

**OS GALLI, SACERDOTES DE CIBELE: REPRESENTAÇÕES
LITERÁRIAS FEMININAS E POSSIBILIDADES SOBRE AS PRÁTICAS
DE CASTRAÇÃO RITUAL**

**THE GALLI, PRIESTS OF CYBELE: FEMALE LITERARY
REPRESENTATIONS AND THE POSSIBILITIES ABOUT RITUAL
CASTRATION PRACTICES**

**LOS GALLI, SACERDOTES DE CIBELES: REPRESENTACIONES
LITERARIAS FEMENINAS Y POSIBILIDADES SOBRE LAS
PRÁCTICAS DE CASTRACIÓN RITUAL**

Semíramis Corsi Silva

Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Campus de Franca. Professora da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: semiramiscorsi@yahoo.com.br.

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/notandum.vi56.57253>

Recebido em 29/12/2020

Aceito em 13/01/2021

Resumo

Galli é como eram chamados os sacerdotes da deusa frígia Cibele, incorporada ao panteão oficial romano no século III AEC e protagonista de uma das religiosidades mais importantes do mundo greco-romano antigo. Sobre esses sacerdotes, há uma série de textos escritos no contexto romano nos quais eles são representados como castrados, emasculados em seu corpo, em suas vestimentas e em suas performatividades, sempre de forma bastante negativa. A possível prática ritual de intervenção no corpo realizada pelos *galli* estava ligada ao mito de Átis, deus consorte de Cibele. Tal rito tinha, em seu substrato, elementos de fertilidade e prosperidade para deuses da vegetação e da natureza. Sabendo disso, o objetivo deste artigo é analisar as representações literárias femininas dos *galli* em textos de escritores do Império Romano. Feito isso, pretendemos realizar considerações sobre as possíveis práticas rituais que envolviam o processo visto nos textos como uma espécie de castração, o que retirava a virilidade dos sacerdotes de Cibele. Dessa forma, a análise da tradição literária será cruzada com estudos sobre as práticas, dentro das possibilidades diante da documentação existente.

Palavras-chave: *Galli*; Sacerdotes castrados; Deusa Cibele; Mito de Átis.

Abstract

Galli is the term used to name the priests of the Phrygian goddess Cybele who was incorporated into the official Roman pantheon in the 3rd century BCE. That deity was a protagonist of one of the most important religions in the ancient Greco-Roman world. There are a series of texts written in the Roman context about those priests in which they are represented as castrated, emasculated in their bodies, in their clothing and in their performances, always in a very negative sense. The presumed ritual practice of intervention in the body performed by the *galli* was linked to the myth of Attis, god consort of Cybele. That rite had, in its substrate, elements of fertility and prosperity for gods of vegetation and nature. Regarding this, the purpose of this article is to analyze the female literary representations of *galli* in texts by writers from the Roman Empire. In addition, we intend to make considerations about the possible ritual practices that were involved the process that is seen in those referred texts as a kind of castration, which removed the virility of Cybele's priests. In this way, the analysis of the literary tradition will be crossed with studies on the practices, within the possibilities given the existing documentation.

Keywords: *Galli*; Priests castrated; Goddess Cybele; Myth of Attis.

Resumen

Galli es como se llamaba a los sacerdotes de la diosa frigia Cibeles, incorporada al panteón oficial romano en el siglo III a.C. y protagonista de una de las religiones más importantes del antiguo mundo grecorromano. Sobre estos sacerdotes, hay una serie de textos escritos en el contexto romano en los que se los representa castrados en su cuerpo, sin maculinidad en sus vestimentas y en sus actuaciones, siempre de forma muy negativa. La posible práctica ritual de intervención en el cuerpo realizada por los *galli* estaba ligada al mito de Atis, dios consorte de Cibeles. Tal rito tenía, en su sustrato, elementos de fertilidad y prosperidad para los dioses de la vegetación y de la naturaleza. Sabiendo esto, el propósito de este artículo es analizar las representaciones literarias femeninas de los *galli* en textos de escritores del Imperio Romano. Hecho esto, pretendemos hacer consideraciones sobre las posibles prácticas rituales que involucraron el proceso visto en los textos como una especie de castración, que quitaba la virilidad de los sacerdotes de Cibele. De esta forma, el análisis de la tradición literaria se cruzará con estudios sobre las prácticas, dentro de las posibilidades que ofrece la documentación existente.

Palabras clave: *Galli*; Sacerdotes castrados; Diosa Cibeles; Mito de Atis.

Introdução

A deusa Cibele e seu consorte, o deus Átis, ora filho, ora amante da deusa nas diferentes tradições mitológicas, são protagonistas de um dos cultos mais importantes do mundo greco-romano antigo, a religiosidade metroaca, incorporada ao panteão oficial romano no século III AEC.¹ Em torno de Cibele e Átis desenvolveu-se uma religiosidade de caráter

¹ O nome metroaca se refere a como era chamado o templo da Grande Mãe, o *Metroon* (Μητροῶν).

tido como orgiástico, bem conhecida pela literatura greco-romana, com os devidos exageros retóricos dos escritores, como extática e cheia de excessos, com sacerdotes mostrados, por esses mesmos escritores, como estrangeiros, emasculados e femininos.

As origens desses deuses, Cibele e Átis, no entanto, são frígias. A Frígia estava situada na região centro-oeste na antiga Ásia Menor (a Anatólia), na moderna Turquia. A Frígia é um dos locais de onde vem o deus Dioniso, segundo nos conta, por exemplo, Eurípides na obra *As Bacantes*.²

O culto de Cibele, que também ficou conhecida como *Magna Mater* em latim e *Μεγάλη Μητήρ* em grego (a Grande Mãe), teve grande desenvolvimento no período do Império Romano, com seus sacerdotes castrados, os *galli*.³ Esses sacerdotes eram chamados assim em referência ao Rio Galo na Frígia, conforme conta Ovídio (*Fastos*, IV, 361).⁴ O processo visto na literatura como sendo uma castração desses sacerdotes, por sua vez, estava ligado ao mito de Átis.⁵ Ou seja, o mito narra e dá sentido ao rito e vice-versa, o rito rememora o mito dando continuidade à ordem.⁶ Compreendendo dessa forma, portanto, estamos fazendo aqui uma leitura de mito, ainda que não restrita a isso, seguindo elementos que nos foram legados pela obra de Mircea Eliade (1972), para quem os mitos desempenham papel importante porque revelam como uma determinada realidade veio à existência, estando ligados, muitas vezes, aos ritos, à rememoração, vivência e reatualização do mito, necessárias para a manutenção da ordem cósmica e social.

² Do verso 13 ao 17, Eurípides cita as terras de onde viria o culto de Dioniso e por onde o próprio deus havia passado: Lídia, Frígia, Pérsia, Bactria, Média, Arábia e toda Ásia. O enredo inicial da peça traz Dioniso chegando em Tebas para vingar sua mãe, Sêmele, princesa tebana repudiada outrora na cidade por não ser reconhecida como grávida do próprio Zeus. Portanto, mesmo Dioniso sendo de Tebas por linhagem de sua mãe, foi gestado por Zeus e criado nas distantes terras asiáticas, de onde viria seu culto. Como Cibele, o culto de Dioniso é estrangeiro ao mundo greco-romano, onde encontrarão grande desenvolvimento e, além disso, ambos envolviam ritos extáticos, o que comentaremos a seguir neste texto.

