

**“A MAIS ANTIGA CERES”:
CÍCERO, DE SIGNIS (IN VERREM 2.4.105-115) ***

Claudia Beltrão da Rosa **

Resumo:

Em busca dos significados conferidos a estátuas de deuses na arena pública romana, este artigo apresenta um estudo do discurso sobre a estátua de Demeter (In Verrem 2.4.105-115), no qual a deusa de Enna torna-se “a mais antiga Ceres”, vinculada por Cícero à religião romana.

Palavras-chave: *estátuas de culto; M. Túlio Cícero; religião romana.*

**THE MOST ANCIENT CERES:
CICERO, DE SIGNIS (IN VERREM 2.4.105-115)**

Abstract: *In search of the meanings assigned to statues of the gods in the Roman public arena, this paper deals with Cicero’s discourse on the statue of Demeter (In Verrem 2.4.105-115), in which the goddess of Enna becomes “the most ancient Ceres”, linked to the Roman religion.*

Keywords: *Cult statues; M. Tullius Cicero; Roman religion.*

Imagens, por definição, pertencem ao âmbito do visível e são artefatos, tendo um lugar e um papel destacados na vida religiosa e político-institucional da Roma tardo-republicana. Estátuas em geral são elementos recorrentes nos textos ciceronianos, e há excelentes estudos sobre as relações de Cícero com obras de arte (por exemplo, LEEN, 1991; VASALY, 1993;

* Recebido em: 01/10/2016 e aceito em: 20/12/2016.

** Professora associada de História Antiga da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO. Projeto *Imagens dos deuses: o discurso sobre estátuas de culto em Cícero e os debates tardo-republicanos sobre a religião romana/*Images of the gods: the discourse on cult statues in Cicero and late Republican debates on Roman religion. Órgão financiador do projeto: NAF Newton Fund/British Academy.

STEWART, 2008, 2004; POLLINI, 2012). Esses estudos, porém, tendem a se concentrar no uso retórico das obras de arte, ou tentam reconstruir os contextos visuais da República tardia. Há muito se chama a atenção, com razão, para os efeitos retóricos da tópica da “autoridade dos deuses” na oratória ciceroniana, e esta tópica é mesmo apresentada como o primeiro dos *loci communes* da *amplificatio*, para transformar um caso individual em uma questão de interesse geral e estimular aspectos emocionais (**Rhet. Her.** 2.48; **Inv.** 1.101). De fato, exclamações como *O di immortales* e *mehercule*, por exemplo, são recorrentes em discursos ciceronianos. Assim, não se deve perder de vista que alusões religiosas eram parte da estratégia retórica de Cícero e da oratória antiga em geral. Contudo, quando Cícero se endereça ao senado ou ao *populus*, em lugares centrais da vida pública romana, ele requisita os deuses e suas imagens de um modo mais significativo, e as personagens divinas desempenham um papel que transcende o mero efeito retórico e nos abre uma via de acesso à compreensão de crenças e pressupostos religiosos compartilhados pelo povo e pelo senado de Roma.

Interessam-me especialmente os significados conferidos por Cícero a estátuas de deuses na arena pública romana, no momento em que a religião romana estava sujeita a um sério escrutínio intelectual sob vários ângulos,¹ e meu objetivo maior é refletir sobre a natureza da figuração das divindades e seu papel na construção do espaço público romano. Cícero é uma figura central na criação de um complexo enquadramento semântico e semiótico religioso na Roma do século I AEC, no qual os significados das imagens de deuses não eram inequívocos, sendo frequentemente contestados. O uso ciceroniano dessas imagens criou um programa interpretativo, orientando a própria recepção de imagens e temas religiosos.

Este artigo apresenta um estudo do discurso ciceroniano sobre a estátua de Demeter (**In Verrem** 2.4.105-115), no qual a deusa de Enna torna-se “a mais antiga Ceres”, vinculada à Ceres do Aventino e à religião romana. Certamente, não podemos deduzir crenças pessoais de Cícero nesses discursos, e o que importa aqui é como a audiência provavelmente percebia suas divindades, sua ação e seus significados, pois isso é o fundamento da construção dos discursos e do uso de elementos religiosos neles, de modo a garantir a persuasão, já que o próprio orador comenta o papel vital da adaptação do discurso à sua audiência (**De Orat.** 2.336-7; **Or.** 24). Se Cícero quisesse despertar emoções religiosas tinha, antes de tudo, que torná-las factíveis, presentes, demonstráveis (**De Orat.** 2. 189-96). Em Cícero, por-

tanto, os usos e arranjos discursivos das imagens divinas trazem questões que vão além do seu papel no contexto ritual, e muito além de seu tratamento redutor moderno como “obras de arte”.²

Estátuas de deuses e os termos gerais da questão

A quarta parte da *actio secunda* **In Verrem**, discurso forense de 70 AEC e conhecido como **De signis**, é dedicada à discussão das estátuas e outros objetos roubados durante a pretura de Verres na Sicília.³ Obviamente, a finalidade desse discurso de acusação é despertar a indignação da audiência com a revelação dos desmandos de Verres em sua província. Muitas dessas estátuas roubadas foram removidas de templos, e podemos imaginar que a audiência romana era particularmente sensível a um impacto emocional em relação a tais obras, bastando que pensemos, e.g., na crença no poder numinoso de certos lugares e objetos, e da reverência às estátuas de divindades e, mesmo, de alguns seres humanos, especialmente estátuas antigas que adornavam os templos e o espaço público da cidade, bem como a objetos que compunham os altares domésticos e *sacraria* privados.

