

ADIVINHAÇÃO E PROFECIA NA GRÉCIA ANTIGA

Gustavo Henrique Montes Frade

Universidade Federal de Juiz de Fora

ghmfrade@gmail.com

RESUMO

Este artigo, depois de uma breve contextualização da Grécia como integrante do que Burkert (1975) chama de “*continuum* cultural da Mesopotâmia ao Mediterrâneo”, parte de algumas tentativas de definição da adivinhação, para depois se dedicar às práticas gregas antigas da leitura de sinais interpretáveis (entre os quais predomina a observação de voo de pássaros, nos poemas homéricos, e a leitura do fígado de animais sacrificados, nos relatos do Período Clássico) e dos oráculos extáticos, inspirados pelos deuses (como o oráculo de Delfos), considerando a adivinhação e a profecia como parte fundamental da experiência do divino em meio às incertezas inerentes ao limitado conhecimento de um mortal diante da constante necessidade de ação e decisão. Inclui algumas considerações sobre a prática profissional dos adivinhos (listado entre os *δημοεργοί*, profissionais que prestam serviço à comunidade, na *Odisseia*, XVII, 382-5, e organizados em guildas no Período Clássico) e seus antecedentes míticos.

Palavras-chave: adivinhação, adivinhos, auspícios, profecia, oráculo, Grécia Antiga.

ABSTRACT

After some brief contextualization of Greece as part of what Burkert (1975) calls the “cultural continuum” from Mesopotamia to the Mediterranean, this paper attempts to define divination, and then focuses on Ancient Greek practices of interpretation of signs (mainly, bird flight interpretation in the Homeric poems, and the reading of the liver of sacrificed animals in the Classical period) and ecstatic oracles inspired by the Gods (as the Oracle of Delphi), considering divination and prophecy as fundamental part of the experience of the divine amidst the inherent uncertainties in the limited knowledge of a mortal facing the constant need of action and decision. It includes some remarks on the professional practice of the seers (listed as *δημοεργοί*, professionals that provide services to the community in *Odyssey*, XVII, 382-5, and organized in guilds in the Classical period) and their mythical predecessors.

Keywords: divination, seers, prophecy, oracle, Ancient Greece.

Para sintetizar os aspectos fundamentais das práticas divinatórias na Grécia Antiga, ou esboçar um panorama básico a respeito deste tema, será útil começar por algumas considerações sobre a adivinhação. Provavelmente, as evidências mais antigas da adivinhação, entendida como a interpretação da vontade de agentes sobrenaturais a partir de portentos observados no mundo físico, estão nos textos mesopotâmicos, com a presença de adivinhos profissionais já em registros do terceiro milênio Antes da Era Comum. Os Rev. est. class., Campinas, SP, v.18 n2, p. 1-16, jul./dez. 2018

portentos, que poderiam incluir praticamente qualquer fenômeno observável, eram considerados avisos a respeito de eventos que poderiam ser evitados por determinados processos rituais (Annus, 2010, pp. 1-3). No caso de um sinal ruim não solicitado, havia o *nambúrbi*, ritual designado para desfazer suas consequências e, no caso de sinal solicitado, o mal indicado não se realizaria se a pessoa que consulta evitasse fazer o que fora avisado a não fazer e não comesse carne agourenta (Scurlock, 2010, p. 283).¹ Nesses textos mais antigos, nem sempre há uma sistematização geral ou uma apresentação minuciosa dos critérios para interpretação, e também nem sempre a relação entre o sinal e a previsão que ele indica é inteligível. Ainda assim, na prática da adivinhação, que mistura “ciência observacional”, “senso comum” e “crença religiosa”, parece haver certos padrões, como o caráter positivo do lado direito e da claridade em oposição ao caráter negativo do lado esquerdo e da escuridão (Annus, 2010, pp. 7-13).² É Burkert (1995) quem mostra como a religião e a literatura gregas foram influenciadas por modelos orientais, não só pelas trocas de mercadoria e pelas disputas de poder político e influência sobre territórios em zonas limítrofes, mas também pela ação de profissionais migrantes carismáticos, como adivinhos e sacerdotes purificadores, que transmitiram conhecimento técnico e “elementos de sabedoria mitológica”, principalmente entre os séculos IX e VII, proporcionando, quanto a algumas práticas místicas, um “*continuum* cultural da Mesopotâmia ao Mediterrâneo”.³

Para refinar o entendimento do que é genericamente chamado de “adivinhação”, um começo é a definição que Nissinen (2010, p. 341) arrisca:

Adivinhação é um sistema de conhecimento e crença que serve ao propósito de manter o universo simbólico numa sociedade que compartilha a convicção de que as coisas que acontecem na terra não são coincidentes, mas administradas por agentes sobre-humanos, refletindo decisões tomadas no mundo dos deuses e espíritos.

¹Scurlock (2010, p. 305) menciona ainda o potencial do presságio de avisar uma comunidade para incentivar a ação e impedir um desastre.

² Sobre a leitura de voo de pássaros, método que aparece nos poemas homéricos, Annus indica em nota (2010, p. 11, nota 12) a existência de uma inscrição grega de Éfeso, século VI, que lista alguns auspícios no que seria o “estilo mesopotâmico”. Flower (2008, p. 32) explica esse estilo: cada entrada é introduzida por uma prótase “se (o pássaro fizer isso ou aquilo)” e concluída por uma apódose “(é) favorável” ou “desfavorável”. Para o texto (LSAM 30) e comentário, cf. Collins, 2002, pp. 28-9.

³ O contato entre gregos e o Oriente semita é famoso principalmente pela adoção do alfabeto adaptado à fonética grega e, possivelmente, das técnicas de alfabetização (1995, p. 25 em diante). Burkert faz um panorama da influência, contato e tensão entre gregos e assírios entre os séculos IV e VII (p. 9-14) com ênfase especial dada à influência nas artes plásticas (p. 14-21). O último capítulo do livro de Burkert é todo dedicado às relações entre poesia mesopotâmica e grega (p. 91-129). Em resumo, sua posição seria de que a vitalidade da produção cultural grega antiga é favorecida pelos gregos estarem na confluência entre o mundo ocidental e o mundo oriental.