³ Sobre seu nome, Cibele, ao que parece, ele está ligado aos Montes nos quais ela pode ter sido cultuada na Frígia. Do Monte Kybéo ou Kybélo, ela recebeu sua denominação mais conhecida (ou vice-versa). E ela também era chamada Agdistis (em referência ao Monte Agdo), Idaea (em referência ao Monte Ida), Dindydeme (em referência ao Monte Dindimeno), Berecynthia (em referência a um dos picos do Monte Ida) e Sipylene (em relação ao monte Sipio). Em latim, Cibele está referida muitas vezes como *Mater Deum Magna Idaea* (Grande Mãe dos Deuses do Monte Ida).

⁴ Há muitas discussões sobre as origens do nome *galli* para esses sacerdotes, sobre isso ver Beard, 2012, p. 330.

⁵ O termo castrado está sendo usado aqui para definir práticas que envolviam cortes das genitais dos *galli*, uma vez que é um termo amplamente usado nas traduções modernas dos textos antigos e que acreditamos facilitar a leitura contemporânea do ato visto como um processo de emasculação. No entanto, este termo não é comumente usado nos textos analisados. Dos textos usados neste artigo é possível ver que Marcial o utiliza em *Epig.*, 3, 81. Outro termo que pode ser encontrado nos textos e em algumas traduções é eunuco (*eunuchus*, no latim e εὐνοῦχος, no grego). Optamos por utilizar o termo castrado pela ideia de corte das genitálias que a palavra sugere, presente na literatura aqui tratada.

⁶ Por uma análise simbólico-religiosa do sentido do ritual de castração dos *galli*, ver Alvar, 2008, p. 256-261.

Há muitas versões do mito de Cibele e Átis. Segundo o geógrafo grego Pausânias (*Descrição da Grécia*, VII, 17, 10-13), por exemplo, a castração de Átis envolveu os ciúmes que ele despertou em Agdistis, um *daimon* andrógino, de acordo com Pausânias, mas também uma deusa reinterpretada como Cibele, segundo Estrabão (*Geografia*, XII, 5, 1). O poeta Catulo, que viveu entre os anos de 87 e 54 AEC, é quem nos traz as impressões literárias mais conhecidas sobre os sacerdotes de Cibele e o ato por eles realizado. No famoso *Poema* 63, Catulo diz que, em êxtase frenético, o deus Átis corta seus membros viris com um sílex em devoção à Cibele. O ato, na visão do poeta, transforma Átis em uma falsa mulher (*notha mulier*) e em um homem sem esterilidade (*ego uir sterilis ero*).

Em *Fastos* (4, 221-222), ao relatar o mito de Átis para explicar a castração dos sacerdotes, o poeta Ovídio se pergunta: ““O ímpeto de castrarem-se de onde vem?”” A conclusão do poeta é que a castração do deus é uma autopunição por ter traído Cibele, entregando-se ao amor da ninfa Sagarite após ter prometido à deusa a castidade em troca de poder cuidar de seu templo (*Fastos*, 4, 223-234). A exemplo disso, os *galli* se emasculam (*mollesque ministri caedunt iactatis uilia membra comis*) (*Fastos*, 4, 243-244).

Possivelmente, este mito narrado na poesia e o seu correspondente ritual são originários de culturas agrárias ancestrais nas quais, através de dramatizações mistericas, a terra, que floresce e continua a dar frutos, é fertilizada por um deus jovem (filho ou amante de uma deusa), esse deus morre e renasce anualmente, seguindo a rotação das estações. Houve, então, em diversas culturas antigas, uma espécie de protótipo da divindade masculina, da qual Átis fazia parte, como: Dumuzi-Tammuz, na tradição sumério-babilônica (ligado a Inanna-Ishtar), o El dos cananeus (ligado à Asherah), o sírio Adônis (ligado na mitologia grega às deusas Perséfone e Afrodite), o egípcio Osíris (ligado à Isis), o Telepinu hitita e o *Mégistos Kouros* cretense, por exemplo (GONZÁLEZ SERRANO, 1995, p. 106).

Diante disso, o objetivo deste artigo é explorar elementos das representações textuais dos sacerdotes de Cibele como femininos e castrados na literatura latina, levantando questionamentos sobre as possibilidades das práticas de castração ritual que, na visão dos poetas, os transformava em mulheres.⁷ Como não há relatos em si dessas práticas deixados

⁷ No artigo “Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?” Interseccionalidade em representações de sacerdotes castrados no Império Romano, de nossa autoria, publicado na revista *Mare Nostrum* (v. 11, n. 1, 2020), já trouxemos algumas reflexões sobre representações textuais de sacerdotes considerados praticantes de rituais que envolviam cortes de seus órgãos genitais, analisados, nessa ocasião, à luz de uma perspectiva interseccional. Nesse trabalho, porém, não enfocamos nas representações dos sacerdotes de Cibele, mas de sacerdotes tidos como castrados de forma geral, nem trouxemos reflexões sobre as possibilidades das práticas de castração ritual, o que pretendemos fazer neste artigo.

por seus praticantes, grande parte da documentação que temos para o estudo se refere às representações feitas por seus críticos, os escritores dos textos literários. Dessa forma, a análise da tradição literária será cruzada com estudos sobre as práticas, dentro das possibilidades diante de uma documentação escassa. Começemos pelas representações.

As representações femininas dos sacerdotes de Cibele

A partir do mito e da própria visão que os poetas tinham dos *galli*, portanto, os sacerdotes de Cibele tiveram suas representações ressaltando a feminilidade em suas performatividades e em seu próprio corpo: gestos, vestimentas, comportamentos variados e perda do órgão sexual masculino. Catulo (*Poema* 63) é um dos primeiros poetas a nos trazer descrições femininas dos *galli*.

“Ei, Galas!, ide aos altos bosques de Cibele,
ide juntas, errante grei da mestra Díndima,
vós – que, buscando alheias terras, qual no exílio,
seguindo, companheiras, minha seita (eu guia),
sofrestes ondas brutas, truculento mar,
e o corpo emasculastes de ódio imenso a Vênus –
a senhora alegrai com rápidas corridas;
não tarde ao peito a espera, juntas, ei!, segui-me
à Frígia casa de Cibele, Frígios bosques,
onde ressoa a voz dos címbalos, reboam
tímpanos, troa o Frígio aulete ao curvo cálamio,
onde a cabeça agitam, plenas de hera, as Mênades,
onde gritos agudos guiam sacros ritos,
onde o séquito errante sói voltear à deusa,
aonde os saltos ágeis devem apressar-nos.”
Átis, falsa mulher, assim que às companheiras
canta, o tíaso logo ulula em línguas trêmulas,
leve remuge o tímpano, ocos batem címbalos,
lépidos pés depressa o coro ao Ida verde
vai. E Átis, louca, errante, em delírio, expirante,
por bosque umbroso as guia, acompanhada ao tímpano,
qual novilha que evita, não domada, o jugo;
lépidos pés, ao guia as Galas seguem rápidas;
quando o templo tocaram de Cibele exaustas
do grande esforço caem sem ter Ceres.
(CATULO, *Poema* 63, 12-36).⁸

Como observou Craig Williams (2010, p. 40), Catulo usa termos e adjetivos no feminino para descrever os sacerdotes da Grande Mãe, chamados por ele de *gallae*. Percebemos como o poeta não mede esforços para representar os sacerdotes de Cibele com

⁸ Tradução de João Angelo Oliva Neto.

trejeitos efeminados, com suas corridinhas afetadas, andar saltitante, estando acompanhados de uma agitação causada pela forte presença de variados instrumentos musicais que trazem a sonoridade marcante da cena.⁹ Nesse sentido, fica claro que Catulo os vê como invertidos que não cumprem os protocolos da virilidade romana, possuindo total falta de domínio de si, são desmedidos, descontrolados e frenéticos como as Mênades que acompanham o deus Dioniso.