É preciso, contudo, imaginar que tais estátuas e monumentos veneráveis eram familiares à audiência romana, formando, na *urbs*, um conjunto poderoso e complexo de associações na paisagem do *Comitium*, no fórum e em outros lugares. Esses objetos não eram apenas constituídos emocionalmente pelo drama de um Plauto e outros dramaturgos,⁴ mas também uma fonte de orientação cognitiva para os cidadãos romanos.⁵ Alusões a esses lugares, monumentos e estátuas da paisagem religiosa romana eram parte do arsenal de Cícero, que frequentemente conectava argumentos, ideias e temas dos seus discursos com signos visuais plenos de significado religioso para a sua audiência. Alguns deles eram objeto de especial reverência, e estavam conectados à ideia de permanência e continuidade da cidade, especialmente aqueles que foram atingidos por raios ou eram citados nas respostas dos *uiri sacris faciundis* ou dos harúspices às consultas feitas pelo senado em momentos de crise e perigo para a *urbs*.⁶

Dizer isso não implica que toda estátua ou todo monumento era objeto de reverência pelos romanos. No L. 34 da **Naturalis Historia**, Plínio fornece um catálogo impressionante das estátuas de Roma de várias épocas distintas (34. 1-93), e diz que, em certa encenação, o teatro continha três mil estátuas (34.36). Plínio também afirma que, de tempos em tempos, um

grande número de estátuas era removido do *forum romanum*, aparentemente para desobstruir a área (34.30-31). Assim, enquanto alguns monumentos e estátuas tinham um significado simbólico poderoso e identificado com o lugar onde estava situado,⁷ a importância de outros era relativa ou efêmera. Em outras palavras, muitas estátuas e monumentos, mesmo quando patrocinados pelo senado, não tinham ou perdiam um significado simbólico geral para a *urbs*.

No caso do *De signis* há um complicador: os monumentos e estátuas pertenciam a povos conquistados. Mais grave ainda, não estavam localizados em Roma, e sua audiência não podia vê-los. Seriam significativos para os romanos? Se fossem, em que sentido? Sabemos que obras de arte e outros objetos preciosos de outros povos – vinculados ou não a contextos religiosos – chegaram em grande quantidade a Roma a partir das conquistas militares. Em uma primeira fase, na Itália central, a prática da *euocatio* e a construção e dedicação de templos a divindades estrangeiras sugerem que os romanos percebiam as imagens de deuses de povos itálicos de modo religioso,⁸ e tratavam seus *signa* com reverência e cuidado. Há indícios, contudo, de que a reverência no tratamento desses objetos religiosos diminuiu consideravelmente conforme as conquistas eram ampliadas, principalmente no caso das vitórias sobre inimigos como Cartago, Corinto e Siracusa. Especialmente a destruição de Corinto encheu Roma de estátuas de deuses e outros objetos retirados de santuários.⁹ Na época de Cícero, os romanos estavam há muito acostumados a ver as mais preciosas e sagradas estátuas de culto de outros povos exibidas em triunfos, jogos e outras cerimônias, conduzidas por edis ou outros magistrados,¹⁰ bem como os nobres romanos as exibiam em suas *domus* e *uillae*.¹¹ É possível que a exibição pública dessas imagens, então descontextualizadas, destituísse tais objetos de seu significado religioso. Em linguagem religiosa, elas eram “desconsagradas”.

A dificuldade de Cícero no discurso era, portanto, grande. Para a sua audiência, as ações de Verres em sua província podiam ser facilmente minimizadas, dadas as transferências massivas de obras para Roma, apesar de o ex-pretor não ser um general vitorioso celebrando um triunfo, nem as cidades que reclamavam seus deuses e objetos sagrados de volta serem cidades inimigas derrotadas. Cícero precisava, portanto, despertar emocionalmente sua audiência para o significado dessas obras não apenas para os sicilianos, mas também para os romanos, destacando a reverência e a grande antiguidade de seus cultos para Roma.

As linhas gerais do discurso

O discurso sobre o roubo da estátua de Demeter de Enna, no **De signis** (**In Verrem actio** 2.4.105-115), tem sido objeto de debate acadêmico por suas características estilísticas.¹² De fato, o vocabulário é poético, e Cícero chega a se desculpar por discursar “fora do costume do tribunal” (2.4.109), ao chamar a atenção para o significado religioso do relato que fará – *memoriam religionis*. O orador começa sua narrativa não com o relato de um roubo ou de uma extorsão cometida por Verres, mas com a declaração de que toda a Sicília era consagrada à deusa Ceres:

[105] *Nimium mihi diu videor in uno genere versari criminum; sentio, iudices, occurrendum esse satietati aurium animorumque vestrorum. Quam ob rem multa praetermittam; ad ea autem quae dicturus sum reficite vos, quaeso, iudices, per deos immortalis,—eos ipsos de quorum religione iam diu dicimus,—dum id eius facinus commemoro et profero quo provincia tota commota est. De quo si paulo altius ordiri ac repetere memoriam religionis videbor, ignoscite: rei magnitudo me breviter perstringere atrocitatem criminis non sinit.*

