EPVLVM IOVIS: o espetáculo da ordem sagrada na Roma Republicana

CLAUDIA DE ROSA BELTRÃO
Unirio - Rio de Janeiro

Resumo:
A conceituação da religião romana como "ordem sagrada" permite discutir seus rituais como mecanismos de um sistema que sacralizava uma determinada ordem político-social, pois, mais do que concernindo a sentimentos ou percepções individuais, a religião é relacionada e diz respeito à sociedade e à manutenção da ordem social. Apresentaremos uma análise da espetacularização da ordem sagrada em uma forma de *lectisternium* que perdurou por vários séculos, o *epulum Iouis*, no qual senadores e magistrados banqueteavam *pro populo* com Júpiter, Juno e Minerva, no Capitólio. Essas representações, inscritas nas instituições romanas e explicitadas nos rituais, reforçavam e garantiam a confiança no ritual e o engajamento dos indivíduos às normas da vida comunitária.

Palavras-chave
Religião romana; lectisternia; ordem sagrada.

Epulum Iouis: the spectacle of the sacred order in Roman Republic

Abstract:
The conceptualization of Roman religion as a "sacred order" allows one to discuss it's rituals as mechanisms of a system that sacralized a determined social-political order, since more that what concerns to feelings or individual perceptions, religion is related on and regards of society and the keeping of the social order. We will present an analysis of the spectacularization of the sacred order in the form of a *lectisternium* which endured for various centuries, the *epulum Iouis*, in which senators and magistrates feasted *pro populo* with Jupiter, Juno and Minerva, on the Capitol. These representations, inscripted on the Roman institutions and explicited on the rituals, reassured and guaranteed the reliance on the rituals and the individual engaging to the norms of common life.

Keywords
Roman religion; lectisternia; sacred order.

MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (30), 2011 (jul./dez)
Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394
Disponível em http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme

Quid? nunc si in aedem ad cenam veneris/ atque ibi opulentus tibi par forte obvenerit/ (adposita cena sit, popularem quam vocant),/si illi congestae sint epulae a cluentibus:/si quid tibi placeat quod illi congestum siet,/edisne an incenatus cum opulento accubes? (Plauto. *Trin*. 468-73)

As pesquisas sobre as religiões antigas vêm se sucedendo num ritmo acelerado nas últimas décadas graças, principalmente, ao diálogo interdisciplinar, permitindo a ampliação dos *corpora* documentais e, sobretudo, a reavaliação de dados e conclusões baseadas em documentos textuais e outros, a partir de novas premissas, renovando a compreensão de temas já explorados pela historiografia sobre a antiguidade. A religião romana surge sob novas luzes como um elemento central na pesquisa e na compreensão, por exemplo, dos sistemas cultural e institucional romanos e há alguns anos dedicamo-nos à pesquisa da religião pública, buscando analisar instituições, rituais e discursos religiosos da *urbs*, especialmente na República média e tardia, como representações que criavam/consolidavam o corpo social e garantiam o engajamento dos indivíduos às normas da vida comunitária.

Neste artigo, temos como objetivo apresentar uma breve análise do *epulum Iouis*, o "banquete de Júpiter", um ritual pertencente à categoria dos *lectisternia*, cuja diferença específica em relação a outros tipos de banquetes rituais era o fato de incluir divindades como comensais. Eixo central dos *ludi Romani* e dos *ludi Plebeii*, o *epulum Iouis* reunia senadores, sacerdotes, magistrados e a Tríade Capitolina (*Iuppiter Optimus Maximus, Iuno* e *Minerua*)[1] num banquete ritual cujas características e elementos nos permitem depreender uma espetacularização da ordem social e política romanas, naturalizadas como *ordem sagrada*.