Ainda segundo Nissinen (2010, p. 341), a motivação fundamental para a necessidade da adivinhação é a incerteza. A insegurança que resulta da ignorância é amenizada pela possibilidade de entrar em contato com poderes superiores. No mundo grego antigo, a função primária da adivinhação é aconselhar quanto a problemas presentes e não tanto prever o futuro (Flower, 2008, p. 76). Conforme a definição de Crisipo, citada por Cícero (*Sobre a Adivinhação*, II, 130), a adivinhação é:

uma força que sabe, vê e explica os sinais que são revelados aos homens pelos deuses; mas é tarefa dela adivinhar qual é a disposição da mente dos deuses a respeito dos homens e o que anunciam, e de que modo essas coisas podem ser remediadas e expiadas.⁴

Há na adivinhação algo fundamentalmente prático que ajudava na tomada de decisões quanto a todo tipo de ação, principalmente nos dilemas mais arriscados e importantes.⁵ Assim, ela pode servir como método de dar fim a discórdias e decidir o que se deve fazer com um alto grau de racionalidade (Burkert, 2005, p. 29-30).⁶

Crahay (1974, pp. 201-2) resume a prática da adivinhação grega a dois métodos: “interpretar fatos materiais, espontâneos ou provocados, considerados como um modelo analógico do mundo em funções de um código” e “solicitar dos deuses revelações em linguagem humana”, com foco em acontecimentos numa “atitude psicorreligiosa que visa a adaptar o acontecimento ao homem”. Crahay (1974, p. 203) sugere que, nas consultas oraculares, a questão é geralmente dupla, contendo uma questão fechada, a respeito da realização ou não de determinado feito ou evento, e uma questão aberta, limitada às condições rituais do sucesso. Alguém que busca o oráculo poderia tentar induzir uma resposta positiva deixando de fazer a primeira questão (como Xenofonte ao consultar o oráculo de Delfos, *Anábase*, III, 1,

⁴ Tradução de Beatris Gratti. Cf. Gratti, 2009, p. 159.

⁵ Flower, 2008, p. 76, observa que duas vezes Xenofonte usa expressões quase idênticas para indicar a função do oráculo como dizer “o que é necessário fazer e o que não é” (*Memoráveis*, I, 4, 15: ὃ τι χρῆ ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν e *Banquete*, 4, 47: τί τε χρῆ καὶ τί οὐ χρῆ ποιεῖν). Johnston (2008, p. 118) vê o adivinho como um “gestor de crise” (*crisis manager*).

⁶ Sobre o uso de métodos para tomar decisões práticas, vale lembrar o relato de Evans-Pritchard (2005, p. 142) em sua obra, um clássico da antropologia do início do século XX, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* (ele se refere ao uso do oráculo de veneno, em que a resposta para a consulta é positiva ou negativa de acordo com a sobrevivência ou morte da galinha que recebe a dose de um preparado especial): “Sempre mantive um suprimento de veneno de oráculo para uso doméstico e para ajudar os vizinhos, e regulávamos nossos negócios de acordo com as decisões do oráculo. Devo observar que achei essa maneira de organizar minha casa e meus negócios tão satisfatória quanto qualquer outra que conheço.”

6).⁷ A resposta seguiria o mesmo esquema: decide a primeira questão e dá um conselho quanto à segunda.⁸ Harrison (2002, p. 125), lendo Heródoto, nota como mesmo o oráculo de Delfos dá respostas não relacionadas ao que foi perguntado, de modo que quem consulta um oráculo deve estar “de mente aberta quanto às consequências”.

Sobre os “fatos materiais” de Crahay, Vernant (1974, p. 17) pode ajudar a dar mais precisão:

A adivinhação tem por objeto seqüências de fatos particulares sobre os quais se consulta precisamente porque eles são de ordem aleatória; ora, por meio de procedimentos que ela neles aplica, ela os trata segundo uma lógica geral que conduz a excluir o acaso da trama dos eventos, a suprimir o aleatório ao interpretar as relações de sucessão no tempo, com a margem de imprevisibilidade que comportam, conforme o modelo de relações estruturais de homologia e de correspondência, inscritos e perceptíveis num segmento de espaço. Para decifrar essas configurações espaciais, a adivinhação retém e isola certos objetos aos quais ela atribui um valor simbólico de microcosmo [...].⁹

O adivinho seleciona, compara e interpreta elementos diversos (dentro de um repertório tradicional de elementos interpretáveis) conforme o contexto em que aparecem. Os elementos interpretáveis têm como característica comum o fato de serem dados não controláveis pela ação humana.¹⁰ No mundo grego,

⁷ Xenofonte, aconselhado por Sócrates a consultar o oráculo, pergunta a qual deus deveria oferecer sacrifícios e preces para obter as melhores condições de viagem e para retornar em segurança após o sucesso da expedição. Apolo indica os deuses, mas Sócrates o repreende por ter imprudentemente se decidido a partir em expedição, antecipando uma resposta positiva para a pergunta essencial que deveria ter feito: se a aventura militar seria favorável ou não. Considerando, como Zaidman (2013, pp. 62-4), os elementos miméticos e apologéticos da obra de Xenofonte, é preciso compreender esse caso como exemplo do comportamento do Sócrates que ele constrói: respeitoso às tradições religiosas e benéfico para seus companheiros. Burkert (2005, p. 39) também considera que, em sua consulta, Xenofonte usa um truque que seria uma prática comum (provavelmente para guiar o oráculo a não frustrar o interesse de quem o consulta).

⁸ No canto XI da *Odisseia*, a consulta a Tirésias não segue esse modelo. De todo modo, apesar de ser um tipo de consulta oracular, essa versão poética não necessariamente é representativa das consultas históricas, ainda mais por suas condições especiais: exige um ritual próprio ensinado por Circe (X, 516-37) e possibilita o encontro com um adivinho que permanece numa situação peculiar de morte nos domínios de Hades (X, 490-495).

⁹ “La divination a pour objet des séquences de faits particuliers sur lesquels on consulte précisément parce qu'ils sont d'ordre aléatoire; or, à travers les procédures qu'elle leur applique, elle les traite selon une logique générale qui conduit à exclure le hasard de la trame des événements, à supprimer l'aléatoire en interprétant les rapports de succession dans le temps, avec la marge d'imprévisibilité qu'ils comportent, sur le modèle de relations structurelles d'homologie et de correspondance, inscrite et repérable dans un segment d'espace. Pour déchiffrer ces configurations spatiales, la divination retient et isole certains objets auxquels elle accorde une valeur symbolique de microcosme [...]”