[105] *Parece-me que me ocupei longamente com um único tipo de crime. Estou ciente, ó juízes, de que tenho que lidar com o cansaço de seus olhos e ouvidos diante de tal repetição de casos semelhantes; vou, portanto, passar por alto muitos casos. Mas peço-vos, ó juízes, pelos deuses imortais, em nome desses mesmos deuses de cuja honra e culto temos falado tanto, que abram suas mentes e atentem ao que estou prestes a mencionar, enquanto eu apresentar e detalhar seu crime [de Verres], pelo qual toda a província se levanta, e que me perdoem se parecer que irei muito longe ao traçar as primeiras notícias das observâncias religiosas em questão. A importância do caso não me permitirá resumir a atrocidade da sua culpa.*¹³

Cícero, então, inicia sua narrativa identificando Demeter e Ceres, e diz como Libera/Prosérpina fora raptada em um bosque próximo a Enna por Dis Pater, deus do submundo, e que a deusa acendeu suas tochas no incandescente Etna para partir em busca de sua filha. A topografia e a mitologia se unem na descrição de Enna. A cidade, situada em um suave platô no centro da Sicília, era considerada pelos siciliotas o sagrado local de nasci-

mento e residência da deusa.¹⁴ A região era por eles chamada *umbilicus* da ilha, e era isolada dos territórios circundantes por lagos, bosques e rochedos íngremes:

[106] Vetus est haec opinio, iudices, quae constat ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis, insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam. Hoc cum ceterae gentes sic arbitrantur, tum ipsis Siculis ita persuasum est ut in animis eorum insitum atque innatum esse videatur. Nam et natas esse has in his locis deas et fruges in ea terra primum repertas esse arbitrantur, et raptam esse Liberam, quam eandem Proserpinam vocant, ex Hennensium nemore, qui locus, quod in media est insula situs, umbilicus Siciliae nominatur. Quam cum investigare et conquirere Ceres vellet, dicitur inflammasse taedas iis ignibus qui ex Aetnae vertice erumpunt; quas sibi cum ipsa praeferret, orbem omnem peragrasse terrarum.

[106] É uma opinião antiga, ó juízes, que pode ser comprovada a partir dos registros e monumentos mais antigos dos gregos, que toda a ilha da Sicília foi consagrada a Ceres e Libera. Não apenas todas as outras nações pensam assim, mas os próprios siciliotas estão tão convencidos disso, que esta parece uma crença profundamente enraizada e inata em suas mentes. Pois eles acreditam que essas deusas nasceram nesse lugar, e que o grão foi descoberto pela primeira vez nessas terras, e que Libera foi raptada, a mesma deusa a quem eles chamam Proserpina, em um bosque no território de Enna, um lugar que, por estar situado no centro da ilha, é chamado o umbigo da Sicília. E quando Ceres quis procurá-la e trazê-la de volta, é dito que ela acendeu suas tochas naquelas chamas que irrompem no cume do Etna, e que, carregando essas tochas diante de si, vagou sobre toda a terra.

Cícero apoia sua associação Ceres-Demeter e Libera-Proserpina na *interpretatio* operada no culto da Ceres latina, detectada como tendo ocorrido no século III AEC, e cuja “romanização” foi um processo contínuo, estendendo-se até seus dias.¹⁵ O orador apresenta, então, este lugar como a concretização da tópica latina do *locus amoenus*, com “fontes eternas” cercadas de flores que nasciam em todas as estações, um local de fecundidade infinita. Nesse local, o deus do submundo subitamente emergiu de uma

caverna sem fim, raptando a virgem Libera, e retornando com ela para as profundezas da terra em um local próximo a Siracusa, onde um lago surgiu. O próprio lugar, diz Cícero, testemunha os mitos sobre ele, e descreve uma paisagem religiosa para o seu público:

[107] Henna autem, ubi ea quae dico gesta esse memorantur, est loco perexcelso atque edito, quo in summo est aequata agri planities et aquae perennes, tota vero ab omni aditu circumcisa atque directa est; quam circa lacus lucique sunt plurimi atque laetissimi flores omni tempore anni, locus ut ipse raptum illum virginis, quem iam a pueris accepimus, declarare videatur. Etenim prope est spelunca quaedam conversa ad aquilonem infinita altitudine, qua Ditem patrem ferunt repente cum curru exstitisse abreptamque ex eo loco virginem secum asportasse et subito non longe a Syracusis penetrasse sub terras, lacumque in eo loco repente exstitisse, ubi usque ad hoc tempus Syracusani festos dies anniversarios agunt celeberrimo virorum mulierumque conventu.

[107] Mas Enna, de onde é dito que tudo isso ocorreu, está em um lugar alto e elevado, no topo de uma grande planície nivelada, com fontes de água que nunca secam. E o conjunto da planície é isolado e separado, de difícil abordagem. Em torno dela há muitos lagos e bosques, e belas flores em todas as estações do ano; assim o lugar em si parece testemunhar o rapto da virgem que temos ouvido desde a nossa infância. Perto dali há uma caverna voltada para o norte, de profundidade insondável, de onde eles dizem que Dis Pater, de repente, emergiu da terra no seu carro, e levou a virgem desse local, e que de repente, não muito distante de Siracusa, ele voltou para baixo da terra, e que imediatamente um lago surgiu naquele lugar; e ali, desde esse dia, os siracusanos celebram festas de aniversário reunindo grupos numerosos de homens e mulheres.