No exagero da música e na comparação dos *galli* com as bacantes temos um elemento bem interessante desses cultos. Assim, conforme Will Roscoe (1996, p. 202):

Os escritores antigos consideravam os *galli* equivalente aos grupos Coribantes e Curetes que realizavam ritos destinados a beneficiar os participantes individualmente (em oposição a honrar um deus). De Platão, em particular, aprendemos que os ritos coribânticos tinham como objetivo restaurar a paz de espírito aos indivíduos que sofriam de problema psicológico, induzindo uma forma temporária de cura de loucura ou perda de consciência (um exemplo de expulsão de *μαρία* boa o ruim). Essa era a função da música alta e estridente, descrita como uma cacofonia de flautas, pratos e tambores, que acompanhava suas apresentações. A desordem sensorial, como o estudo de ritos religiosos de todo o mundo revela, o poder de criar estados liminais de consciência em que as distinções normais, incluindo, em alguns casos, aquelas de gênero, são suspensas, e este estado é o prelúdio para uma reintegração subsequente, que pode ser social, psicológica ou fisiológica. Acredito que uma resposta semelhante, uma catarse coletiva por parte dos espectadores, foi o efeito pretendido dos ritos públicos dos *galli*.

Portanto, mesmo que possa haver um exagero nas descrições das cenas do cortejo, das festas e dos ritos em honra à Cibele por parte de escritores como Catulo, é possível que as práticas religiosas nas quais os *galli* eram iniciados envolviam estados alterados de consciência. O estudo desses chamados estados alterados de consciência, experimentados dentro do rito religioso, é algo que nós pesquisadores temos dado pouca atenção em detrimento do estudo dos aspectos externos do rito (sociais, políticos, literários e teológicos) (USTINOVA, 2009, p. 14).¹⁰ Tal frenesi religioso é, então, usado de forma bem negativa como um elemento de alteração dos padrões físicos e psíquicos pela retórica dos escritores, ainda que os valores quanto à compreensão desses fenômenos pudessem ser muito diferentes dos contemporâneos. No caso dos *galli* de Cibele, a visão sobre essas experiências religiosas se mistura ao fator estrangeiro e à castração e, conseqüentemente, à visão desses sacerdotes

⁹ Os instrumentos musicais presentes nessa cena, como podemos ver, são: o tímpano (*tympanum*), o címbalo (*cymbalum*), o cálamo (*calamo*) e o aulete (*phryx*) ou flauta de Pan. Sobre tais instrumentos musicais ver Mendes, 2010.

¹⁰ Mais informações sobre ritos religiosos antigos e estados alterados de consciência ver Ustinova, 2009.

como invertidos em aspectos de gênero e no próprio corpo.¹¹ Além disso, os escritores tenderam a trazer o caráter individual do rito ao sujeito iniciado em detrimento de seu caráter coletivo, visando realizar melhor seu ataque.

Voltando à agitação da festa de Cibele, o poeta Ovídio a retrata como barulhenta, com uso de variados instrumentos musicais, narrando que durante a procissão, parte dos festejos, a deusa era levada nos delicados ombros de seus sacerdotes.

Deixe que gire o céu três vezes no eixo eterno,
junja e solte os corcéis o Sol três vezes;
logo, no curvo chifre, a trompa berecintia
soprará – são da mãe do Ida as festas.
Eunucos tocarão tímpanos retumbantes,
Tintilarão os címbalos de bronze;
Será levada a deusa em delicados ombros,
co' exaltação gritada pelas ruas.
Os jogos chamam, soa a cena: Olhai, quirites!
Cesse nos tribunais a litigância.
(OVÍDIO, *Fastos*, 4, 179-188).¹²

Assim sendo, como no poema de Catulo, o barulho, a agitação e a delicadeza dos sacerdotes é marcante também na descrição de Ovídio. No contexto romano antigo, a delicadeza era a antítese da virilidade, e é essencial, em diversos poemas, para fazer alusão aos castrados, considerados o tipo mais extremo de homem sem virilidade (WILLIAMS, 2010, p. 140).¹³ E no poema *Íbis*, uma série de maldições contra um inimigo, Ovídio, em uma das invectivas, ressalta:

Que atônito, mutes, incitado por Cibele,
teu membro desprezível ao som das flautas frígias,
e, como Átis, não seja mais homem nem mulher;
com mãos efeminadas embale tambores,
e, então, que te convertas no animal da Grande Mãe,
feito o vencedor e a vencida na corrida.
(OVÍDIO, *Íbis*, 453-458).¹⁴

¹¹ Sobre a intersecção entre o elemento estrangeiro com elementos de gênero nas representações dos sacerdotes castrados, ver Silva, 2020.

¹² Tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior.

¹³ Seguindo a ideia da coleção *História da Virilidade*, dirigida por Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello, consideramos virilidade como a parte mais “nobre” e “perfeita” da masculinidade. Ou melhor, não simplesmente a masculinidade ou as masculinidades propagadas em determinada cultura, mas as éticas superiores e os padrões normativos. A *uirilitas* latina e a *ἀνδρεία* grega, um princípio de comportamento elevado que, certamente, tem diferentes codificações ideais conforme as culturas, temporalidades e mesmo diferentes grupos, mas que segue um modelo do homem concluído, o mais “perfeito” do masculino, aquele modelo de excelência almejado pelos discursos.

¹⁴ Tradução de João Victor Leite Melo.

O *gallus*, portanto, era mostrado na literatura como uma figura assustadora, algo que se desejava ao pior inimigo. O sacerdote de Cibele era associado com uma alteridade oriental decadente e sem as virtudes austeras dos romanos dos primeiros tempos, clamados em poemas como os de Juvenal, poeta que escreveu em meados do século I e início do século II EC. Juvenal ressalta vários vícios que ele associa a esses sacerdotes pela falta de virilidade e pela alteridade que representam em sua visão.

A Deusa Boa em seu favor inclinam.
Mas por costume avesso ali mulheres
Não entram; Deusa tal é só de homens!
– Daqui longe, ó profanas, se lhes brada,
– Flauta neste lugar, mulher não sopra,
Tais orgias outrora em alta noite,
Os sacerdotes Bapto celebravam,
Da Ateniense Cotito impura, em honra.
De preto, aquele as sobrancelhas tinge,
Depois de havê-la encrespado a ferro,
Arregalando trêmulos os olhos.
[...]
Torpe Cibele ali, e impuras vozes
Reinam somente. Um Sacerdote velho
Hipócrita malvado, exemplo raro
Da gula, e vício mestre, ali preside.
Segundo a Frígia moda, só lhe falta
Torná-lo Eunuco, o percorrente ferro.
(JUVENAL, *Sátira II*, 112-126; 149-154).¹⁵

Marcial, contemporâneo de Juvenal, é outro exemplo de referência aos *galli* como femininos, o que faz em seus poemas curtos, os epigramas, carregados de humor satírico.

Pois não me jacta anacíclico verso
nem pra trás leio Sotádes, o bicha [*Sotades cinaedum*];
pois o eco helênico jamais ressoa
nem Átis, luminoso, vem ditar-me
galiambos de frouxa languidez [*mollem debilitate galliambon*],
mau poeta não sou por isso, Clássico.
Que tal se em trampolim de estreita via
mandas subir a contragosto Ladas?
É torpe possuir difíceis nugas
e é estúpido esforçar-se com inépcias.
Que escreva Polemon versos aos círculos:
me agrada dar prazer a ouvidos raros.
(MARCIAL, *Epig.*, 2, 86).¹⁶

¹⁵ Tradução de Francisco Antônio Martins Bastos.

