELTRÃO, 2002), e é com esta base que ele busca interpretar o sistema político romano, ou seja, o interpreta segundo categorias do pensamento grego. Sabemos o quanto este ponto de vista, totalmente arbitrário – ou, talvez, justamente por ser arbitrário –, repercutiu na história das ideias políticas modernas, levando a afirmações equivocadas sobre o sistema político e religioso da *urbs*, que com muito esforço historiadores buscam atualmente sanar, e a *religio romana* era declarada um instrumento para a manutenção da ordem e da unidade social, um espetáculo para as mentes

pouco cultivadas da multidão, e não um tema digno para sua obra (e.g. POLÍBIO, *Histórias*, 9.1.2-5).

POLÍBIO E A RELIGIÃO ROMANA

O estudo da religião romana foi incrementado nas últimas duas décadas, permitindo que a pesquisa antiquista superasse a noção arraigada de que a religião era um instrumento político e puramente formal das elites dirigentes romanas - uma noção que a própria passagem citada do Livro 6 das *Histórias* contribuiu para entronizar. Do mesmo modo, busca-se hoje não julgar as crenças e práticas religiosas romanas com critérios provenientes de concepções tradicionais monoteístas, acentuando-se questões de “fé” e de “crença” de tipo monoteísta e, conseqüentemente, assumindo uma divisão rígida entre “política” e “religião”. É certo que religião e política, como as concebemos, não eram completamente homólogas na Roma republicana, mas também é certo que muitos aspectos da *religio romana* são caracterizados facilmente como “políticos” em nossos termos. Contudo, e rigorosamente falando, as religiões em geral têm dimensões políticas, dando margem e vida a instituições sociais, bem como agem sobre as estruturas de poder dos grupos humanos, pois religião e política são duas esferas da atividade humana frequentemente convergentes, e “ambas são modos de construir sistematicamente o poder” (PRICE, 1984, p. 247).

A despeito de suas declarações sobre a utilidade da religião para a manutenção da unidade do povo, mas não um tópico para uma narrativa historiográfica propriamente dita (e.g. POLÍBIO, *Histórias*, 36.17.3-4; 12.24.5), as *Histórias* são pontuadas por narrativas de rituais, juramentos, *ludi*, e outras ações religiosas, num momento em que os romanos experimentavam novos horizontes, vitórias, derrotas, conquistas, enfim, grandes mudanças internas e externas. As pesquisas sobre a religião romana atualmente indicam que esta era um elemento central e crucial do sistema institucional romano como um todo, tendo como premissa a ideia de que o sistema religioso romano era o elemento que fundamentava a ordem moral e política da *urbs*, fomentando a coesão social, favorecendo a

formação de um espírito coletivo nos membros da comunidade, proporcionando o sentido e conhecimento do passado, projetando o futuro e fundando a identidade coletiva romana. As *Histórias* transmitem algo da atmosfera religiosa na *urbs* e do seu papel como fundamento de sua ordem, contribuindo para a unidade e a coesão de seu *imperium* e a narrativa polibiana fornece muitas evidências para tal estudo. Vejamos um exemplo das *Histórias* que se liga ao tema da sacralidade dos juramentos, no contexto da narrativa dos tratados de Roma com Cartago:

(...) Foram tomadas providências para o juramento desses tratados. No primeiro, os cartaginenses juraram pelos deuses de seus antepassados, e os romanos por Júpiter,⁵ de acordo com o antigo costume; no caso dos últimos tratados, por Marte e Quirino. A forma do juramento por Júpiter foi assim. O responsável por jurar o tratado tomou uma pedra em sua mão e, tendo jurado em nome de seu povo, disse: “Se eu honrar este juramento, que todo o bem seja meu prêmio, mas se eu fizer de outra forma em pensamento ou ato, que todos os demais possam viver em segurança, cada um em sua terra e sob suas leis, e em posse de suas propriedades, templos e túmulos, e somente eu seja lançado fora, como esta pedra o é agora”. Então, tendo dito essas palavras, ele lança a pedra de sua mão (POLÍBIO, *Histórias*, 3.25.6-8).

No contexto das guerras e dos tratados, Políbio é uma boa fonte sobre juramentos e ritos correspondentes, tais como os rituais da *lustratio exercitus* e da *castramentatio* (do acampamento militar), pelos quais o campo de guerra se tornava um *templum*, ou seja, um espaço consagrado por ações religiosas ligadas à lei augural (LINDERSKI, 1986).

⁵ Algumas edições, com base em diferentes manuscritos, apresentam o teônimo Júpiter Lapis, uma divindade não atestada em outros autores ou documentos. É possível que tenha ocorrido um erro de copista, na tradição manuscrita, ou uma incompreensão do ritual por parte de Políbio. De todo o modo, pedras são mencionadas em juramentos, como no caso do *lapis sílex* dos *fetiales* (Liv. 1.24.7-8). Remeto a discussão, que escapa aos objetivos deste artigo, à análise de Vaathera (2000).