Cícero termina essa seção apresentando diversas “provas” da reverência universal com a qual o santuário de Enna sempre foi visto por todos os povos, citando que os romanos, quando foram, no passado, instruídos pelos Livros Sibílicos a cultivar “a mais antiga Ceres”, enviaram embaixadores a esse lugar.

[108] *Nec solum Siculi, verum etiam ceterae gentes nationesque Hennensem Cererem maxime colunt. Etenim si Atheniensium sacra summa cupiditate expetuntur, ad quos Ceres in illo errore venisse dicitur frugesque attulisse, quantam esse religionem convenit eorum apud quos eam natam esse et fruges invenisse constat? Itaque apud patres nostros atroci ac difficili rei publicae tempore, cum Tiberio Graccho occiso magnorum periculorum metus ex ostentis portenderetur, P. Mucio L. Calpurnio consulibus aditum est ad libros Sibyllinos; ex quibus inventum est Cererem antiquissimam placari oportere. Tum ex amplissimo collegio decemvirali sacerdotes populi Romani, cum esset in urbe nostra Cereris pulcherrimum et magnificentissimum templum, tamen usque Hennam profecti sunt. Tanta enim erat auctoritas et vetustas illius religionis ut, cum illuc irent, non ad aedem Cereris sed ad ipsam Cererem proficisci viderentur.*

[108] *Não só os siciliotas, mas mesmo todas as outras tribos e nações cultuam amplamente Ceres de Enna. De fato, se os cultos dos atenienses são muito concorridos onde o povo diz que Ceres esteve em sua longa peregrinação, e que a ele deu os grãos, quão maior reverência deve ser prestada a ela pelas pessoas entre as quais é certo que ela nasceu e onde descobriu os grãos. Além disso, no tempo dos nossos pais, no momento mais desastroso e crítico para a res publica, quando, após a morte de Tibério Graco, graves perigos foram anunciados por vários prodígios, no consulado de Públio Múcio e Lúcio Calpurnio, recorreu-se aos Livros Sibílinos, que indicaram “que a mais antiga Ceres devia ser aplacada”. Então, sacerdotes do povo romano, escolhidos no honorável colégio dos decênviros, mesmo que houvesse em nossa própria cidade um templo mais belo e mais magnífico, ainda assim foram enviados a Enna. Pois tamanhas eram a autoridade e a antiguidade dessa religião que quando eles lá foram, pareceu-lhes que não estavam indo a um templo de Ceres, mas à própria Ceres.*

Essa passagem é crucial na lógica do discurso: Cícero apela à memória de sua audiência para graves acontecimentos romanos, citando as circunstâncias que levaram uma delegação romana ao santuário de Enna como expiação das ações turbulentas que envolveram a morte de Ti. Graco.¹⁶

Estabelecida a venerável antiguidade da deusa de Enna e seu papel na “salvação de Roma” pela ação dos *decem uiri sacris faciundis*, na segunda parte da narrativa Cícero descreve como Verres removeu a “mais antiga e mais sagrada” estátua de culto de Ceres do altar de Enna que figurava a deusa com as tochas que iluminaram seu caminho em suas andanças em busca de Libera:

[109] Non obtundam diutius; etenim iam dudum vereor ne oratio mea aliena ab iudiciorum ratione et a cotidiana dicendi consuetudine esse videatur. Hoc dico, hanc ipsam Cererem antiquissimam, religiosissimam, principem omnium sacrorum quae apud omnium gentis nationesque fiunt, a C. Verre ex suis templis ac sedibus esse sublatam. Qui accessistis Hennam, vidistis simulacrum Cereris e marmore et in altero templo Liberae. Sunt ea perampla atque praeclara, sed non ita antiqua. Ex aere fuit quoddam modica amplitudine ac singulari opere cum facibus perantiquum, omnium illorum quae sunt in eo fano multo antiquissimum; id sustulit. Ac tamen eo contentus non fuit.

[109] Eu não prosseguirei. Tenho certo receio de que meu discurso possa parecer diferente da forma usual dos tribunais e contrário à fala cotidiana. Quero dizer com isso que esta mesma Ceres, a mais antiga, a mais sagrada, a mais valiosa de todas as coisas sagradas que são cultuadas por todos os povos, em toda nação, foi roubada por Caio Verres de seu templo e de sua casa. Aquele que já foi a Enna, viu a estátua de Ceres de mármore, e no outro templo uma estátua de Libera. Elas são muito grandes e muito belas, mas não muito antigas. Havia, porém, uma de bronze, de tamanho moderado, mas de extraordinária perícia artística, com as tochas em suas mãos, muito antiga, de longe a mais antiga de todas as estátuas daquele santuário; esta ele roubou, e não ficou contente com isso.

E o delito prosseguiu, com o roubo da pequena estátua da Vitória.

[110] Ante aedem Cereris in aperto ac propatulo loco signa duo sunt, Cereris unum, alterum Triptolemi, pulcherrima ac perampla. Pulchritudo periculo, amplitudo saluti fuit, quod eorum demolitio atque asportatio perdifficilis videbatur. Insistebat in manu Cereris

dextra grande simulacrum pulcherrime factum Victoriae; hoc iste e signo Cereris avellendum asportandumque curavit.