Embora mais capado que o eunuco frouxo [*euiratior fluxo*]
Que o concubino de Celenas mais mole [*mollior*],
Por quem, seguindo a Mãe Enteia, o galo uiva,
De teatros, plateias e éditos falas,
De trábeas, de idos, fíbulas e do censo,
E os pobres mostra a mão lixada com pomes.
Se, Dídimos, no assento equestre sentar
Podes, verei: não podes com os maridos.
(MARCIAL, *Epig.*, 5, 41).

No primeiro epigrama acima, vemos Marcial trazendo a métrica usada pelos sacerdotes de Cibele, o chamado galiambo, como uma das maneiras de falar sobre sua própria escrita, que nada tem a ver com os versos dos *galli*, considerados por ele frouxos e lânguidos.¹⁷ No segundo epigrama, Marcial fala de Dídimos, um cidadão da ordem equestre que, no entanto, é mais frouxo e mole que os sacerdotes de Cibele, o extremo da falta da virilidade, como já comentamos, ressaltando a moleza (*mollitia*) como característica importante tanto dos versos, como do próprio cidadão não viril.

Também em textos cristãos, contrários aos ritos não cristãos, temos a impressão feminina e, logo, negativa dos sacerdotes de Cibele, usados, agora, visando elevar o cristianismo em relação aos cultos que os escritores querem abolir. Roscoe (1996, p. 196) percebe que “os apologistas cristãos citaram os *galli* como representantes de tudo o que eles odiavam na cultura e religião pagãs. E de todos os ultrajes dos *galli*, nenhum os horrorizou mais do que a maneira radical como transgrediram as fronteiras do gênero”.

Entre os primeiros apologistas cristãos, como Tertuliano e Minúcio Félix, ainda no século II EC, já temos ataques aos ritos de Cibele com especial ênfase nas práticas de castração de seus sacerdotes. Conforme as observações de Maria Martha Pimentel de Mello (1992, p. 146-147):

Tertuliano no *Apologeticum* (Tertuliano, *Apologeticum*, XXIII, 3) repudia a prática das castrações e, sem citar a deusa, condena a inclusão deste costume nos rituais de alguns cultos. Argumenta que não se trata de atitude ditada pelo deus, mas pelo diabo, prosseguindo no propósito de negar a categoria divina dos deuses pagãos.

¹⁶ Todas traduções de Marcial usadas neste artigo são de Fábio Cairolli.

¹⁷ O único exemplar de versos nessa métrica é o *Poema 63* de Catulo, onde o poeta se utiliza da métrica dos versos dos *galli* para contar a própria história mítica de Cibele e Átis. A métrica do galiambo era importante para causar o efeito frenético do ritual. Além disso: “O metro galiambo estava possivelmente vinculado a práticas rituais, ao mesmo tempo em que Catulo o manipula para gerar efeitos de paródia épica [...] (GONÇALVES *et al.*, 2015, p. 71).

Também conforme a interpretação de Mello (1992, p. 147), Minúcio Félix, em sua obra *Otávio*, acusa Cibele de mutilar Átis como castigo por rejeitá-la devido à sua velhice. Diante disso, indiretamente, o apologista nega o estatuto divino da deusa, uma vez que a velhice não é uma característica dos deuses, apenas dos mortais. Há, portanto, um repúdio duplo à prática ritual dos *galli* e à divindade de Cibele.

Seguindo nessa mesma linha de repúdio aos ritos não cristãos, Fírmico Materno, escritor e astrólogo do século IV EC, após converter-se ao cristianismo, fala sobre os ritos à Cibele e Átis no Livro III de *Sobre o erro das religiões profanas*, obra dedicada aos imperadores Constâncio II e Constante, filhos de Constantino. Nesta parte da obra, Fírmico Materno explica, não sem espanto e indignação, sobre o ritual dos *galli* ligado à questão da fertilidade da terra. E na continuação, no Livro IV, Fírmico Materno, sem mencionar Cibele propriamente, fala, em tom de espanto e abjeção, de uma divindade feminina que necessita que seus sacerdotes se façam de mulher a fim de cumprirem seu ritual.

Diga-me! Esta é uma divindade que busca o feminino no masculino? É está uma divindade para a qual o coro de seus próprios sacerdotes é incapaz de servir a menos que façam seu próprio rosto como o de uma mulher, polindo sua pele e envergonhando o sexo masculino com ornamentos femininos? Pode-se ver zombarias miseráveis, com lamentação pública, nesses mesmos templos. Homens suportam coisas de mulher e exibem a mancha de um corpo impuro e lascivo com uma exibição arrogante. Eles tornam públicas suas próprias más ações e confessam com deleite o crime de seu corpo contaminado. Eles arrumam o cabelo bem cuidado como o de uma mulher, e tendo vestido mantos delicados, é com dificuldade, com o pescoço cansado, que sustentam a cabeça. E, então, quando eles se tornam diferentes dos homens, tendo sido inspirados pela música das flautas, eles chamam para si a deusa, para que tendo sido preenchidos com um espírito hediondo, eles prevejam o futuro, por assim dizer, aos homens crédulos. O que é isso, um monstro? Ou o que é essa besta? Eles negam que são homens, mas eles não são mulheres. Eles desejam que sejam vistos como mulheres, mas um certo aspecto do corpo atesta o contrário. (FIRMÍCO MATERNO, *Sobre o erro das religiões profanas*, IV, 2-3).¹⁸

Agostinho de Hipona, conhecido mais tarde como Santo Agostinho, também escreveu sobre Átis e Cibele em sua *A Cidade de Deus*, nela o bispo nos conta que o filósofo Porfírio acreditava que o corte do pênis de Átis era como a flor que caía antes do fruto, um símbolo da primavera, portanto. Agostinho se espanta com essa história, pois ela traz a esterilidade como elemento e não tem nada de interessante a uma pessoa educada

¹⁸ Tradução nossa a partir do trabalho de Richard E. Oster.

(AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Interpretação dos sábios da Grécia acerca da mutilação de Átis). No capítulo que segue à essa interpretação (A torpeza dos mistérios da Grande-Mãe), Agostinho investe contra os *galli* como invertidos e contra Cibele como aquela que supera todos os outros deuses justamente por exigir que seus sacerdotes se automutilem.

Não me recordo de ter lido em parte alguma nem Varrão faz qualquer referência acerca dos invertidos consagrados à Grande-Mãe com tal desprezo de tudo o que, para um homem e uma mulher, constitui o pudor, os quais se viam, ainda ontem, de cabelos encharcados de perfume, cara pintada, membros lânguidos, andar efeminado, a deambularem pelas praças e ruas de Cartago, chegando mesmo a exigir ao público com que possam manter a sua vergonhosa existência. A compreensão falha, a razão ruboriza-se, emudece a palavra! A Grande-Mãe superou todos os outros deuses, seus filhos, não pela grandeza da sua majestade, mas pelo crime. A este monstro nem a monstruosidade de Jano se compara. A monstruosidade de Jano estava apenas nas imagens, mas aquela mostra a crueldade da sua deformidade nos seus próprios mistérios. Ele acrescentava membros aos seus ídolos: ela suprimia membros aos homens. (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, A torpeza dos mistérios da Grande-Mãe).¹⁹