¹⁰ Nas palavras de Flower (2008, p. 221): “Todos os sistemas de adivinhação empregam instrumentos de aleatorização, cujo propósito é estabelecer resistência à manipulação humana e assim garantir que a adivinhação é um sistema ‘objetivo’ de acesso ao conhecimento divino”.

uma lista de elementos interpretáveis, entre outras possibilidades, incluiria voos de pássaros, sonhos, movimentos involuntários do corpo ou emissões de gases, grãos, fogo e coisas escutadas ao acaso.¹¹ O contexto é a situação de quem recebe o auspício ou a questão prática de quem consulta o adivinho.¹² Trata-se, portanto, de dar ordem e sentido a informações a princípio aleatórias, de acordo com as necessidades do momento. No caso dos gregos, isso pressupõe a crença de que os deuses se preocupam com o bem estar da humanidade e que se dispõem a compartilhar seu conhecimento superior em forma de avisos (Flower, 2008, p. 105). A atividade de chegar a conclusões a partir de algo que transmite um sentido (um “sinal”, “signo” ou, em grego, σημεῖον) faz, inclusive, parte do modo como Aristóteles e os estoicos concebiam a linguagem. Allen (2010, pp. 29-30) explicita neles a consciência do σημεῖον como constituinte da linguagem e como fornecedor de evidência que permite conhecer algo distinto de si a partir de uma inferência.¹³ A capacidade de interpretar os sinais é, enfim, resultado de longas observações e da experiência (Allen, 2010, p. 36).¹⁴

Para um pensador da Antiguidade preocupado com o conhecimento e a cognição humana, como Platão, a adivinhação é um tipo controverso de saber, que não se sustenta como ciência (ἐπιστήμη) embora seja apta a eventualmente dizer coisas verdadeiras (Carlier, 1974, pp. 249-51 e p. 261).¹⁵ No *Fedro*, 244, Platão faz seu Sócrates conversar sobre quatro tipos de loucura

¹¹ Johnston (2008, p. 109 e 130-34) lista e comenta brevemente algumas dessas práticas.

¹² Para Vernant (1974, p. 18) os sistemas divinatórios se equilibram entre o que ele chama de “o quadro formal, as estruturas lógicas, a gramática” (ou seja, o código para interpretação de elementos tradicionais interpretáveis) e “a multiplicidade de situações concretas, sempre diversas e móveis”. Sua finalidade prática é indicar, num quadro preciso, aquilo que alguém deve ou não fazer para que “se realizem as eventualidades mais favoráveis”.

¹³ Isso pode ser conferido em Aristóteles (*Sobre a interpretação*, 16a16, b7, 10), em Diógenes Laércio (VII, 62) e em Sexto Empírico (*Esboços de Pirronismo* II, 104, *Contra os matemáticos*, VIII, 245). Platão (*Crátilo*, 427c, e *Sofista*, 262d) utiliza σημεῖον para indicar a correspondência entre a letra escrita e o som no *Crátilo* (427c) e no *Sofista* (262d). Nesse último caso a expressão é τὰ τῆς φωνῆς [...] σημεῖα, “os sinais do som” ou “da voz”.

¹⁴ Considerando que o procedimento básico é relacionar sinais em formas diversas com seus contextos, a atividade é semelhante ao procedimento do leitor que, contando com o arsenal sempre crescente de leituras passadas e disposto a observar com atenção os detalhes, os jogos de correspondência e todo tipo de recurso poético e narrativo, pode ter uma melhor compreensão de uma obra literária, da poética de modo geral e mesmo de questões diversas que dizem respeito à vida humana. A adivinhação é como uma análise literária da narrativa da vida.

¹⁵ Entre os posteriores filósofos neoplatônicos, a avaliação da adivinhação é diversa. Plotino e Porfírio parecem manter a ambiguidade crítica de Platão, enquanto seus posteriores, Jámblico, Juliano e Proclo, conforme suas concepções teológicas e a disposição de recuperar a herança do helenismo, aceitam totalmente os oráculos como forma de conhecimento (cf. Carlier, 1974, p. 252 em diante e Athanassiadi, 1993).

(μανία¹⁶) decorrentes da possessão divina (e que, portanto, seriam loucuras louváveis): a adivinhação (μαντική, que se associa pela semelhança sonora à loucura e ao adjetivo “louca”, μανική), os ritos de purificação e iniciação, a poesia influenciada pelas Musas e o amor influenciado por Afrodite e Eros. Brisson (1974, p. 227) assume que as duas primeiras formas, influenciadas respectivamente por Apolo e por Dioniso, utilizam técnicas, por incluírem um sacerdócio “mais ou menos definido” e ritos ou práticas determinadas. Isso ao contrário do amor, influenciado por Afrodite e por Eros, e da poesia, influenciada pelas Musas, conforme a peculiar concepção platônica de que a composição que visa à imitação não se configura como conhecimento técnico. Portanto, no *Fedro* (244c5-d5), o Sócrates platônico estabelece a distinção que é a base precursora daquela de Crahay (1974), diferenciando da profecia inspirada pelos deuses o “exame do futuro feito através dos pássaros e outros sinais”¹⁷, chamado de οἰωνιστική (“interpretação de auspícios”), em que, pelo raciocínio, se obtém sentido e informação para o pensamento humano (ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀνθρωπίνη οἴησει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν, palavras escolhidas para que Platão possa fazer o trocadilho falsamente etimológico: οἰονοῖστικήν).¹⁸

¹⁶ Alguns etimologistas de hoje (Chantraine, 1999, p. 665 e Beekes, 2010, p. 902) concordam com a origem da palavra para identificar o adivinho, μάντις, relacionada ao radical de μαινόμεαι (algo como “estar fora de si”, sugerindo estados alterados da mente), a partir da raiz indo-europeia *men, que indica atividade mental (“pensar”, “recordar”). Entretanto, existe outra proposta de leitura, talvez mais apta a lidar com a adivinhação interpretativa e não só com a extática: a aproximação de μάντις ao verbo μνύω (μανύω, no dialeto dórico), «revelar», «denunciar», propondo uma mesma raiz *ma (“revelar”). O verbo aparece posteriormente como termo técnico jurídico, mas o sentido é geral nos primeiros empregos, aparecendo inclusive numa fala de Apolo no *Hino Homérico a Hermes*, 264 (Casevitz, 1992, pp. 15-8). Dillery (2005, p. 169), que remete a associação com μνύω aos trabalhos de Rohde e de Wilamowitz, defende a etimologia a partir de *men.

¹⁷ ζήτησιν τοῦ μέλλοντος διὰ τε ὀρνίθων ποιουμένων καὶ τῶν ἄλλων σημείων.