[110] *Diante do templo de Ceres, em um lugar aberto e descoberto, há duas estátuas, uma de Ceres, outra de Triptolemus, belíssimas e muito grandes. Sua beleza foi seu perigo, mas seu tamanho sua segurança, porque descê-las e carregá-las pareceu muito difícil para eles. Mas, na mão direita de Ceres havia uma estátua belamente feita da Vitória; e esta imagem ele arrancou da mão de Ceres e a carregou.*

Após o relato dos roubos, Cícero descreve a reação dos siciliotas a esse ato chocante. Como nas narrativas precedentes do **De signis**, Cícero nega que considerações sobre o alto valor dessas estátuas fossem o ponto central dos siciliotas. Em uma passagem cujo vocabulário é plenamente religioso, ele diz que estes suportaram em silêncio todos os ultrajes cometidos por Verres contra eles, mas que o roubo de Ceres fora um sacrilégio impossível de suportar, pois a cidade era vista por seus habitantes como o santuário de Ceres, e seus cidadãos eram seus sacerdotes:

[111] *Non illi decumarum imperia, non bonorum direptiones, non iniqua iudicia, non importunas istius libidines, non vim, non contumelias quibus vexati oppressique erant conquerebantur; Cereris numen, sacrorum vetustatem, fani religionem istius sceleratissimi atque audacissimi supplicio expiari volebant; omnia se cetera pati ac negligere dicebant. Hic dolor erat tantus ut Verres alter Orcus venisse Hennam et non Proserpinam asportasse sed ipsam abripuisse Cererem videretur. Etenim urbs illa non urbs videtur, sed fanum Cereris esse; habitare apud sese Cererem Hennenses arbitrantur, ut mihi non cives illius civitatis, sed omnes sacerdotes, omnes accolae atque antistites Cereris esse videantur.*

[111] *Eles não se queixam do modo como os décimos são cobrados, nem da pilhagem da propriedade, nem da iniquidade dos tribunais, nem dos desejos profanos deste homem, nem de sua violência, nem dos insultos pelos quais eles foram oprimidos e ultrajados. É a divindade de Ceres, a antiguidade de seu culto, a sagrada veneração de seu templo que eles desejam que sejam expiadas*

pela punição do mais atroz e celerado homem. Eles disseram que podem suportar todo o resto, que tudo o mais foi indiferente para eles. A indignação deles é tão grande que vocês podem pensar que Verres, como um novo Orcus, veio a Enna e raptou não Prosérpina, mas a própria Ceres. E, de fato, essa cidade não parece ser uma cidade, mas um santuário de Ceres; assim como eles me parecem não ser cidadãos dessa cidade, mas serem todos sacerdotes, todos ministros e oficiantes de Ceres.

Cícero descreve o terror dos siciliotas pela profanação de seu mais sagrado santuário, e fala do definhamento dos campos, que foram abandonados pelos fazendeiros. A terra inteira, ele diz, se tornou desértica, não cultivada e negligenciada após esse delito religioso:

[114] Audistis Centuripinos, Agyrinensis, Catinensis, Aetnensis, Herbitensis complurisque alios publice dicere quae solitudo esset in agris, quae vastitas, quae fuga aratorum, quam deserta, quam inculta, quam relictis omnia. Ea tametsi multis istius et variis iniuriis acciderunt, tamen haec una causa in opinione Siculorum plurimum valet, quod Cerere violata omnis cultus fructusque Cereris in iis locis interisse arbitrantur. Medemini religioni sociorum, iudices, conservate vestram; neque enim haec externa vobis est religio neque aliena; quodsi esset, si suscipere eam nolletis, tamen in eo qui violasset sancire vos velle oporteret.

[114] Vocês ouviram os Certuripinos, os Agyrinensis, os Catinensis, os Aetensis, os Herbitensis, e muitos outros dizerem publicamente quão grande era a solidão de seus campos, quão grande a devastação, quão grande a fuga dos cultivadores, quão deserto, quão inculto, quão desolado tudo estava. E embora existam muitas e diversas injúrias feitas por esse homem ao qual essas coisas são devidas, ainda assim uma causa, na opinião dos siciliotas, é a pior de todas: por causa da violação de Ceres, eles acreditam que todos os frutos e dons de Ceres pereceram nesses locais. Remediem, ó juízes, a insultada religião dos aliados, e preservarão a sua própria, pois esta não é uma religião estrangeira, nem é uma que vos seja estranha. E mesmo que assim fosse, se vocês não quisessem adotá-la, ainda assim vocês deveriam infligir uma punição para aquele que a violou.

Na segunda parte do discurso sobre Ceres, portanto, Cícero se move no vocabulário dos prodígios e da *placatio deorum*, em termos romanos em um tribunal romano. Verres cometera um terrível delito religioso, que podia ser aplacado pelos romanos, evitando a *ira Cereris*, pela condenação do mais injurioso dos humanos. E Cícero prossegue em sua caracterização de Verres como um tirano, e é aqui especialmente bem-sucedido, pois os tiranos da Sicília eram famosos por sua crueldade, como o orador afirma no final das **Verrinas** (2.5.143-5). Verres é cruel e faminto por riquezas e pelo poder. Mas há, na narrativa sobre Ceres de Enna, outro ponto do estereótipo do tirano no drama, na retórica e na historiografia antiga que funcionam como um emblema para a depravação do caráter de Verres: sua libido descontrolada, voltada para mulheres e crianças. Este é um tema que surge diversas vezes nas **Verrinas**, mas na seção sobre Ceres de Enna ganha um tom mais sutil: os assédios e estupros de Verres não ocorrem com mulheres reais, mas com estátuas de divindades femininas que, no discurso, são as próprias divindades.