Na sequência, Agostinho compara o ritual dos *galli* com o mito de Saturno e a castração de seu próprio pai, mas percebe que o caso dos sacerdotes da Grande Mãe é ainda muito pior, pois eles se mutilam pelas próprias mãos. Algo bem interessante acontece nessa passagem de Agostinho, ele nos conta que: “[...] a Grande-Mãe dos deuses impôs a castração mesmo nos templos de Roma e neles manteve esta cruel prática, fazendo crer que, castrando os Romanos, lhes reforçava a virilidade” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, A torpeza dos mistérios da Grande-Mãe). Portanto, ainda que Agostinho percebesse os *galli* como femininos, ele traz a ideia de que essa prática talvez significasse um reforço da virilidade para os envolvidos nela, algo difícil de conjecturarmos com a natureza da documentação que chegou para nós e que os textos dos detratores dos *galli*, os escritores da literatura, e mesmo dos estudos modernos, parecem duvidar, reforçando o elemento feminino na iniciação desses sacerdotes. O próprio Agostinho chega a se perguntar se a imagem que temos desses processos de castração não seria uma invenção dos poetas, mas ele prefere acreditar que não, pois os poetas não a cantaram, mas mostraram seu horror. Ou seja, Agostinho coloca a possibilidade de haver exagero nos poemas sobre os *galli*, mas prefere acreditar neles, pois eles concordam com sua visão negativa sobre os sacerdotes de Cibele.

¹⁹ Tradução de J. Dias Pereira.

Por fim, Agostinho coloca Cibele não como uma deusa, mas como um demônio. Na lógica dos apologistas cristãos, as divindades que eles chamam de pagãos não poderiam ser deuses não apenas por possuírem características humanizadas, mas principalmente pelo cristianismo trazer a crença em um deus único. Os *galli*, nesse sentido, estariam sendo manipulados e conduzidos ao ato horrendo da castração por um demônio.

Conhecidos elementos gerais das representações textuais desses sacerdotes com trejeitos e comportamentos vistos como femininos, resta-nos saber o que os escritores pensavam em relação ao que era realizado no corpo dos *galli*.

Os processos de castração dos *galli* na literatura

Pelos textos é possível ver que os poetas achavam, ou enfatizavam retoricamente, que era o pênis o que era retirado do corpo dos sacerdotes. Marcial, por exemplo, fez várias menções aos processos de castração e deixa claro o que era cortado, em sua visão.

Glipto, porque teu pau [*mentula*] não subia, o cortaste:
Pra que tais ferros, tonto? Eras eunuco.
(MARCIAL, *Epig.*, 2, 45).

Que tens co' o abismo feminil, Bético Galo?
Varões deve lambar a língua ao meio
Por que te foi cortado o pau [*mentula*] com telha sâmia,
se de bocetas, Bético gostava?
A cabeça se castre pois [*Castrandum caput est*], galo do membro
Cibele enganas: és varão co'a boca.
(MARCIAL, *Epig.*, 3, 81).

[...]
Vai agora, Cibele, e capa as bichas [*praecide cinaedos*]²⁰ pobres:
este é o pinto digno de cutelo [*mentula digna tuis*].
(MARCIAL, *Epig.*, 9, 2, 13-14).

Bácara, régio, deu o pau [*penem*] pra ser curado
por médico rival. Galo será.
(MARCIAL, *Epig.*, 11, 74).

Capões
Pra que o galo não perca peso por montar
perde as bolas [*amisit testes*], terei em casa um galo.
(MARCIAL, *Epig.*, 13, 63)

²⁰ O termo *cinaedus* é traduzido aqui, por Fábio Cairolli, como *bichas*, uma vez que é uma zombaria extremamente negativa no contexto romano, amplamente encontrada no material literário. Além do termo *cinaedus*, outras palavras usadas em tom pejorativo para se referir a homens vistos invertendo os papéis de gênero estabelecidos pela ética das elites greco-romanas são: *pathicus*, *semimas*, *effeminatus* e *mollis*, no latim e *μαλακός* e *κίναϊδος*, no grego.

O termo *mentula*, palavra usada em tom de zombaria e que aparece várias vezes nos epigramas acima, junto com a palavra *penis*, outra gíria latina, nos sugerem que Marcial que dizer que o pênis era cortado nos rituais. O uso da palavra *testes*, no *Epigrama* 63 do Livro 13, traz, por sua vez, a ideia do corte dos testículos. A partir disso, acreditamos que, talvez, o poeta pudesse até saber se havia ou não um corte desses órgãos na genitália dos sacerdotes, porém, ao vê-los invertendo valores de gênero na sua ótica, enfatiza que os *galli* haviam perdido seu pênis e/ou a serventia do mesmo, eles eram como mulheres, não tinham ou não faziam o devido uso desses órgãos do homem, na sua leitura. O pênis e os testículos, na sátira de Marcial, não tinham valor para os sacerdotes que ele via como mulheres, estavam ausente em seus corpos por honra à deusa. Mas a vontade de Marcial em criticar esses sacerdotes é tão grande que ele chega a duvidar da consagração de um deles, Bético, e lança a possibilidade de ele ter atividade sexual mesmo sem o pênis, usando a boca (*Epig.*, 3, 81).

Os textos mencionam cortes, feridas e mutilações nas/das partes genitais destes homens, usando diversos termos para trazer essa ideia. Catulo (*Poema* 63) conta que Átis, em êxtase frenético (*stimulatus ibi furenti rabie*), corta seus membros viris com um sílex por devoção à Cibele (*uagus animis devolvit ili acuto sibi pondera silice*). Ovídio (*Íbis*, 453) usa o verbo seco (*Attonitusque seces, ut quos Cybeleia mater/Incitat, ad Phrygios vilia membra modos*), no sentido de cortar. Juvenal (*Sátira* VI, 514-515) usa o mesmo verbo e diz que o *semiuir* sacerdote da Mãe dos deuses cortou suas genitálias (*mollia qui rapta secuit genitalia testa iam pridem*). E Marcial utiliza o termo *praecide*, do verbo *praecido*, também no sentido de cortar algo para fora (*Epig.*, 9, 2, 13), se referindo ao pênis (*mentula, penis*) e aos testículos (*testes*).

A partir do que foi apresentado, é interessante notar que os escritores não cristãos não comentam o significado religioso das práticas dos *galli*, eles apenas relatam as origens mitológicas desses ritos, trazem alguns detalhes em suas visões exoticizadas e percebem como o ato transformava os *galli* em mulheres. Fírmico Materno e Agostinho de Hipona já mencionavam a questão do rito que envolvia Átis e Cibele estar ligado à primavera e à fertilidade, mas desacreditam a função desse ritual, pois além de trazer a infertilidade dos sacerdotes, percebe Agostinho, ainda são consagrações estabelecidas por demônios.

Assim sendo, o historiador Jaime Alvar (2008, p. 247-248), com quem concordamos, lê as informações da literatura como um exagero retórico, um recurso de escrita. A leitura de Alvar (2008, p. 250), que corroboramos, é que os escritores da literatura não tinham interesses

técnicos, não estavam preocupados com o que era realizado em si nos rituais, eles estavam tratando do “significado social da masculinidade”. Para Jacob Latham (2012, p. 86), a imagem dos *galli* servia como um meio pelo qual os aristocratas romanos pensavam sobre si próprios e, como percebeu Mary Beard (2012), tal debate fez parte das próprias discussões sobre o sentido do que era ser romano. A questão que a literatura nos coloca, portanto, é sobre como os *galli* são percebidos como alteridade. Suas performatividades exóticas e vistas como estrangeiras, mesmo quando já estabelecidas em solo romano, são femininas e é isso que importa, o que de fato acontecia no ritual e no corpo do iniciado, não era o propósito narrar.