¹⁸ Também os estoicos mantêm essa separação: adivinhação artificial (interpretação de portentos, que exige alguma técnica) e natural (falas inspiradas e sonhos); a observação é de Allen, 2010, p. 35, remetendo a Cícero, *Sobre a adivinhação*, II, 130; Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, IX, 132, Estobeu, *Ekologai*, II, 170. Ustinova (2013, p. 32) identifica em *Il.* XXIV, 221-4 uma primeira marca da maior valorização do contato direto com os deuses em detrimento da interpretação de sinais, uma vez que receber uma informação direta de algum deus parece a Príamo mais confiável do que receber a informação de μάντιες θουοσκόοι (adivinhos que fazem suas leituras a partir de sacrifícios aos deuses) ou ἱερῆες (sacerdotes). Entretanto, aqui não há a intermediação de um profeta inspirado pela divindade. Sobre o uso da denominação distintiva “natural” e “artificial”, Burkert apresenta uma perspectiva contrária: “observar sinais e reagir a eles é um comportamento absolutamente natural” e, inclusive, uma estratégia de sobrevivência (2005, p. 31). “Para os humanos, sinais se tornam uma forma de linguagem, não apenas dicas a serem seguidas, mas alusões a serem entendidas e comandos a serem executados” (Burkert, 2005, p. 33).

Recentemente, pesquisadores têm feito ressalvas quanto a essa divisão binária – “adivinhação técnica” a partir de sinais e “adivinhação extática” ou inspirada pelos deuses – que, segundo Ustinova (2013, p. 25), foi introduzida no pensamento acadêmico moderno por Bouché-Leclerq em 1879. Mesmo a profecia inspirada de Platão, possível apenas em estados alterados da consciência (*Timeu*, 71e-72b), só é interpretável em estado de sobriedade e, além disso, os adivinhos míticos transitam pelos dois campos, interpretando sinais e prevendo por inspiração divina (Ustinova, 2013, pp. 26-29).¹⁹ Entretanto, Ustinova (2013, p. 40) observa características que podem ser mais bem compreendidas a partir da divisão binária: para o público, a “adivinhação técnica” era acessível, realizada em qualquer lugar com métodos de fácil disponibilidade, enquanto uma consulta aos oráculos extáticos exigiam tempo, energia e recursos materiais; para o adivinho, a “adivinhação indireta” – ou seja, a interpretação de sinais – requer conhecimento técnico, intuição e astúcia, enquanto a “profecia direta” exige uma predisposição geral e a habilidade de entrar em transe e “suportar sua tensão”, o que nem sempre é controlável. Ustinova ainda observa que até os modos de vida eram diferentes, uma vez que o oráculo extático geralmente exigia uma vida fora dos padrões, enquanto o intérprete de sinais levava uma vida bem conforme as normas sociais. Segundo Nissinen (2010, p. 342), estudos antropológicos mostram que as duas categorias – ele chama de “métodos indutivos” os que envolvem a sistematização de sinais, como extispício (leitura das entranhas de animais sacrificados), astrologia e o voo de pássaros, e de “não-indutivos” ou “intuitivos” a transmissão do conhecimento divino por meios não técnicos, como sonhos, visões e profecias – frequentemente se sobrepõem, mas não são exatamente o mesmo procedimento, embora pertençam firmemente a um mesmo universo simbólico, a “um mundo conceitual, intelectual e ideológico compartilhado”. Com o objetivo idêntico de serem intermediários para o acesso ao conhecimento e ao juízo divino e apaziguar as ansiedades. Assim, os “métodos indutivos” utilizam seu código composto de sinais apropriados, suas informações sociais estratégicas e recursos para dar credibilidade ao processo, incluindo a alegada neutralidade do adivinho e o reconhecimento do agente sobre-humano; os “métodos intuitivos” utilizavam técnicas para “alcançar o estado alterado de consciência que lhes permitia agir como intermediários do divino”, e, principalmente, apresentavam uma *performance*

¹⁹ Como comprovação, Ustinova (2013, p. 29) apresenta os casos de Melampo (Heródoto, II, 49 e IX, 34; *Biblioteca* atribuída a Apolodoro, II, 2, 2; Pausânias, V, 5, 10) e seus descendentes Teoclímeneo (personagem da *Odisseia* introduzido pelo narrador com a história de Melampo em XV, 223-256), Anfiarau (Pausânias, V, 13, 6; Apolodoro, III, 6, 5 e Êsquilo, *Sete contra Tebas*, 276) e Heleno, que na *Iliada* é o “melhor dos ornitomantes” e também capaz de escutar a voz dos deuses (*Il.* VI, 76; VII, 53).

oral com comportamentos e marcadores de identidade que faziam a audiência compreender seu caráter profético (Nissinen, 2010, pp. 343-6).²⁰

Os tipos de adivinhos são vários e todos compartilham a função de intermediários entre as divindades e os humanos. A palavra em geral usada para se referir a eles é μάντις. Outro termo, “profeta” (προφήτης no masculino e προφῆτις no feminino) passa a ser registrado no século V.²¹ Os adivinhos míticos, como Tirésias, Anfiarau e Cassandra, personagens que recebem o dom da adivinuação intuitiva como favor divino especial, são, na maior parte das vezes, chamados de μάντις, mas também são classificados com o termo προφήτης (“profeta”) – etimologicamente, o que fala (φημί) no lugar ou à frente (προ-) de um deus e, posteriormente, entendido como “o que fala antes” – o porta-voz do deus que profetiza nos santuários oraculares e o sacerdote que realiza iniciações (τελεταί).²² Os poemas homéricos apresentam ainda outro termo, θεοπρόπος, que serve como variante métrica para μάντις, sem grande diferença de sentido.²³

O *status* de superioridade da adivinuação inspirada e a associação com santuários dos profetas extáticos durante o fim do Período Arcaico e durante o Período Clássico é, segundo Ustinova (2013, p. 33), uma combinação que não tem paralelos com o mundo do Oriente Próximo.²⁴ O mais importante oráculo de adivinuação extática era o de Apolo em Delfos, instituição com reconhecimento pan-helênico, situado no que era considerado o centro do

²⁰ Flower (2008, p. 88) considera três os tipos básicos de adivinuação, mantendo a “adivinuação técnica” e separando o grupo restante em “adivinuação por possessão” e “adivinuação intuitiva”.

²¹ Aplicado a casos específicos sistematizados por Motte (2013, pp. 8-9).

²² Além desses, Motte (2013, p. 9) indica em Aristófanos (*Aves*, 971-2) que um χρησολόγος (coleccionador e intérprete de oráculos registrados por escrito) chama a si mesmo de προφήτης, possivelmente reivindicando uma autoridade superior àquela que recebe socialmente. Indica também outros mestres da palavra que conferem a si mesmos a posição de profetas: Píndaro (fr. 32 de Puech, Peã, 6, 1), Baquilides (*Ode triunfal* 9, 3), Platão (*Filebo*, 28b).