No *exemplum* polibiano citado, podemos entrever alguns aspectos do juramento, um voto firmado com uma divindade, perante testemunhas, geralmente registrado por escrito, enunciando condições precisas e claras. Nesta e em outras passagens das *Histórias*, entrevê-se que os interlocutores romanos de Políbio reconheciam o poder superior dos deuses, mas desenvolveram um sistema de ações que buscavam garantir relações codificadas, presididas e controladas por magistrados, senadores e sacerdotes – e, no interior da *família romana*, do *paterfamilias* –, permitindo-lhes agir com o aval dos deuses, em estreita colaboração com as deidades, buscando a permanência e o bom sucesso da *urbs*, como na citação acima, na qual o oficiante do ritual chama a si a responsabilidade da manutenção do juramento, excluindo a comunidade de toda punição advinda de erros no cumprimento do tratado (cf. SCHEID, 2006).⁶

Não apenas em relação aos ritos da *religio publica*, outros aspectos da religião romana, tradicionalmente menos destacados pela pesquisa antiquista, surgem nas *Histórias*. No que tange a ritos da *religio domestica*, Políbio nos fornece muitas passagens preciosas. Uma delas é relativa aos *ludi funebris*,⁷ a mais detalhada descrição dos funerais das grandes *gentes* republicanas, em que o autor explicitamente cita o uso de máscaras dos ancestrais e as *laudationes* como uma evidência da superioridade romana em relação a outros povos:

Quando um de seus homens ilustres morre, no curso de seu funeral, o corpo com toda a sua parafernália é levado no fórum até as Rostras, como uma plataforma elevada é chamada, e por vezes é nela sustentado em posição vertical para ser mais visível ou, mais raramente, é colocado em cima dele. Então, com todas as pessoas em pé circundando-o, seu filho –

⁶ Derrotas e situações difíceis ou ameaçadoras para Roma, do mesmo modo, eram vistas como derivadas de motivos religiosos – em geral uma falta ou erro ritual – ameaçando as relações *pax deorum-pax hominum*, que garantiam a permanência e o bom sucesso da cidade, *caput mundi*.

⁷ Sobre os ritos funerários romanos ver: TOYNBEE, 1971; HOPKINS, 1983, FLOWER, 1996 e, especialmente, BODEL, 1999 e FAVRO; JOHANSON, 2010.

se ele deixou um filho adulto e se este está presente – ou, na falta deste, um de seus familiares, sobe às Rostras e discursa sobre as virtudes do falecido e as ações bem sucedidas por ele realizadas em vida. Por esses meios, o povo é lembrado do que foi feito, e tudo é feito para que possa vê-lo com seus próprios olhos – não apenas por aqueles que estavam envolvidos nessas ações, mas também por aqueles que não estavam –, e sentem-se tão profundamente comovidos que a perda parece não ser restrita àqueles realmente enlutados, mas uma perda pública que afeta todo o povo. Depois que o enterro e todas as cerimônias usuais foram realizados, eles colocam a efígie do falecido no lugar mais importante da casa, encimada por um dossel de madeira ou altar. Esta efígie consiste de uma máscara feita para representar o defunto com extraordinária fidelidade, tanto na forma quanto na cor. Exibem essas efígies em sacrifícios públicos, cuidadosamente adornadas. E quando algum membro ilustre da família morre, eles carregam essas máscaras para o funeral, colocando-as em homens que consideravam, o mais possível, semelhantes aos originais em altura e outras particularidades. E esses substitutos trajam vestes de acordo com o nível da pessoa representada: se ela fora um cônsul ou pretor, a toga com listras roxas; se fora censor, a toga roxa, e se tivesse também comemorado um triunfo ou obtido alguma vitória deste tipo, uma toga bordada a ouro. Esses atores também se apresentam em carros, enquanto os fasces e machados, e todas as demais insígnias habituais dos ofícios particulares lideram a procissão, de acordo com a dignidade do status público do defunto em vida e, ao chegar às Rostras, todos eles têm assento em cadeiras de marfim, segundo sua ordem. Não se pode encontrar com facilidade um espetáculo mais inspirador do que este para um jovem de nobres ambições e aspirações virtuosas. Pois, podemos conceber alguém que ficasse impassível à visão de todas as efígies reunidas dos homens que gozaram da glória, como se todos estivessem vivos e respirando? O que poderia ser um espetáculo mais grandioso que este? (POLÍBIO, *Histórias*, 6.52.54).

O objetivo de Políbio certamente não era fornecer uma descrição de funerais, mas apresentar, com base neste rito caracteristicamente romano, motivos pelos quais os romanos seriam mais bravos e mais virtuosos do que seus rivais cartaginenses:

quem não se comoveria com tal espetáculo? Legalmente distintos do culto público, o vasto universo dos *sacra priuata* não apenas era permeado pelos conteúdos e pela organização do culto público, mas também tinha proeminência social similar ou correlata.