A fim de nos aproximar das possibilidades do que acontecia nestas práticas, recorreremos a alguns estudos sobre a cultura material que chegou até nós e a alguns textos técnicos, do pouco material que temos. Buscaremos, a partir disso, trazer alguma possibilidade sobre o que acontecia no ritual de interferência no corpo dos sacerdotes de Cibele, ainda que, ressaltamos, somente possamos levantar conjecturas a esse respeito.

Possibilidades sobre as castrações dos *galli*

Pelo que pudemos ver do mito, é possível que as práticas em honra à Cibele envolvessem o poder do falo como simulacro da masculinidade, da energia vital criadora, da fecundidade e da prosperidade em rituais para divindades geradoras, muitas delas solares, sendo o Sol, o astro que traz a primavera e a fertilidade da Terra.²¹ É interessante perceber, inclusive, que a festa de Cibele, a *Megalesia*, era celebrada em Roma no início da primavera. Conforme Tito Lívio (*Histórias*, XXIX, 14, 16-17), a festa para Cibele ocorria na véspera dos idos de abril. Ovídio fala da festa no Livro IV de *Fastos*, dedicado ao mês de abril. Mesmo não havendo um consenso sobre os dias certos do festejo, os pesquisadores concordam que as celebrações para Cibele e Átis começavam próximas ao início da primavera do hemisfério norte (20 de março).

Dessa forma, a ideia de o rito envolver a castração dos sacerdotes, no mito, envolve elementos de potência, prosperidade e força criadora. A partir disso, estudos sobre a cultura material foram desenvolvidos, buscando compreender onde o elemento do falo entrava de fato no culto metroaca, o que, possivelmente, envolveu a prática do taurobólio (*taurobolium*), um

²¹ Já no começo do século XIX, em *Des divinités geratrices ou du culte du phallus chez les Anciens et les Modernes*, o erudito francês Jacques-Antoine Dulaure levantou a ideia de o touro e o bode estarem ligados a ritos de fertilidade que envolviam castrações rituais por questão zodiacal, tendo o sol, conforme antigos estudos e crenças astrológicas/astronômicas de diversas culturas da Antiguidade, entrado no signo da constelação celeste do touro e do bode.

rito de sacrifício de touros, realizado, em algumas situações, junto ao criobólio (*criobolium*), um rito de sacrifício de carneiros.

Segundo Jeremy Rutter (1968), é difícil determinar a natureza do taurobólio que teve distintas manifestações e mesmo fases no próprio contexto do Império. Mas, segundo o pesquisador, é possível que a ligação das cerimônias de Cibele, em Roma, à taurobolia envolvesse a força do pênis do touro sacrificado, uma opinião que, no entanto, já havia sido levantada em pesquisas antigas.²² Dessa forma, a sugestão de Rutter (1968) é que o taurobólio era um ritual de substituição do corte do pênis de homens para a oferta do falo do animal.

O pesquisador Robert Duthoy (1969), que desenvolveu um minucioso estudo a partir das inscrições de ofertas de taurobólios em honra à Grande Mãe no contexto do Império Romano, discorda da conclusão de Rutter (1968). Com base nas inscrições de taurobólio dedicados à Cibele, Duthoy aponta que devemos perceber que a função da taurobolia no rito da Grande Mãe não está clara nas evidências arqueológicas e que o ritual mudou em diferentes épocas, tendo três diferentes fases ao longo dos séculos II, III e IV EC, iniciando somente a partir por volta do ano de 160, muitos séculos depois de o culto de Cibele ter se estabelecido no panteão romano. Para Duthoy (1969, p. 77), inclusive, a palavra taurobólio nem sempre foi usada para se referir ao mesmo rito, o que demanda um cuidado especial dos investigadores ao estudar práticas sob essa nomenclatura.

Em relação ao problema que nos colocamos aqui, a questão fálica no rito, Duthoy (1969) mostra que os estudiosos têm se interrogado a partir de um dos elementos que aparece em certas inscrições, que seria o sacerdote entregando ao ofertante algo tratado pelo termo *cernus*. Outro termo que aparece em algumas oferendas, segundo Duthoy, e que certamente está ligado à questão fálica do rito, é *uires*. O termo *uires* tem sido, desde estudos do século XVIII, interpretado de formas variadas, em geral considerando que se referia à potência dos órgãos genitais dos animais sacrificados, a força. Por causa disso, o termo *cernus* chegou a ser interpretado como um recipiente contendo o pênis do touro (*uires*), podendo daí haver a leitura de que era um rito de substituição do corte do pênis de homens pela oferta do falo do animal. Porém, Duthoy (1969, p. 74) observa que não há evidências que confirmem esse argumento, uma vez que só há uma inscrição onde os termos *cernus* e *uires* estão juntos, sendo que os termos aparecem em inscrições de períodos distintos. Ainda segundo Duthoy:

²² Ver Duthoy, 1969, p. 72-73.

As inscrições com o termo *uires* nos informam que os órgãos genitais eram removidos (*excipere*), dedicados (*consecrate*) e finalmente enterrados (*considerare*) – por fim, provavelmente, no local onde a pedra memorial foi posteriormente erguida. (DUTHOY, 1969, p. 74).

A partir disso, Duthoy conclui que, independentemente do uso do *cernus*, os genitais (*uires*) possuíam de fato um lugar importante no rito à Cibele, percebido na emasculação dos *galli* e no mito de Átis, isso explica porque nas inscrições são os genitais do animal e não as entranhas, como em outros cultos, recebiam um tratamento especial. Porém, pelas inscrições, não há como chegar a nenhuma conclusão de que o que é chamado como *uires* era uma substituição à castração de um homem. É muito provável, então, que os sacerdotes envolvidos nessas práticas ofereciam falos de touros nos rituais a serviço de um ofertante. Mas, ainda assim, havia algum tipo de interferência em seu próprio corpo que, no entanto, a cultura material não é capaz de nos indicar. O próprio Duthoy (1969, p. 73), mesmo fazendo um estudo detalhado das inscrições, não duvida que a castração fazia parte das práticas dos *galli*, mas não informa as fontes que usa para fazer tal afirmação. Os estudiosos parecem não ter dúvidas da realidade de alguma intervenção no corpo do iniciado, mas o que acontecia em si ainda divide opiniões, uma vez que os testemunhos literários, como vimos, trazem sempre problemas.

Portanto, não encontramos descrições do procedimento direto das castrações dos *galli* em documentos do mundo clássico, nem na cultura material, também não há relato de algum sacerdote. O que temos de descrição de um procedimento, que pode ser próximo ao que ocorria com os sacerdotes de Cibele, está em uma enciclopédia médica chamada *Epitome medica*, compilada no século VII por Paulo de Egina, um médico bizantino. Tal relato, segundo Christer Henriksen (1997 apud RIBEIRO JUNIOR, 2016, p. 122), seria “resultado de estudos de Paulo feitos a partir da análise de textos romanos e pelas experiências de castração vistas e conhecidas por ele sob o Império Bizantino” e, apesar da distância temporal, podia refletir os processos que aconteciam no contexto romano anterior. Paulo de Egina descreve dois métodos de castração: um por compressão (esmagamento dos testículos), executado em crianças bem jovens, e outro por excisão (quando o escroto e os testículos eram esticados e dois cortes eram feitos nos testículos com uma faca). Pelo relato de Paulo podemos ver que, pelo menos no contexto bizantino, a remoção do pênis não era comum (RIBEIRO JUNIOR, 2016, p. 122-123).