O estudo da religião romana é, contudo, uma tarefa que apresenta grandes dificuldades. Para além das "premissas cristianizantes" – para usar a expressão consagrada de Mary Beard e Michael Crawford (1985) – que geraram, e ainda geram, incompreensões e equívocos de interpretação, a própria documentação requer uma atenção redobrada do pesquisador. A documentação é abundante – milhares de inscrições, inúmeras representações figurativas, objetos arqueológicos em profusão, centenas de lugares de cultos, diversos textos literários etc. –, mas sua interpretação é problemática. As inscrições, por exemplo, são lacônicas, os vestígios arquitetônicos são de difícil interpretação e, muitas vezes, o que temos são peças isoladas, datadas com alguma segurança, mas sem solução de continuidade. Os textos literários são, em boa parte, especulativos, interessados na religião como um tema teórico, mais do que nas práticas religiosas propriamente ditas, além

MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (30), 2011 (jul./dez)
Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394
Disponível em http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme

daqueles que citam aqui e ali um ritual ou algum elemento do culto, mas sem fornecer maiores detalhes. Os ritos quotidianos eram parte integrante da vida quotidiana, e certamente tão banais para autores, artistas, artífices, leitores e espectadores que seus detalhes não são mencionados. Além disso, a abundância da documentação *per se* não dá conta de uma investigação histórica; é necessário analisá-la a partir de conceitos operatórios e modelos explicativos, além de uma boa dose de conhecimentos oriundos de outras disciplinas, como a antropologia. É necessária uma noção operatória coerente do que era a religião, o rito e a piedade na Roma antiga, a fim de dar conta das diferenças gritantes que existem entre os sistemas religiosos antigos e os atuais, evitando o anacronismo (cf. SCHEID, 2000).

Religião, poder e ordem sagrada

> Qualquer ordem é, simultaneamente, organização concreta e representação; a ordem social não está gravada no solo e só situa os indivíduos uns em relação aos outros a partir do momento em que se manifesta através da compreensão duma relação real fundada na natureza (Marc Augé, 2000: 15)[2].

Em publicação de 2000, ao lidar com as fronteiras da religião, Willi Braun enfatizou o fato de a religião: a) ser uma variante de outras práticas e discursos sociais que, contudo; b) é caracterizada por uma especial referência a temas transcendentes e eternos, ou seja, além do espaço e dos limites temporais da materialidade concreta, que c) requer, de seus participantes, uma disposição para endereçar os conteúdos de suas vidas a uma autoridade igualmente transcendente e eterna.

Uma definição universal e categórica de religião nos parece não apenas impossível quanto indesejável, falseadora das características diversas e múltiplas das distintas religiões, não apenas porque os conteúdos, práticas e crenças religiosas são histórica e culturalmente condicionados, mas também porque qualquer definição é, em si, um produto do processo discursivo, com suas especificações históricas e culturais. E uma boa definição do conceito de *religião* foi dada por Clifford Geertz, em 1973, que cremos ser útil, por sua abrangência, para nossos propósitos:

> ... uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens

> através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008:67).

Mary Douglas (2002), por sua vez, voltou nossa atenção para a relação entre forma social e expressão religiosa, permitindo aprimorar a sistematização de nossa abordagem. Sua análise busca os padrões que ligam as estruturas sociais e os grupos humanos a uma cosmologia social que justifica o padrão para aquela sociedade. Para esta antropóloga, uma sociedade que define as fronteiras sociais e distingue com precisão seus grupos humanos tende ao formalismo, ao pietismo e a pró-atividade no policiamento dessas fronteiras, o que nos permite aplicar tal modelo teórico à análise da religião romana, vendo-a como parte de uma ordem social dinâmica, distinguindo aspectos de sua *praxis* como dispositivos que instituem uma ordem simbólica que sustenta e consolida poderes políticos e suas redes derivadas, apresentando e representando o mundo – social e natural – através de imagens pelas quais entrevemos a ordem simbólica, permitindo uma via de acesso à compreensão das estratégias de obtenção e garantia de tal poder.

Consideramos o conceito de poder de Michel Foucault mais relevante para o estudo das práticas religiosas rituais romanas do que as conceituações tradicionais de ideologia; contudo, compreendemos a cultura não apenas como um regime discursivo ao modo foucaultiano, mas como práticas que põem a linguagem a funcionar como referência e interpretação do mundo, propugnando pela relação dialética entre discurso e corpo, diminuindo o peso das dicotomias do tipo *pensamento/ação* e *crença/ritual*, sem criar antinomias entre ambos (cf. SPIEGEL, 2005: 18-22). Neste ponto, os conceitos de *estratégia* e de *táticas* (CERTEAU, 1990)[3], que entendem o poder como a ação de instituições e representações sociais, são poderosos instrumentos conceituais para a análise pretendida, permitindo que investiguemos experiências históricas sem perder de vista seus aspectos existenciais, tampouco as construções sociais que os ligam entre si.