No início do **De signis**, na narrativa sobre Heius de Messana, e.g., duas das quatro estátuas roubadas por Verres são descritas por Cícero como “não grandes, mas de extraordinário encanto, com a aparência e vestimentas de virgens” (2.4.5). Essas estátuas, segundo o orador, terminaram “na casa de um cafetão, entre prostitutas” (2.4.7). A estátua de Diana de Segesta, também roubada por Verres, é descrita como “muito alta e grande, mas, apesar de toda a sua magnitude, sua idade e aparência eram as de uma virgem” (2.4.74: *aetas atque habitus uirginales*), e que nenhum habitante de Segesta, livre ou escravo, ousou tocar a deusa, mesmo sob ameaças (2.4.77), sendo necessário recorrer a estrangeiros para retirar a estátua da cidade. Do mesmo modo, em outra passagem, é dito que Verres roubou belas pinturas e as portas do templo de Minerva em Siracusa, transferindo os objetos da virgem Minerva para a casa de uma prostituta (2.4.123: *ornamenta Minervae uirginis in meretriciam domum*). Esse aspecto do caráter do réu foi apresentado de modo muito eficaz na seção sobre Ceres de Enna. Cícero apresenta à sua audiência uma descrição do rapto de Libera/Prosérpina no mesmo lugar onde Verres cometera seu crime, seguindo-se o próprio crime: o roubo violento da estátua mais sagrada de toda a Sicília.

Quintiliano (**Inst. or.** 4.3.12-13) define essa passagem de Cícero – o elogio da Sicília e o rapto de Libera/Prosérpina – como uma digressão (*egressus, egressio*). Com isso, ele diz que a passagem não acrescenta nada

ao desenvolvimento lógico do argumento do caso Verres, provando alguma coisa, o que, tecnicamente falando, é um fato. Nada, de fato, é acrescentado em termos de prova forense contra Verres. Mas Quintiliano, ao nomear *egressus*, também diz que a passagem não é crucial para a estratégia de persuasão do discurso, o que não procede.¹⁷ A passagem é crucial para o argumento, desenvolvida no contexto do vocabulário religioso romano.

Assim como o mito narra que o luto da deusa dos cereais por sua filha ausente causou a devastação das colheitas, Cícero declara que o roubo da estátua de Ceres resultou na desolação geral e no abandono dos ricos campos da Sicília. A passagem poeticamente elaborada de Cícero cria nas mentes de sua audiência, no tribunal dos *Rostra*, uma circunstância agravante dos ultrajes de Verres – a imagem de Verres violando a Sicília e a própria deusa. A narrativa cria o impacto religioso necessário para incrementar e fortalecer o argumento de Cícero, da rapacidade contra os leais siciliotas e da libido descontrolada e agressiva de Verres contra inocentes jovens e matronas, criando as condições para o ápice do discurso: a imagem de que Verres não raptou e violou Libera, mas a própria Ceres! Verres torna-se um segundo Orcus (2.4.111: *alter Orcus*).

Conclusão

O caso de Ceres de Enna permite-nos perceber como, no discurso ciceroniano, a estátua de culto torna visíveis os laços de natureza variável entre o *signum* (a estátua) e a divindade, construindo a própria divindade na imaginação de seus ouvintes através da disposição de sua imagem no discurso. O estudo de caso nos traz um exemplo de uma forma de comunicação linguístico-verbal que exige de sua audiência um esforço de interpretação de uma estátua de culto que não estava presente no local da enunciação, e que provavelmente a maioria dos ouvintes nunca vira pessoalmente, permitindo uma reflexão sobre os modos pelos quais eram “representadas”¹⁸ a presença e a ação divina no mundo.

Cícero conecta em seu discurso imagens, mitos, monumentos e lugares de culto de outro povo com temas religiosos significativos para os romanos, apresentando descrições vívidas com grande potencial evocativo cujo sucesso, contudo, dependia das reconstruções imaginativas de sua audiência, estimulando respostas tanto emocionais quanto racionais.¹⁹ O orador podia despertar essas respostas, estimulá-las, incrementá-las a partir do que

existia previamente, mas a *inventio* do orador era, também, circunscrita às associações possíveis e preexistentes que ele compartilhava com a audiência.

Ao fim do discurso, não se tratava mais de uma imagem de culto de uma deusa de um povo estrangeiro e subjugado, e sim da mais antiga Ceres, uma deusa que salvou Roma no passado, em um momento de extremo perigo para a *urbs*.²⁰ Em suma, as referências ciceronianas eram completadas por sua audiência, que as tornava reais a partir de seu próprio sistema de referências religiosas, tornando-as presentes em seu mundo, criando crenças em relação ao lugar e ao papel das divindades no mundo, constituindo-se em um poderoso meio de comunicação e integração religiosa entre romanos e outros povos do *imperium*.