Para Alvar (2008, p. 247), é totalmente improvável que os *galli* praticassem as intervenções no corpo da forma como a poesia latina se refere, cortando inclusive o próprio

pênis. Além dessa prática ser incomum nos exemplos históricos que temos de outras sociedades, a perda de sangue seria fatal, levando o praticante à morte e, mesmo em estado frenético, seria difícil que indivíduos se voluntariassem a isso. Tal tese vai contra a ideia de Philippe Borgeaud (1996; 2004, apud ALVAR, 2008, p. 247), para quem os *galli* passavam por uma remoção total da genitália, com a retirada dos testículos, escroto e pênis. Já Lynn Roller (1998, p. 118-119) defende, baseada nos exemplos da literatura, que apenas os testículos eram removidos no caso dos *galli*, como uma forma de dedicação à divindade que serviam e, a partir disso, os eunucos escolhiam viver um caminho assexuado.

Sobre a remoção do pênis, Alvar (2008, p. 248) não acredita ser uma realidade do rito, pois isso causaria infecções graves, especialmente nas condições sanitárias do mundo antigo, o que teria aparecido nos tratados médicos. Com base nisso, Alvar (2008, p. 250) defende que eram os testículos e o escroto as partes removidas no corpo dos *galli*.²³ É possível que Alvar esteja correto, especialmente se partirmos da observação abaixo de Plínio, o Velho, naturalista que escreveu uma vasta obra chamada *História Natural* em meados do século I EC e que Alvar não deixou de também comentar. Assim, Plínio menciona que:

[...] entre os povos do Oriente, com as genitálias do camelo fazem cordas de arco confiáveis. A respeito disso, há também algumas diferenças entre os povos e, inclusive, entre seus ritos sagrados, os *galli*, sacerdotes da Mãe dos Deus, os amputam sem prejuízos graves. (PLÍNIO, O VELHO, *História Natural*, XI, 261).²⁴

Plínio percebe que havia algo a ser removido no corpo dos sacerdotes, porém que isso não lhes causava graves prejuízos. Ou seja, Plínio como investigador de processos naturais, o que hoje podemos classificar como físicos e biológicos, pode ter tido acesso à informação de que algo acontecia no corpo desses sacerdotes, mas o fato de não causar prejuízos graves, na visão de Plínio, segundo nossa leitura, podia significar que isso, talvez, não os deixava estéreis, o que seria um dano grave numa sociedade que valorizava a reprodução do corpo social, especialmente a reprodução do homem.

²³ Beard (2012, p. 341-342) concorda com Alvar sobre os perigos da prática, defendendo que talvez apenas os testículos fossem removidos nos processos, e traz também a informação de que, em uma lei, o imperador Justiniano (527-565) observou que oitenta e sete meninos morreram em um grupo de noventa que haviam sido castrados em certa ocasião. No entanto, os meninos aqui talvez não fossem sacerdotes consagrados, o que Beard não comenta, mas outro tipo de eunuco comum também no Império Bizantino.

²⁴ Tradução nossa a partir do trabalho de Antonio Fontán, Ignacio García Arribas, Encarnación del Barrio e M^a. Luisa Arribas.

Em um interessante estudo sobre a participação familiar no âmbito dos cultos místéricos, de Alvar *et al* (1998), foi apresentada uma inscrição, do período de governo do imperador Adriano (117-138), que mostra um sacerdote de Cibele, casado e possuindo filhos.

Uma epígrafe funerária procedente de Óstia menciona um sacerdote de Cibele e sua cônjuge, que era *tympanistra*, com toda probabilidade do mesmo culto e, assim, com uma função específica a serviço da deusa; junto a eles se menciona, da mesma forma, seus filhos e seus netos. (ALVAR *et al.*, 1998, p. 217).²⁵

Roller (1998, p. 120) também traz o exemplo de uma inscrição em grego do século I EC que mostra que o sacerdócio do *gallus* chefe da Grande Mãe de Pessino, na Frígia, era hereditário, passado de pai para filho. Assim, Roller conclui que a circunstância indica claramente que nem todos sacerdotes da Mãe dos Deuses eram eunucos.

A partir desses exemplos é possível pensarmos que os processos chamados aqui de castrações talvez não afetassem elementos de reprodução desses sacerdotes ou que nem todos sacerdotes fossem castrados também no contexto romano.²⁶ Beard (2012, p. 340-341) mostra que havia diferentes oficiais do culto de Cibele e Átis em Roma, embora na imaginação romana era o *gallus* que estava ligado ao culto. Além disso, em algum momento da época imperial, que a historiografia tem conjecturado ser no governo de Cláudio (41-54) ou talvez de Antonino Pio (138-161), criou-se a figura do *archigallus*, alto sacerdote do culto, função que pôde ser exercida por um cidadão romano. Por serem cidadãos romanos, estudos tem pensado que talvez esses sacerdotes não se castrassem (ALVAR, 2008, p. 274, DUBOSSON-SBRIGLIONE, 2018, p. 181-182) e também que, por conta disso, a castração de romanos tenha sido proibida por lei no século II (BEARD, 2012, p. 341) ou mesmo que eles não se castravam por já haver essa lei.²⁷ Esse argumento se liga àquele que pensa o surgimento da prática do taurobólio em honra à Cibele à questão da substituição da castração, pois ambos, a

²⁵ Texto em latim: *C. Julius Spiclus sacerdos / M(atris) d(eum) m(agnae) et Aesculapis (sic) / fecit sibi et Ulpiae Metropoli / coniugi tympanis(triae) publicae // et fili(i)s et nepotibus*. Fonte: M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* III, EPRO 50, Leiden, 1977, 445 (ALVAR *et al*, 1998, p. 217).

²⁶ Embora esse seja apenas um exemplo de sacerdote de Cibele casado e tendo filhos trazido pela epigrafia do contexto romano que tivemos acesso até o momento. Para uma suposição com melhor embasamento documental, faz-se importante um estudo mais detalhado da cultura material em torno dos sacerdotes de Cibele.

²⁷ Lara Dubosson-Sbriglione (2018, p. 181-182), infere que, talvez, o *archigallus* fizesse uma vasectomia, como ela defendeu fazerem os *galli* de forma geral, sendo que, sob a lei romana, esta operação poderia não ser considerada uma castração propriamente, não envolvendo uma degradação social. A ambiguidade desse processo poderia, para Dubosson-Sbriglione (2018, p. 184-185) explicar o que ela chama de “confusão comprovada em testemunhos antigos”. Ou, em outra hipótese que ela levanta, a castração era obrigatória para os *galli* e opcional para os *archigalli*. Essa hipótese, se em prática, mudaria o sentido de sentir e viver o sacerdócio, em nossa leitura.

taurobolia na religiosidade metroaca e a criação do archigalato, poderiam ser da mesma reforma religiosa (ALVAR, 2008, p. 274).

Por fim, outra possibilidade é que a interferência no corpo dos sacerdotes pudesse ser apenas simbólica, algo presente na leitura que interpreta o *uires* do touro ofertado nos ritos taurobólicos como um substituto para o pênis humano. Ainda que tal leitura seja interessante ao considerar o simbolismo mágico do ritual; algo comum no universo das práticas mágico-religiosas, mais do que o próprio ato de interferência física no corpo, o que podia gerar danos fisiológicos e talvez até risco de morte; temos que perceber, no entanto, que ela desconsidera transgressões corporais e simbólicas emolduradas pelo ritual religioso. Uma leitura como essa também não pensa a intervenção corporal como marca da devoção exclusiva dos *galli* no culto da deusa, um ato que podia ter um forte sentido social e transcendente para o iniciado.