²³ Segundo Roth (1984, p.151), da mesma raiz de πρέπω (“distinguir-se”, “convir”) e com o sentido de “aquele que tem a atenção dos deuses” ou “distinto pelos deuses”. A θεοπροπία e o θεοπρόπιον (“profecia”) seriam “a essência da atenção divina”. No Período Clássico e depois, a palavra θεοπρόπος indica, nas cidades de dialeto jônico, a função do θεορός, o mensageiro público enviado para consultar um oráculo, que, como Roth mesmo observa, também é um intermediário entre deuses e homens.

²⁴ Entretanto, a adivinuação extática também fazia parte do repertório mesopotâmico. Segundo Burkert (2005, p. 34), a língua acádia tem um termo para “enlouquecer” que é aplicado a pessoas que profetizavam em certos santuários nesse estado mental (*mahû, mahhû*). Duas coleções desses oráculos ainda existem, de Mari no Eufrates (certa de 1800 Antes da Era Comum, Idade do Bronze) e os oráculos de Ishtar de Arbela (dos tempos de Assurbanípal, século VII Antes da Era Comum). O santuário esperaria riquezas do rei em troca da confirmação de seus planos (Burkert, 2005, p. 43).

mundo para os gregos, marcado com a pedra ὄμφαλος (“umbigo”). Nele, o deus falava através da profetisa, a Pítia ou Pitonisa (Πυθία), que receberia os interessados na consulta sobre um assento alto de três pés e portando um ramo de louro.²⁵ Avaliando as inscrições de oráculos de Dodona apenas parcialmente recolhidas e publicadas, Bonnechere (2013, pp. 74-6 e 92) observa uma ampla maioria de questões da vida privada e a possibilidade de uma segunda consulta em caso de dúvida quanto à resposta oracular. Conclui ainda que, nos registros históricos, os oráculos não apresentam a duplicidade de sentido ou a vagueza que tradicionalmente lhes eram atribuídas. Embora consultas sobre questões da vida particular fossem maioria, um oráculo de reconhecimento pan-helênico como Delfos se envolvia em conflitos e profetizava nem sempre movido apenas pela espiritualidade, mas pelo interesse econômico (Burkert, 2005, p. 43).

Os oráculos (χρησμοί) do deus registrados por escrito eram colecionados por profissionais que ofereciam seus serviços de proferi-los e interpretá-los. Um especialista desse tipo era chamado de χρησμολόγος (cf. Flower, 2008, p. 60 em diante e Dillery, 2005).²⁶ Esse “coleccionador de oráculos” ou “intérprete de oráculos” era, tomando as palavras de Johnston (2008, p. 137), “um especialista em aplicar o resultado de processos divinatórios do passado para elucidar problemas no presente”.

Uma cidade grega ainda costumava contar com o sacerdote (ἱερεύς), um funcionário público que obtinha seu cargo por sorteio, eleição, nascimento ou mesmo pela compra, uma vez que não se exigia deles nenhum conhecimento religioso especial.²⁷ Esse funcionário era o encarregado de realizar os sacrifícios e administrar o santuário (Flower, 2008, p.58). Nos poemas homéricos, o ἱερεύς tem uma relação pessoal com o deus (o principal exemplo é Crises,

²⁵ O oráculo funcionava no sétimo dia de cada mês, exceto nos três meses do inverno, em que não havia atendimento (Flower, 2008, p. 1). Ustinova (2013, p. 33) menciona que, no século IV, outra prática aparentemente se tornou comum como método de adivinhação em Delfos, possivelmente por causa da falta de profetas inspiradas: o sorteio. Sobre o templo, Rougemont (2013, pp. 46-51) faz um apanhado histórico: há registro de três templos de Apolo em Delfos. O templo chamado de “templo do alto-arcaísmo” foi destruído por incêndio acidental em 548 ou 549 (Pausânias, X, 5, 13). O segundo, o “templo dos Alcmeônidas”, teve sua construção financiada pela família de aristocratas atenienses, nas últimas décadas do século V (Píndaro, *Pítica* 7, 9-12, de 486) e foi destruído na década de 370 (Xenofonte, *Helênicas*, VI, 4, 2). O terceiro, o “templo do século IV” ficou pronto por volta de 330. Sua construção e seu financiamento são registrados em inscrições chamadas de “contas de Delfos”. Esse é o templo em que Plutarco foi sacerdote de Apolo, o que Pausânias pôde visitar, e cujas ruínas permanecem até hoje.

²⁶ Gasparro (2013) comenta o uso teológico posterior dos χρησμοί. Não só os profissionais colecionavam oráculos, mas, segundo Dillery (2005, p. 188, a partir de Heródoto, V, 90. 2), os Pisistrátidas mantinham em Atenas uma coleção de oráculos escritos.

²⁷ Vernant (2006, p. 60) lembra que todo magistrado, em suas funções, reveste-se de um caráter sagrado.

o sacerdote de Apolo, *Il.* 1, 370, 373 e 451-6). A adivinhação a partir de sacrifícios em Homero parece ficar a cargo do θυοσκός (mencionado na *Odisseia*, XXI, 145, XXII, 318 e 321, e também na *Iliada*, XXIV, 221), embora, como observa Burkert (1995, p. 49), não exista nenhum tipo de especificação a respeito de como seria sua prática. Em fontes posteriores, a mais comum dentre as adivinhações relacionadas ao sacrifício era a hepatoscopia, a observação de sinais no fígado do animal sacrificado. Os sacrifícios mais comuns eram de gado ovino, caprino, bovino e suíno e a leitura das entranhas era realizada, inclusive, para assegurar que a oferenda era aceitável para os deuses (Johnston, 2008, p. 126). Flower (2008, p. 155) indica que “o ato de sacrificar e depois interpretar os sinais era [...] uma *performance* pública diante de uma audiência de mortais e deuses”. O adivinho, quando acompanhava os generais em campanhas militares, realizava dois tipos de ritos: *ιέρά*, os sacrifícios no acampamento, em que se observa o fígado de uma vítima sacrificada, geralmente uma ovelha, e *σφαγία*, os sacrifícios no campo de batalha, em que se degola uma vítima, geralmente uma cabra, e se observam “os movimentos do animal e o fluxo do sangue” (Flower, 2008, p. 159).