Referências bibliográficas

BELTRÃO, C. Religião e teatro na Roma republicana: notas sobre a *Aulularia* de Plauto. In: VIEIRA, A.L.B.; BELTRÃO, C. **Teatro Grego e Romano**. História, Cultura e Sociedade. São Luís: EdUEMA/FAPEMA, 2015, p. 157-179.

_____. *Interpretatio*, solo e as interações religiosas no Império Romano. In: CERQUEIRA, F. *et al.* **Saberes e Poderes no Mundo Antigo**: Estudos Ibero-latino-americanos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013b, v. 1, p. 185-205.

_____. Religião, escrita e sistematização: reflexões em torno dos *Annales Maximi*. **Tempo**, v. 19, p. 229-248, 2013a.

FAVRO, D. **The Urban Image of Augustan Rome**. New York: Cambridge University Press, 1996.

FERRI, G. **Tutela urbis**: Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge (Pawb)). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.

FRAZEL, T. D. **The Rhetoric of Cicero's "In Verrem"**. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2009.

GRUEN, E. S. **The Last Generation of the Roman Republic (LGRR)**. Berkeley: University of California Press, 1995.

HINDS, S. An Allusion in the Literary Tradition of the Proserpina Myth. **Classical Quarterly**, v. 32, p. 79-94, 1982.

HÖLKESKAMP, K.-J. **Reconstructing the Roman Republic**. An Ancient Political Culture and Modern Research. Princeton: Princeton University Press, 2010.

HÖLSCHER, T. **The Language of Images in Roman Art**. Cambridge University Press, 2004.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (Ed.). **The Oxford Classical Dictionary (OCD)**. 4th ed. Oxford University Press, 2012.

LE BONNIEC, H. **Le culte de Cérès à Rome des origins à la fin de la République**. Paris: Klincksieck, 1958.

LEEN, A. Cicero and the Rhetoric of Art. **AJP**, v. 112, p. 229-245, 1991.

ORLIN, E. **Foreign Cults at Rome: Creating a Roman Empire**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

POLLINI, J. **From Republic to Empire**. Rhetoric, Religion and Power in the Visual Culture of Ancient Rome. University of Oklahoma Press, 2012.

_____. **The Art of Rome**. c.753 B.C.-A.D. (337: Sources and Documents). Cambridge University Press, 1983.

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

_____. Representation or Presence? Picturing the divine in ancient Rome. **Archiv für Religionsgeschichte**, v. 12, p. 181-196, 2010.

SANTANGELO, F. **Divination, Prediction and the End of the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

SANTI, C. **Sacra Facere**. Aspetti della Prassi Ritualistica Divinatoria nel Mondo Romano. Roma: Bulzoni Editore, 2008.

STEWART, P. **The Social History of Roman Art**. New York: Cambridge University Press, 2008.

_____. **Statues in Roman Society**. Representation and Response. New York: Oxford University Press, 2004.

SPAETH, B. The goddess Ceres and the death of Tiberius Gracchus. **Historia**, v. 39, p. 182-195, 1990.

VASALY, A. **Representations**. Images of the World in Ciceronian Oratory. Berkeley: University of California Press, 1993.

WISEMAN, T. P. Popular Memory. In: GALINSKY, K. (Ed.), **Memoria Romana**. Memory in Rome and Rome in Memory. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014, p. 45-62.

_____. **Roman Drama and Roman History**. Exeter: University of Exeter Press, 1998.

WHITEHOUSE, H.; MCCAULEY, R. N. (Eds.) **Mind and Religion**. Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity. Walnut Creek, Altamira Press, 2005.

_____. (Eds.) **Theorizing Religious Past**. Archaeology, History, and Cognition. Walnut Creek, Altamira Press, 2004.

ZANKER, P. **Arte Romana**. Bari: Laterza, 2010.

Notas

¹ A documentação da República tardia é caracterizada por uma série de obras nas quais temas religiosos são, de um modo ou de outro, centrais. Desde o século II AEC, pelo menos, autores romanos passaram a escrever sistematicamente sobre a origem e os significados de sua religião, e, no século I AEC, a *religio romana* foi submetida à interpretação e à explicação racionais. A existência de uma tradição escrita pode ser determinante para a organização e o sucesso de um sistema religioso, tanto politicamente – em termos da definição e hierarquização dos poderes – como intelectualmente, no que tange à organização e à estruturação do conhecimento religioso (cf. WHITEHOUSE; MCCAULEY, 2005; WHITEHOUSE; MARTIN, 2004). Um bom exemplo é a importância dos textos sacerdotais romanos, que mantinham o registro de fórmulas corretas das preces e procedimentos rituais (BELTRÃO, 2013a). As obras que nos chegaram via tradição manuscrita surgem, então, como um elemento importante a ser considerado no estudo da dinâmica cultural religiosa romana, constituindo uma forma de conhecimento religioso *per se*, interagindo com as práticas e os conhecimentos do vasto sistema religioso romano e com as correntes filosóficas e poéticas do mundo helenístico contemporâneo. Neste ponto, os estudos de Jörg RÜPKE são fundamentais (esp. 2012), propondo a análise do que denomina *racionalização* da religião romana, definida como um processo de abstração de regras e princípios da prática que se torna objeto de um discurso especializado, codificado e rigorosamente elaborado, com regras de argumentação, espaços específicos e instituições que guiam a conduta político-religiosa e as inovações nessas práticas. Também, os de Federico Santangelo (esp. 2013), nos quais as práticas religiosas são analisadas na interseção entre política e cultura, com base em um sólido tratamento documental na observação dos debates intelectuais romanos dos séculos II e I AEC.