A religião romana, como as demais religiões, está relacionada e diz respeito à sociedade e à manutenção da ordem social. William Paden argumenta que para

além da interação com poderes sobrenaturais, as religiões funcionam "a partir de um constante monitoramento e negociação das fronteiras de sua própria integridade" (PADEN, 1996:4). E propõe o conceito de "ordem sagrada" para a análise dos meios pelos quais as religiões mantêm tal integridade, caracterizada por uma constante luta entre a manutenção de determinada ordem e sua potencial violação, na qual o "sagrado" é visto como uma entidade ou fenômeno sobre-humano que se "manifesta" no mundo, sacralizando a própria ordem social[4]. E, em estreita associação às teses de Mary Douglas[5], Veikko Anttonen fundamenta seu conceito de *sagrado* em teorias sobre o processo cognitivo humano, argumentando que as estruturas cognitivas baseadas na corporalidade, territorialidade e comunalidade "repousam no coração de sistemas conceituais religiosos ou similares, a despeito da localização geográfica ou do tempo histórico". Esta universalidade das estruturas conceituais construtoras do sagrado é, segundo ele, baseada no fato de que uma divisão entre espaço corporal interno e externo, assim como de território interior e exterior, são uma constante do processo cognitivo humano; em outras palavras, são necessárias para que seres humanos tornem-se sujeitos numa comunidade social. O sagrado não é apenas um termo religioso, mas uma *isotopia* em vários contextos do discurso humano: "Em termos linguísticos, o sagrado denota algo que foi *separado*, mas no vocabulário religioso se torna um referente ontológico" (ANTTONEN, 1996: 36-7).

Nas últimas décadas, portanto, os estudos sobre os rituais vêm propondo novas definições e classificações, ocupando-se de como esses atos públicos são realizados. Tais estudos encontram-se atualmente na interseção entre diversas disciplinas, como a história, a antropologia, a psicologia, os estudos da religião, a psicanálise etc., com grande variedade de métodos de análise e de modelos explicativos. Utilizamos aqui a definição de ritual proposta por Stanley Tambiah, por sua precisão e extensão analíticas:

> Ritual é um sistema culturalmente constituído de comunicação simbólica. É constituído de sequências padronizadas e ordenadas de palavras e atos, frequentemente expressos em *media* múltiplos, cujo conteúdo e arranjo são caracterizados em vários graus pela formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (TAMBIAH, 1985: 128).

MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (30), 2011 (jul./dez)
Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394
Disponível em http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme

Os aportes teóricos que apresentamos, ao combinarem uma análise do poder com uma análise da religião, do ritual e do sagrado, trazem contribuições interessantes para os estudos sobre a religião romana, e consideramos pertinente a aplicação do conceito de *ordem sagrada* à análise da religião romana. A conceituação da religião romana como *ordem sagrada* permite discutir seus rituais como mecanismos de um sistema que sacraliza uma determinada ordem social, ao naturalizá-la, sendo o ritual o meio *par excellence* da instituição desta ordem, posto que "um repertório de rituais integra aos modos e meios pelos quais um povo comunica suas experiências" (BELL, 2006: 388).

Desse modo, vemos a religião pública romana como a prática de definir, manter e exercitar a ordem divina e a ordem humana, gerando a *ordem sagrada*, prática que deve ser vista como dinâmica, para além da noção-guia da *orthopraxis* (SCHEID, 2003; ANDO, 2008; ANDO, 2009) no sentido da manutenção das relações apropriadas com os deuses por meio de práticas cuidadosamente repetidas e reproduzidas. O discurso religioso e as ações rituais não apenas reconhecem e mantêm o código religioso-institucional tradicional, mas alteram as noções e as práticas religiosas através de reiterações e adaptações a novas circunstâncias, segundo as diversas experiências dos grupos humanos.