Nesse caso de interpretação de sinais, o adivinho domina um código simbólico tradicional, transmitido oralmente. Segundo Flower (2008, p. 190), a prática do rito de adivinhação inclui atividade ritual, *performance* e uso de engenho e inteligência. A técnica principal de adivinhação nos poemas homéricos é a ornitomania, a leitura do voo de pássaros, utilizada pelo áugure (em alguns casos, especificado com os termos *οἰωνοπόλος*, como em *Il.*, I, 69 ou *οἰωνιστής*, como em *Il.* II, 858).²⁸ Johnston (2008, p. 129) apresenta duas hipóteses para explicar o prestígio das aves como um dos mais importantes meios de obter informação do mundo divino. A princípio, por transitarem entre o céu e a terra. Numa segunda instância, a partir de uma reflexão de Burkert (2005, *apud* Johnston, 2008, p. 129), pela experiência da observação de que onde havia pássaros (sobretudo aves de rapina), havia também alimento a ser obtido, de modo que estar atento aos pássaros era uma estratégia de sobrevivência e observar os movimentos de animais poderia também indicar quais lugares eram seguros e produtivos.²⁹

A princípio, observa Flower (2008, p. 63), qualquer um poderia se apresentar como adivinho. Sua legitimidade dependeria de ser aceito como tal, persuadindo seus clientes pela precisão de suas leituras ou por seu carisma,

²⁸ Johnston (2008, p. 109 e 129) indica que, posteriormente, o intérprete do voo de pássaros (*ὀρνιθόσκοπος*, *ὀρνιθοκρίτης* ou *οἰωνόσκοπος*) seria tomado como um intérprete de sinais em geral.

²⁹ Johnston (2008, p. 129) informa que a observação de voo de pássaros também era realizada no Oriente Próximo e no Ocidente (Etrúria e Roma), provavelmente com regras detalhadas a respeito de onde o intérprete deveria se posicionar para observar o céu e como dividiria o espaço celeste em segmentos (que os romanos chamavam de *templa*).

uma vez que não havia uma fonte oficial de certificação. Sinais também podem ser interpretados por pessoas experientes que não sejam profissionais. Flower (2008, p. 53) mostra como Xenofonte interpreta o próprio sonho e conduz ele mesmo sessões de adivinhação após sacrifícios, lendo as entranhas do animal sacrificado. Entretanto, o μάντις profissional tem uma posição de prestígio na hierarquia social grega, firmando-se como autoridade na intermediação entre deuses e humanos. Sua imagem positiva se distingue daquela de outras figuras que lidavam com forças além do mundo material, como um mago (μάγος), um feiticeiro (γόης) ou um sacerdote mendicante (ἀγύρτης), termos que muitas vezes carregam em si uma reprovação por charlatanismo (Flower, 2008, p. 67).³⁰ Como “portadores móveis de sabedoria transcultural, os carismáticos migrantes [...] representam a elite intelectual de seu tempo com chances de obter *status* internacional” (Burkert, 1995, p. 42). Os adivinhos gregos, para amplificar sua autoridade e credibilidade, se apresentavam como descendentes de famílias tradicionais de adivinhos ligadas a ancestrais míticos que adquiriram suas habilidades diretamente dos deuses. A opinião popular, segundo Johnston (2008, pp. 110-11), seria de que um adivinho nasce adivinho, mas as guildas funcionariam transmitindo conhecimento tradicional dentro de um círculo fechado de membros que replicavam a estrutura familiar.³¹ O adivinho, conclui Johnston (2008, p. 117), como qualquer outro aristocrata,

³⁰ Torre (2013, p. 158) não considera justificável a separação de magia e adivinhação conforme a perspectiva de sociedades como a grega e a egípcia antigas. Frazer (*apud* Flower, 2008, pp. 67-8) tenta a seguinte distinção entre magia e religião: magia é coerciva e religião é persuasiva, de modo que as práticas mágicas procuram dominar poderes sobrenaturais para fins particulares, enquanto as práticas religiosas tentam, por preces e sacrifícios, persuadir divindades específicas a agirem de forma benéfica. Para definições simples de religião, é possível, como Flower, se guiar pelas ideias de Spiro (1973, *apud* Flower, 2008, p. 67 nota 123): “uma instituição que consiste na interação, conforme padrões culturais, com seres sobre-humanos postulados pela cultura” e de Horton (1993, *apud* Flower, 2008, p. 67 nota 123): uma extensão do campo das relações sociais para além dos limites da sociedade humana. Evans-Pritchard (2005), no já citado clássico da antropologia, investiga o pensamento zande, em que adivinhação, bruxaria e feitiçaria são bem distintas e têm espaços peculiares muito bem definidos na moralidade e nas relações sociais desse povo.

³¹ Esse hábito de manter o conhecimento na família e adotar o discípulo é um dos costumes compartilhados entre o μάντις grego e o *barús* babilônico e assírio assinalados por Burkert como indícios de sua influência (1995, pp. 43-4). Outros indícios seriam as partes do fígado usado na hepatoscopia parecerem traduções do acádio com seu “portão”, “cabeça”, “caminho” e “rio” (Burkert, 1995, p. 50) e cultos locais de certas cidades que remetem a conexões orientais (Burkert, 1995, p. 78). Essa influência, entretanto, não faz parte do repertório dos autores clássicos (Flower, 2008, pp. 24-5).

buscava glória e reputação através de sua excelência profissional e nas demais áreas de interesse da nobreza grega.³²

Os quatro mais famosos clãs de adivinhos eram os Melampodidas (descendentes de Melampo), os Iamidas (descendentes de Iamo, filho de Apolo), os Clitíadas (de Clítio, que por sua vez é também um descendente de Melampo) e os Telíadas (de Télias; cf. Flower, 2008, pp. 37-9).³³ Melampo parece mesmo “o adivinho arquetípico” por sua eficácia e versatilidade na adivinhação, na cura e na purificação (Flower, 2008, p. 28). A história de Melampo, capaz de barganhar e obter altas recompensas materiais por seus serviços, é usada por Heródoto (IX, 33-5) como comparação para construir a figura e a trajetória do adivinho mais bem sucedido do mundo grego clássico, Tissâmeno de Eleia, da família dos Iamidas.³⁴ Segundo o historiador, ele aconselhou o exército grego vitorioso contra os persas em Plateia e o exército de Esparta em mais quatro batalhas importantes. Obteve, para si e para seu irmão, a cidadania espartana, um raro privilégio para um estrangeiro. O adivinho mítico havia exigido metade das terras de Argos para si e um terço para seu irmão, para curar³⁵ as mulheres de Argos de uma loucura doentia, à qual Heródoto (IX, 34) se refere com a palavra νόσος (“doença”) e com formas do verbo μάνιωμαί, que indica estados mentais alterados. Burkert (1995, p. 41) enfatiza esta conexão, no período anterior à “era hipocrática” de adivinhos e médicos. Para Flower (2008, p. 22), o adivinho ainda acumula as funções de confidente, conselheiro e curandeiro.