Considerações finais

Para finalizar, ainda que não possamos concluir o que de fato ocorria no corpo do sacerdote metroaca, devemos ressaltar que eles funcionaram enquanto alteridade que ultrapassava as éticas da virilidade greco-romana. Houve, assim, uma espécie de padrão literário em sua representação como efeminados, ainda que a mesma não tenha permanecido estática, passando por reconfigurações conforme o próprio culto se desenvolvia e a virilidade romana ia sendo remodelada.²⁸ Além do que, é perceptível como os textos buscam fazer coincidir uma espécie de binômio sexo-gênero com o ato da castração e iniciação dos *galli*.

No entanto, mesmo recebendo tantas críticas negativas na literatura do Império e vivendo entre ser responsável por um rito que fazia parte do panteão romano e a abjeção, os *galli* tiveram seu papel de importância em um culto cívico de grande desenvolvimento e atuação no Império Romano²⁹ que, pelo que indicam algumas inscrições, chegou a visar a própria saúde do imperador governante e, consequentemente, da comunidade e do Império.³⁰ Além disso, o culto possuía colégios e associações próprias para reger seus rituais e, a partir do século II, tomou dimensões maiores, quando o taurobólíio foi instituído e cidadãos romanos puderam iniciar-se como *galli*.³¹ Assim sendo, não há como não considerarmos o *status* que os *galli* podem ter assumido nas comunidades do Império, mesmo diante de tantas críticas

²⁸ Sobre as mudanças nas representações textuais dos *galli*, ver Lathan, 2012.

²⁹ Basta lembrarmos da própria história contada por Cícero (*Har. Resp.*, XIII, 27) sobre a entrada da deusa na cidade a fim de fazer Roma vencer Aníbal e os cartagineses. Conforme essa narrativa, a deusa tinha uma importância muito grande, sendo responsável por parte da grandeza romana.

³⁰ Sobre os taurobólíios à Cibele *pro salute* do imperador, ver Duthoy, 1969.

³¹ Sobre os colégios e associações em torno do culto metroaca, ver: Dubosson-Sbriglione, 2018.

vindas dos escritores e mesmo que tenham se mantido como o símbolo de um comportamento emocional desmedido, uma alteridade dentro do próprio seio da romanidade e das novas formas com as quais a identidade romana foi se mesclando via cultos estrangeiros, se tornando uma identidade imperial complexa e em constante negociação.

Ainda que este texto se encerre aqui, o tema se mostra amplo e aberto e o estudo dos ritos de Cibele, Átis e dos *galli* torna-se uma oportunidade para explorarmos significados complexos da religiosidade metroaca em múltiplos aspectos: sociais, culturais, políticos, identitários, teológicos e metafísicos, entre práticas possíveis e variadas representações.

Referências

ALVAR, J. **Romanising oriental Gods: myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele, Isis, and Mithras**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

ALVAR, J.; RUBIO, R.; SIERRA, R.; MARTÍN-ARTAJÓ, A.; DE LA VEGA, T. La religiosidad mística en el espacio familiar. *Arys*, 1, p. 213-225, 1998.

BEARD, M. The Cult of the ‘Great Mother’ in Imperial Rome. The Roman and the ‘Foreign’. In: BRANDT, J.; IDDENG, J. (Eds.). **Greek and Roman Festivals**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 323-362.

CAIROLI, F. P. **Marcial brasileiro**. 2014. 498f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

CATULO. **O Livro de Catulo**. Tradução, Introdução e Notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996.

CICERO. **De Haruspicio responso oratio**. Tome XIII, 2. Texte établi et traduit par Pierre Willeumier e Anne-Marie Tupet. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

CORBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. **História da virilidade**. Petrópolis: Vozes, 2013. vol. I.

DUBOSSON-SBRIGLIONE, L. **Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain**. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 62. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2018.

DULAURE, J-A. **O culto do falo**. Nos antigos e nos modernos. Lisboa: Hugin, 1998.

DUTHOY, R. **The Taurobolium: Its Evolution and Terminology**. Leiden: E.J. Brill, 1969.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ESTRABÓN. **Geografia**. Libros XI-XIV. Introducción, Traducción y Notas de M^a. Paz de Hoz García-Bellido. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

GONÇALVES, R. T.; GONTIJO FLORES, G.; STOCCO, A. L.; COZER, A.; GROCHOCKI, M.; LAUTENSCHLAGER, R. Galiambos brasileiros: tradução e performance de Catulo 63. **Translatio**, n. 10, p. 70-78, 2015.

GONZÁLEZ SERRANO, P. La génesis de los dioses frigios Cibeles y Atis. **Revista de Ciencias de las Religiones**, p. 105-116, 1995.

JULIUS FIRMICUS MATERNUS. **De Errore Profanarum Religionum**. Introduction, Translation and Commentary by Richard E. Oster, Jr. A Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Rice University, 1971.

JUVENAL. **Sátiras**. Tradução de Francisco Antônio Martins Bastos. Rio de Janeiro: Ediouro, [s/d].

LATHAM, J. “Fabulous Clap-Trap”: Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the Galli at Rome from the Late Republic to Late Antiquity. **The Journal of Religion**, 92, p. 84-122, 2012.

MELO, J. V. L. **Tradução poética de Íbis, Nux e Haliêutica**: três poemas de uma suposta quarta fase ovidiana. 2019. 243f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

MELLO, M. M. P. de. O culto a Cibele em Tertuliano e Minúcio Félix. **Classica**, 1, p. 145-153, 1992.

MENDES, M. **Os sentidos da música na Roma Antiga**. 2010. 140f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Mestrado em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

OVÍDIO. **Fastos**. Tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PAUSANIAS. **Description of Greece**. Trad. W.H.S. Jones Cambridge: Harvard University Press, 1933. vol. III (Books 6-8).

PLINIO EL VIEJO. **Historia Natural**. Libros III-VI. Traducción y notas de Antonio Fontán, Ignacio García Arribas, E. del Barrio, M^a. Luisa Arribas. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

PLINIO EL VIEJO. **Historia Natural**. Libros VII-XI. Traducción y notas de E. del Barrio Sanz, I. García Arribas, A. M^a. Moure Casas, L. A. Hernández Miguel, M^a. L. Arribas Hernáez. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

RIBEIRO JUNIOR, B. I. **Para além da heteronormatividade**: uma análise dos eunucos representados por Estácio, Marcial e Suetônio (Roma, 80-121 d.C.). 2016. 189f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, 2016.

ROLLER, L. The Ideology of Eunuch Priest. In: WYKE, M. (Edt.). **Gender and the body in the Ancient Mediterranean**. Oxford: Blackwell Publishers, 1998. p. 118-135.

ROSCOE, W. Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion. **History of Religions**, v. 35, n. 3, p. 195-230, 1996.

RUTTER, J. B. The Three Phases of the Taurobolium. **Phoenix**, v. 22, n. 3, p. 226-249, 1968.

SANTO AGOSTINHO. Capítulo XXV, Capítulo XXVI (Livro V). In: SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Vol. I. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. p. 669-673.

SILVA, S. C. “Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?” Interseccionalidade em representações de sacerdotes castrados no Império Romano. **Mare Nostrum**, v. 11, n. 1, p. 287-316, 2020.

TITO LÍVIO. **Historia de Roma desde su fundación**. Libros XXVI-XXX. Tradução e notas de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1993 (Biblioteca Clásica Gredos).

USTINOVA, Y. **Caves and the Ancient Greek Mind**. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WILLIAMS, C. **Roman Homosexuality**. New York/Oxford: Oxford University Press, 2010.