As práticas rituais articulam o que é feito – ações, palavras, gestos etc. –, criando atitudes, pensamentos e sentimentos. Desse modo, as práticas rituais são estratégicas e situadas, ou seja, constroem uma *cena* propícia a promover imagens que fazem referência a fontes de poder e autoridade, passíveis de serem compreendidas e aceitas pelos participantes, o que nos remete à dimensão *performática* do ritual, cuja análise nos permite discernir como as qualidades do ritual (o drama, os papeis, os lugares, os objetos etc.) têm efeitos sociais e individuais. Assim, a religião romana pode ser vista em seu papel *formador* da vida social, política e cultural romana, a partir de formas múltiplas e competitivas de ações, e não somente como uma *disciplina* ou parte de um regime mais amplo da noção foucaultiana do poder, entendido como uma norma discursiva (BELL, 1992: 169-238).

O epulum Iouis e a ordem sagrada romana

> Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter, e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem (GEERTZ, 2008: 66-7)

Tendo como premissa a ideia de que os rituais religiosos romanos podem ser analisados como mecanismos de um sistema que sacralizava uma determinada ordem pública, dizendo respeito a estratégias de consolidação e manutenção da ordem social, observaremos um ritual bem documentado na literatura romana, o *epulum Iouis*, no qual senadores e magistrados banqueteavam *pro populo* com a Tríade Capitolina. O *epulum Iouis* é um banquete ritual precedido por um sacrifício que apresenta, aos olhos do *populus*, um espetáculo no qual divindades e seres humanos banqueteiam no Capitólio. Este ritual é atestado na documentação textual pela primeira vez em 213 a.C., no interior dos *ludi Plebeii*.

Em meados do século IV a.C, provavelmente em 366 a.C., os *ludi Romani* se tornaram um evento anual. Os *ludi Plebeii*, tornaram-se anuais em 220 a.C. Originalmente ocorrendo em um só dia, 13 de setembro, *dies natalis*, i.e., aniversário do templo de Iuppiter Optimus Maximus no Capitólio, os *ludi Romani* tiveram seus dias ampliados e passaram a ser celebrados entre 4 e 17 de setembro. Do mesmo modo, os *ludi Plebeii*, em novembro, também foram incrementados, ocorrendo entre 4 e 17 de novembro (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, v. I: 41-1; 66-7; SCHEID, 2003: 194-96).

Como lemos em T. Lívio: *ludi Plebeii per biduum instaurati et Iouis epulum fuit ludorum causa* (*AVC,* XV, 2, 10). Os senadores – os *principes* – festejavam no Capitólio (Liv. XXXVIII, 57,5: *senatus eo die forte in Capitolio cenantem*; cf. também Suetônio, *Aug,* 35), e o povo romano formava a plateia do banquete. Contudo, o *epulum Iouis* possivelmente remete a antigos rituais realizados no

MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (30), 2011 (jul./dez)
Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394
Disponível em http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme

âmbito da *religio domestica,* como o *daps* oferecido a Júpiter pelo *paterfamilias* (*Iuppiter Dapalis*: cf. Catão, *agr*. 50, 131-32; Cícero. *De or*. III, 19,73), e ao banquete oferecido a Picumnus e Pilumnus (Var. *de uita*, 81, 82). Observaremos, portanto, alguns aspectos deste ritual, analisando-o como o espetáculo da ordem sagrada.

O sacrifício animal, por sua forte carga dramática, chama a atenção dos pesquisadores, obscurecendo o fato de que esta ação ritual ocorria no interior de uma sequência de eventos, havendo elementos importantes a considerar: o local onde o ritual era realizado (área em frente a um templo, um lugar de culto ao céu aberto, um bosque sagrado etc), a procissão, a posição dos participantes, dentre outros (TORELLI, 2004-06), e é importante perceber que o ritual põe os seres humanos em relação com as divindades às quais é destinado, no interior da regularidade cultual, ou seja, não se trata de uma intrusão abrupta do sobrenatural no quotidiano, e sim de sua inserção ou reiteração institucional, operada pelos seres humanos[6]. O ritual é *mimético*, no sentido aristotélico da *mimèsis tès praxèos*, isto é, a estilização da ação. Aristóteles, cujas declarações sobre a *performance* ritual e cênica ganharam redobrada relevância para a pesquisa atual sobre rituais, analisa a *mimèsis* segundo três critérios distintos: os meios, os objetos e o modo de representação (*Poet*. 46a10-48b3), acentuando o ritual: a) do ponto de vista dos meios, especialmente sobre os aspectos não verbais, como os gestos, a mímica etc., observando a expressão ou o caráter "conativo" da linguagem; b) do ponto de vista dos objetos, observando seu lugar, posição e sentido no desenvolvimento do drama, ampliando seus aspectos expressivos e afetivos, e c) do ponto de vista do modo, a representação no sentido "dramático" que o ritual põe em cena. Concebemos, portanto, o ritual como uma dinâmica socialmente operatória, visando a finalidades essencialmente humanas, coletivas, na qual o papel ativo dos seres humanos na produção de sua eficácia se afirma diante dos *numina* divinos.