À época de Políbio, no quadro da expansão territorial e imperial no Mediterrâneo e das mudanças institucionais e interações culturais na *urbs*, especialmente com cidades helenísticas, no “longo século III AEC.”, ou seja, de fins do século IV ao início do século II, Roma desenvolvera um sistema de rituais e cerimônias religiosas, especialmente as inovações no triunfo, nos funerais, nas procissões, nos jogos circenses e nos jogos cênicos, delimitando as “arenas da comunicação pública”, suas *performances*, seus atores e suas audiências (cf. RÜPKE, 2012).

Acreditando que a constituição de um Estado afeta de modo cabal não apenas seu funcionamento, mas o próprio bem-estar de uma comunidade, e buscando compreender que elementos garantem ou minam sua coesão e estabilidade, Políbio aplicou uma teoria da estrutura e dinâmica das constituições de base grega (cf. BELTRÃO, 2002), que resultou em um modelo geral dos tipos e das mudanças constitucionais muito bem sucedido – em termos de longevidade e de persuasão nos estudos de teoria política –, e que não incluiu, entre seus operadores lógicos, premissas e postulados, a *religio romana*, considerada, portanto, **δεισιόαιμονία** na conclusão do Livro 6. Mas, a presença ubíqua da religião guiava as ações e decisões dos romanos em geral, determinando a condução de suas “escolhas do que é melhor em cada caso” (POLÍBIO, *Histórias*, 6.2.8), tornando-se inescapável para o historiador grego, a despeito do rigor de sua **ἀνακύκλωσις**.

(Re)Reading Polybius: Political Theory and Roman Religion

Abstract: In his political theory on Book 6 of the Histories, Polybius did not include Roman religion as a logical tool of his analysis of the Roman “constitution”, although religious contents and elements arise in many passages of the work. My purpose in this

paper is to observe the gap between the concepts and interpretative models underlying Polybius' Histories, and Roman's public and private life in the so called Middle Republic, whose understanding requires us to pay attention to actions and beliefs of religio romana.

Keywords: Polybius, Roman religion, interpretative models.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELTRÃO, C. A visão grega de Roma: Políbio e a tradução dos conceitos romanos. **XXIV Simpósio Nacional de História**, ANPUH, 2007. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/?p=16482>. Último acesso: 18/04/2015.

BELTRÃO, C. História e Teoria Política em Políbio. **Hélide**. Revista Eletrônica de História Antiga. 3 (2), 2002: 26-45.

BODEL, J. Death on Display: Looking at Roman Funerals. In: BERGMANN, B.A.; KONDOLEON, C. **The Art of Ancient Spectacle**. Washington: National Gallery of Art, 1999.

CONNOR, W.R. "The *histor* in History". In: ROSEN, R.M.; FARELL, J. **Nomodeiktes** (Greek Studies in Honor of Martin Oswald). Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993:3-15.

FAVRO, D.; JOHANSON, C. Death in Motion: Funeral Processions in the Roman Forum. **Journal of the Society of Architectural Historians** 69.1, 2010: 12-37.

FLOWER, H. I. **Ancestors Masks and Aristocratic Power in Roman Culture**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

HOPKINS, K. **Death and Renewal**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

LINDERSKI, J. The Augural Law. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, ANRW II. 16.3, 1986. 2146-312.

MASON, H. J. **Greek terms for Roman Institutions: A Lexicon and Analysis**. Toronto: Scholar House, 1974.

MOMIGLIANO, A. **Os limites da helenização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

NICOLET, C. « Polybe et les institutions romaines ». In: _____. **Polybe** (Entretiens sur l'Antiquité Classique. Fondation Hardt, t. 20. Genève-Vandoeuvres, 1974.

POTTER, D. **Literary Texts and the Roman Historian**. London & New York: Routledge, 1999.

PRICE, S. **Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor**. Cambridge: XXXXX, 1984.

RÜPKE, J. **Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

SCHEID, J. Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome. In: ANDO, C.; RÜPKE, J. (ed.) **Religion and Law in Classical and Christian Rome**. Stuttgart: PawB 16, 2006.

TOYNBEE, J. M.C. **Death and Burial in the Roman World**. London: Thames & Hudson, 1971.

TROMPF, G.W. **The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation**. Berkeley: University of California Press, 1979.

VAAHTERA, J. Roman Religion and the Polybian *politeia*. In: BRUUN, Ch.(ed.) **The Roman Middle Republic**. Politics, Religion, and Historiography (c. 400-133 B.C.). Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 2000: 251-264.

VAN HOOFF, J. L. Polybius' Reason and Religion. **Klio** 59, 1977: 101-128.

WALBANK, F. W. **A Historical Commentary on Polybius** vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1967.