Na *Odisseia*, XVII, 382-5, Eumeu, o porqueiro, inclui o adivinho (μάντις), assim como o médico (ἰητήρ), o carpinteiro (τέκτων) e o aedo (ᾄοιδός) numa lista de δημοεργοί. Os δημοεργοί são tradicionalmente compreendidos como aqueles que oferecem serviços para um povo ou para uma comunidade.³⁶ Schüller traduz como os que “exercem atividades úteis à

³² Johnston (2008, pp. 113-4) compara os adivinhos com heróis míticos, por demonstrarem ambos as possibilidades de interação dos humanos com o sobrenatural, inclusive, lembrando-se dos poemas épicos estrelados por adivinhos míticos: a *Melampodia*, atribuída a Hesíodo, e a narrativa da expedição de Anfiarau a Tebas, atribuída a Homero.

³³ Johnston (2008, p. 110) observa como essa ligação com um fundador mítico é típica dos ofícios intelectuais na Grécia Antiga, tendo em vista os médicos Asclepiadas e os poetas Homeridas.

³⁴ Para as histórias de adivinhos míticos e de Heródoto, cf. Dillery, 2005.

³⁵ Não exatamente a respeito do mundo grego, mas sobre os gregos vendo o mundo ao seu redor, Hartog (2014, pp. 151-98) comenta os relatos de Heródoto sobre a peculiar prática de adivinhação e cura nas esferas de poder dos citas (cf. nota 36).

³⁶ É a primeira apresentação do termo por Murakawa (1957, p. 385). Entretanto, além do sentido em que é encontrado na *Odisseia*, a palavra, em inscrições da Arcádia, Élis e Lócris, indica outra função, a de um magistrado, alto cargo na hierarquia social. A hipótese de Murakawa e Van den Oudenrijn (Murakawa, 1957, p. 411) é a de que aristocratas de Élis adotaram o título para buscar apoio popular na disputa de poder com o rei e, posteriormente, estabeleceram uma assembleia oligárquica moderada.

comunidade” (cf. Homero, 2007) e Werner, como “profissionais” (cf. Homero, 2014). Ainda na *Odisseia*, XIX, 134-5, há uma segunda lista de δημοεργοί, agora elencada por Penélope e incluindo estrangeiros (ξείνοι), suplicantes (ικέται) e arautos (κήρυκες³⁷). Esses profissionais prestadores de serviço (ou possíveis prestadores de serviço, no caso de estrangeiros e suplicantes) abarcam tarefas diversas e poderiam circular ou serem convidados de outras terras (Murakawa, 1957, p. 387). Não eram necessariamente nobres, mas eram mais próximos dos guerreiros proprietários de terras. Quanto à palavra, sua composição por ἔργον (trabalho) e δῆμος, usada em Homero com os sentidos de (1) “região” ou “distrito”, (2) “todos os habitantes da região” e, em menos ocorrências, (3) o “povo comum”, expõe não o universo da técnica ou apenas do serviço, mas daquilo que Murakawa (1957, p. 386, p. 407 e p. 412) considera o mais importante para a posterior formação da sociedade da πόλις e da democracia ateniense: a consciência de pertencimento a uma comunidade.

Em Ésquilo, a adivinhação é um saber técnico (α τεχνή μαντική) que Prometeu transfere à humanidade (*Prometeu Acorrentado*, 484-94):

Distingui muitos modos de adivinhação,
e primeiro discerne dentre os sonhos
quais se verificam, e dei a conhecer
presságios difíceis e sinais itinerários.
O voo dos pássaros de curvas garras
defini exato: os destros por natureza
e os de bom nome, quais seus hábitos,
ódio, amores e assentos comuns:
a lisura das vísceras, e com que cor
a vesícula seria por prazer de Numes.³⁸

Não há apenas uma lista de elementos interpretáveis pela técnica da adivinhação e uma origem mítica. Em *Prometeu Acorrentado*, a adivinhação faz parte das marcas de civilização da humanidade, das técnicas que possibilitam uma melhor qualidade de vida aos mortais e “um conhecimento privilegiado que garante certo poder àquele que o possui” (Correia, 2015, p. 306).

O adivinho também será incluído por Platão entre os δημιουργοί. Isso significa que o filósofo considera que essa ocupação possui algum saber, embora não científico. No *Político* (260b 5-6), esse saber é definido como saber técnico prescritivo, que pode se colocar a serviço dos detentores do poder político

³⁷ Conforme Murakawa (1957, p. 400), os κήρυκες realizavam diversos serviços para os reis, mas não eram exatamente seus empregados (podendo inclusive ser nobres e ricos, como em *Il. X*, 314). Eles tinham duas funções principais: a de mensageiro (ἄγγελος) e de encarregado de ritos religiosos, como sacrifícios e libações. Na função de mensageiros, eles poderiam inclusive consultar oráculos em nome de reis (p. 406).

³⁸ Tradução de Jaa Torrano. Cf. Ésquilo, 2009.

(Brisson, 1974, p. 227). A relação homérica e platônica entre política e profecia é recorrente nos relatos de Heródoto, que representa suas figuras de poder consultando e interpretando oráculos.³⁹ Em seu estudo sobre adivinhação nas *Histórias*, Harrison (2002, pp. 124-56) conclui que o historiador dá crédito às formas de leitura do futuro⁴⁰, sem distinguir as consultas solicitadas daquelas não solicitadas. Os sinais potenciais e as profecias podem acontecer em qualquer lugar. O padrão comum dos relatos que envolvem profecias é a rejeição, o esquecimento ou a interpretação equivocada, levando à surpresa no momento em que a profecia se realiza e ao arrependimento. O descompasso entre o oráculo e o contentamento de quem o consulta pode ser explicado por essa má interpretação, pelo charlatanismo ou pela corrupção dos profetas⁴¹, entretanto a validade da arte nunca é questionada. Os profetas e intérpretes podem ter diferentes níveis de habilidade técnica e mesmo um amador pode fornecer uma interpretação melhor do que a de um profissional.⁴² Pelo que Harrison (2002, p. 148) apreende do modo como a arte da adivinhação é representada nas *Histórias*, não há uma sistematização bem acabada, mas estratégias desenvolvidas para cada ocasião.

Embora esse apanhado abarque períodos diferentes da História da Grécia e diferentes gêneros poéticos ou textuais em que as atividades de adivinhação e profecia são consideradas ou representadas, ele oferece um panorama básico, ainda que meramente esboçado, de noções, impressões e tradições que constituem um imaginário grego ou um repertório mental grego. No mundo em que deuses existem entre os humanos e agem conforme suas vontades, a possibilidade de um acesso intermediado a essas vontades torna-se parte fundamental da experiência do divino em meio às incertezas inerentes ao limitado conhecimento de um mortal diante da constante necessidade de ação e decisão.