O *epulum Iouis*, como vimos, ocorria anualmente, desde pelo menos o século IV a.C., em duas ocasiões: em 13 de setembro e em 13 de novembro, no interior das celebrações dos *ludi Romani* e dos *ludi Plebeii* Em ambos os casos, o banquete era

precedido por nove dias de jogos teatrais, e seguido por quatro dias dedicados a corridas no *Circus Maximus*. Deste importante ritual participavam senadores, sacerdotes[7] e magistrados *qua* representantes oficiais do povo romano, banqueteando no Capitólio (cf. Lívio. XXXVIII, 57,5; Gell. XII.8.2; Dion Cas. XXXIX, 30,4; XLVIII, 52,2), e até a criação dos *tres uiri epulones*, em 196 a.C., os pontífices eram os responsáveis por sua organização (HAEPEREN, 2002: 380)[8]. As obrigações dos *tres uiri epulones* foram estendidas aos *epulae publiae,* que geralmente acompanhavam as festividades públicas e nas quais os senadores exerciam seu *ius publicae epulandi*, com recursos públicos (*arca publica*).

Tal colégio sacerdotal, que tece o número de seus membros acrescido com o incremento dos ludi na República tardia, chegando a sete membros (*septem uiri* epulones) e cujo nome é nitidamente derivado de *epulum*, tornou-se paulatinamente um dos mais importantes colégios sacerdotais romanos, ao lado dos pontífices, dos áugures e dos *XVuiri sacris faciundis* (cf. BELTRÃO, 2006).

Este ritual não deixou representações visuais abundantes e, por suas características, não há registros arqueológicos como temos de outros, daí a importância da moeda apresentada por Beard, North & Price (1998, I: 101). Esta moeda, um denário datado de 51 a.C., traz uma rara representação visual da preparação do *epulum Iouis*:

Figura 1 - C. Coelius Caldus. AR Denarius. British Museum. Rome, 51 a.C., 3.7g, Anv: legenda **C·COEL·CALDVS. COS HIS** (Hispania). Rev: mesa com inscrição **L·CALDVS / VII VIR·EPVL** (septemvir epulo), representação figurativa de sacerdote

MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (30), 2011 (jul./dez)
Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394
Disponível em http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme

preparando o epulum. À esquerda, abaixo do escudo, a inscrição **C CALDVS.** À direita, **IMP·A·X** (imperator, augur, decemvir). No exergo: **CALDVS·IIIVIR**.
(fonte: http://davy.potdevin.free.fr/Site/crawford5.html)

Percebe-se, nas representações visuais desta moeda, uma série de elementos que indicam a importância institucional do *epulum Iouis*. Caio Célio Caldo, cônsul de 94 a.C, vitorioso na Hispania em 99 a.C. e membro do colégio dos *decem uiri sacris faciundis*, do qual também nos chegou outro denário, desta feita homenageando seu avô homônimo que fora tribuno da plebe em 107 ou 106 a.C., homenageia então seu pai, L. Caldo, um dos *septem uiri epulones*, em plena atividade religiosa: a preparação da mesa para o banquete a ser oferecido à Tríade Capitolina (TOYNBEE, 1978: 21). Podemos perceber elementos religiosos, como a preparação da mesa e os títulos sacerdotais, ao lado de símbolos e legendas indicando seus sucessos militares e políticos.