² A história da arte e a história da religião costumam ser estranhas uma à outra, desenvolvendo problemáticas autônomas e, rigorosamente falando, do ponto de vista da história da religião, a compreensão da imagem religiosa em termos de “representação” e de “obra de arte” constitui, muitas vezes, uma dificuldade epistemológica

fundamental, prejudicando de antemão a análise da imagem como parte integrante da prática religiosa, criadora de experiências religiosas e, mesmo, criadora da *presença* do divino. Para questões concernentes à representação figurativa dos deuses e aos limites do conceito moderno de representação, ver esp. Rüpke (2010).

³ Para uma compreensão geral do “caso Verres”, ver OCD, s.v. *Verres*, p. 1542. Gruen (1995), esp. p. 29-42 apresenta maiores detalhes.

⁴ Sobre Plauto e a religião romana, ver Beltrão (2015). Sobre as relações do drama e a compreensão romana de seu passado, ver Wiseman (2014 e 1998).

⁵ Para uma referência sobre questões físicas, cognitivas e conceituais da cidade de Roma, ver Favro (1996), esp. cap. 1 e 2, pp. 1-78.

⁶ Ver, especialmente, Santangelo (2013) e Santi (2008).

⁷ Sobre a questão da importância dos lugares na religião romana, ver Beltrão (2013b).

⁸ Para o estudo da *euocatio*, ver Ferri (2010).

⁹ Cf. a antologia de fontes de Pollitt (1983).

¹⁰ Cf. e.g., a descrição do triunfo de P. Servílio em *Verr.* 2.1.57.

¹¹ Para o tratamento do tema, ver Stewart (2008); Zanker (2010) e Hölscher (2004).

¹² Ver, especialmente, Hinds (1982) e Frazel (2009), esp. p. 71-86.

¹³ Tradução com base em: M. Tullius Cicero. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, literally translated by C. D. Yonge. London. George Bell & Sons. 1903 = Perseus Digital Library, URI: <<http://catalog.perseus.org/catalog/urn:cts:latinLit:phi0474.phi005.perseus-eng1>>.

¹⁴ Enna/Henna, Sicília. Canonical URI: <<http://pleiades.stoa.org/places/462236>>.

¹⁵ Para maiores detalhes sobre a “romanização”, um termo utilizado por Eric Orlin para a análise da *interpretatio* de Ceres com Demeter, ver Orlin (2010), esp. p. 104-110. Sobre o culto de Ceres em Roma, ver Henri Le Bonniec (1958).

¹⁶ Sobre as relações entre a morte de Ti. Graco e a deusa Ceres do Aventino, ver Spaeth (1990). Sobre a escolha do santuário de Enna para as ações de *placatio* da deusa, ver Orlin (2010), esp. p. 193-196.

¹⁷ Agradeço ao Prof. Anderson de Araújo Martins Esteves (Letras Clássicas – UFRJ) a sugestão de observar este comentário de Quintiliano à luz da controvérsia (tardia) entre o estilo ático e o estilo asiático na retórica, um tema mais explícito no L. 12 dos *Inst. or.*, com a defesa do estilo ático por Quintiliano, enquanto o asiático era considerado rebuscado e exagerado (12.10.12-26). Em 12.10.12, Quintiliano ataca o estilo de Cícero: *nedrred tudo o que há de bom e hsos de Cdos por Quintiliano. ega a a* “[M]as mesmo homens de seu próprio tempo o acusaram de ser muito rebuscado, asiático, redundante, muito repetitivo, às vezes frívolo em seu humor e

frágil em sua composição, exaltado e alguns, que não estavam longe da verdade, o consideravam menos que um homem (*viro molliorem*)”. Os grandes nomes da oratória tardo-republicana, contudo, eram Cícero e Hortêncio, que atraíam multidões para ouvi-los, ambos constantemente acusados de serem pouco “viris”, apesar de seus resultados serem muito mais eficazes do que os áridos discursos de Bruto e de Calvo elogiados por Quintiliano. A ambiguidade de Quintiliano em relação a Cícero é notória. Se os discursos de Cícero são o grande objeto de análise e o orador republicano é personagem central no tratado de retórica de Quintiliano, é também o principal exemplo de tudo o que há de ruim na oratória.

¹⁸ Ver nota 2.

¹⁹ As principais referências aqui são os estudos de T.P. Wiseman (2014) e de K.-J. Hölkeskamp (2010) sobre a cognição e a percepção do *populus* romano.

²⁰ Dentre as grandes mudanças religiosas na República média e tardia, destacam-se as decisões levadas a cabo por recomendação dos Livros Sibílicos, que constituíam situações caracterizadas por grande dinamismo religioso. Reconfigurações políticas e situações de *interpretatio*, em um mundo romano então pluralizado, traziam a necessidade de traduzir e integrar deuses em sistemas culturais distintos, em fenômenos de integração e tradução religiosas.