³⁹ Faz parte também dos dados culturais que o historiador inclui nos seus informes sobre os outros povos próximos. Hartog (2014, p.161-6) comenta a relação entre a ação do rei e a saúde do reino nos citas de Heródoto. Acreditava-se que a doença de um rei seria causada por um juramento em falso proferido por algum súdito. Quando o rei adocece, então, três adivinhos são convocados para indicar o perjuro. Se o acusado protesta, outros três adivinhos são convocados. Se o perjúrio é confirmado pelo segundo grupo, o réu é executado. Se não é confirmado, os três adivinhos da primeira sessão são os que recebem a pena de morte (*Histórias*, IV, 67-9).

⁴⁰ *Histórias*, VIII, 77: “Não posso questionar os oráculos como não verdadeiros, porque, depois de observar ditos como esses, não quero tentar refutar que dizem claramente” (Χρησιμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσὶ ἀληθεῖς, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε ῥήματα ἐσβλέψας).

⁴¹ Harrison (2002, p. 141) lembra que o oráculo de Delfos aceita propina de Cleômenes (Heródoto, V, 63 e 91).

⁴² O exemplo que dá Harrison (2002, p. 140) é Temístocles em Heródoto, VII, 142-3.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, James. Greek Philosophy and Signs. In: ANNUS, Amar (ed.) *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Chicago: The University of Chicago, p. 29-42, 2010.
- ANNUS, Amar.. On the beginnings and continuities of omen sciences in the Ancient World. In: ANNUS, Amar (ed.) *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Chicago: The University of Chicago, p. 1-18, 2010.
- ATHANASSIADI, Polymnia. Dream Theurgy and Freelance Divination: the Testimony of Iamblichus. *The Journal of Roman Studies*, v. 83, p. 115-130, 1993.
- BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. With the assistance of Lucien van Beek. Leiden: Brill, 2010.
- BONNECHERE, Pierre.. Oracles et mentalités grecques: La confirmation d'un oracle par une seconde consultation au même sanctuaire. *Kernos*, v. 26, p. 73-94, 2013.
- BRISSON, Luc. Du bon usage du dérèglement. In: VERNANT, Jean-Pierre et al. *Divination et Rationalité*. Paris: Éditions du Seuil, p. 220-248, 1974.
- BURKERT, Walter. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Translated by Margaret E. Pinder and Walter Burket. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- BURKERT, Walter. Signs, commands and knowledge: Ancient divination between enigma and epiphany. In: JOHNSTON, Sarah Iles; STRUCK, Peter T. *Mantikê: Studies in Ancient Divination*. Leiden: Brill, p. 29-49, 2005.
- CARLIER, Jeannie. Science divine et raison humaine. In: VERNANT, Jean-Pierre et al. *Divination et Rationalité*. Paris: Éditions du Seuil, p. 249-263, 1974.
- CASEVITZ, Michel. Mantis: Le vrai sens. *Revue des Études Grecques*, t. 105, f. 500-501, p. 1-18, 1992.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.
- COLLINS, Derek. Reading the Birds: Oionomanteia in Early Epic. *Colby Quarterly*, v. 38, i. 1, p. 17-41, 2002.
- CORREIA, Beatriz Cristina de Paoli. *A adivinhação na Tragédia de Ésquilo*. 407 p. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.
- CRAHAY, Roland. La bouche de la verité. *Divination et Racionalité*. Paris: Éditions du Seuil, p. 201-219, 1974.
- DILLERY, John. Chresmologues and manteis: independent diviners and the problem of authority. In: JOHNSTON, Sarah Iles; STRUCK, Peter T. *Mantikê: Studies in Ancient Divination*. Leiden: Brill, p. 167-231, 2005.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Edição resumida e introdução: Eva Gillies. Tradução: Eduardo Viveiro de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- FLOWER, Michael. *The seer in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- GASPARRO, Giulia Sfameni. Oracoli e teologia: praxisoracolare e riflessioni. *Kernos*, v. 26, p. 139-156, 2013.
- GRATTI, Beatris Ribeiro. *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. 239 p. Dissertação (Mestrado). Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, 2009.
- HARRISON, Thomas. *Divinity and History: The Religion of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- Rev. est. class., Campinas, SP, v.18 n2, p. 1-16, jul./dez. 2018

- HOMERI *Ilias*. 3 vols. edidit T. W. Allen. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- HOMERI *Odyssea*. Recognovit Helmut van Thiel. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1991.
- JOHNSTON, Sarah Iles. *Ancient Greek Divination*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- MOTTE, André. Qu'entendait-on par prophètes dans la Grèce ancienne. *Kernos*, v. 26, p. 9-23, 2013.
- MURAKAWA, Kentarō. Demiurgos. *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 6, H. 4, p. 385-415, 1957.
- NISSINEN, Martti. Prophecy and Omen Divination: Two Sides of the Same Coin. In: ANNUS, Amar (ed.) *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Chicago: The University of Chicago, p. 341-351, 2010.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset et al. 4 ed. rev. et cor. Paris: Les Belles Lettres, 19-.
- ROUGEMONT, Georges. L'oracle de Delphes: quelques mises au point. *Kernos*, v. 26, p. 45-58, 2013.
- ROTH, Paul. The Derivation and Significance of the Term θεοπρόπος. *Glotta*, n. 62. v. 3/4, p. 150-152, 1984.
- SCURLOCK, Joann. Prophecy as a Form of Divination; Divination as a Form of Prophecy. In: ANNUS, Amar (ed.) *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Chicago: The University of Chicago, p. 277-316, 2010.
- TORRANO, Jaa. *Tragédias*. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- TORRE, Emilio Suárez de la. Divination et magie: Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine. *Kernos*, v. 26, p. 157-172, 2013.
- USTINOVA, Yulia. Modes of Prophecy, or Modern Arguments in Support of the Ancient Approach. *Kernos*, v. 26, p. 25-44, 2013.
- VERNANT, Jean-Pierre. Parole et signes muets. *Divination et Racionalité*. Paris: Éditions du Seuil, p. 9-25, 1974.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- XENOPHON. *Anabase*. Texte établi et traduit par Paul Masqueray. 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1949-1954.
- ZAIDMAN, Louise Bruit. Xénophon, l'oracle de Delphes et la divination. *Kernos*, v. 26, p. 59-72, 2013.

Recebido: 14/12/2017

Aceito: 7/02/2019

Publicado: 9/04/2019

Rev. est. class., Campinas, SP, v.18 n2, p. 1-16, jul./dez. 2018