Observemos o ritual do ponto de vista do *modo* (Arist. *Poet*. 46a10-48b3), ou seja, da *encenação*, limitando-nos às personagens, restringindo-nos aos comensais, e ao local do banquete: o templo no Capitólio. O Capitólio tornou-se, a partir do século VI a.C, uma espécie de "acrópole" da *urbs*, dominando o *forum Romanum*, e é nítido o destaque dado por Tito Lívio à escolha do antigo *Asylum* pelos Tarquínios, monte no qual a tradição indicava o local onde Rômulo teria abrigado os recém-chegados à sua nova cidade. No Capitólio havia o Arx, um dos três *auguracula*, espaço *inaugurado*, consagrado pelos áugures, no qual magistrados renovavam os auspícios; e Tito Lívio destaca a retirada dos antigos ocupantes divinos (*exauguratio*)[9], a amplitude dos trabalhos etc.[10]. Dos diversos templos da *urbs*, o mais bem-conhecido e comentado é o de *Iuppiter Optimus Maximus*, *Iuno* e *Minerua*, um templo com três *cellae*, ao estilo etrusco (BLOCH, 1978: 672). Este templo servia como palco para grandes rituais públicos, nos quais magistrados e sacerdotes oficiavam diante de multidões de cidadãos e estrangeiros. Era no grande templo do Capitólio que os cônsules eleitos inauguravam seu ofício, e seu primeiro ato era o juramento público e o sacrifício. Neste local sagrado, generais faziam seus juramentos antes de partir para seus comandos militares e, no período republicano, era o Capitólio o termo do *triumpho* do *imperator*.

Vejamos brevemente as personagens divinas: Júpiter, Juno e Minerva. Varrão (*LL*, V, 74), por exemplo, fala da presença, no Quirinal – tradicionalmente ligado a populações sabinas – de um *sacellum* denominado *Capitolius uetus*, também dedicado a Júpiter, Juno e Minerva (HACKENS, 1961). A tradição fala num santuário de Júpiter Ferétrio (cf. SCHEID, 1985), atribuído a Rômulo, onde era consagrado o espólio dos inimigos de Roma. Pesquisas arqueológicas recentes apontam para o fato de que Júpiter é uma antiga divindade latina, *Iuppiter Latiaris*, cujo santuário mais destacado (Figura 2), anterior à fundação de Roma, no cume do atual Monte Cavo, no sistema de lagos albanos, próximo ao santuário de Diana de Arícia, atraía as populações para o grande sacrifício anual do *Latiar*, para o qual Roma enviava seus cônsules ou representantes até, pelo menos, o século I a.C., e Plínio o Antigo transmitiu nomes de povos que dele participavam (*NH*, III, 69).

[redacted]

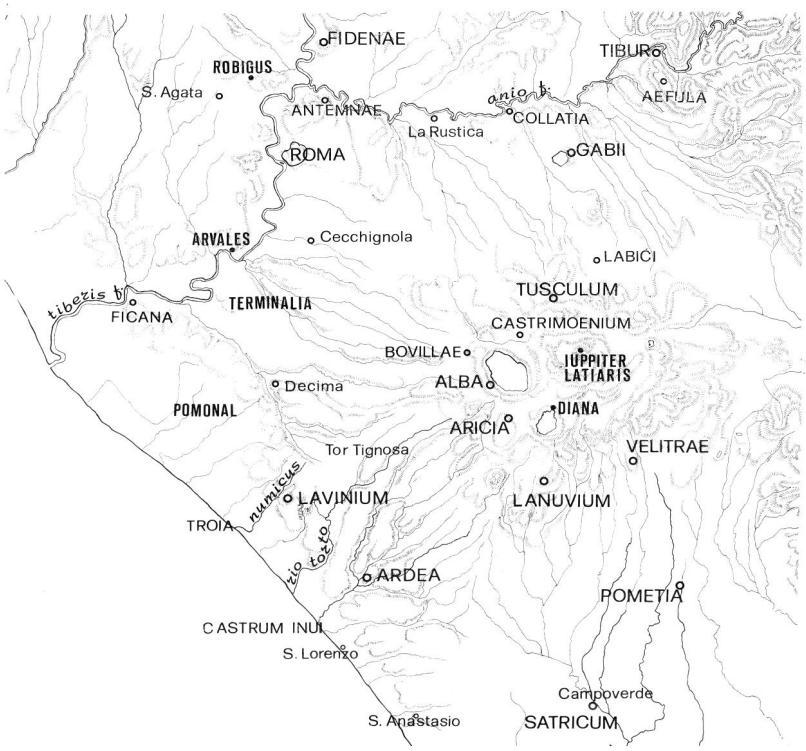

Figura 2 – Santuários arcaicos do Lácio (fonte: CASTANOGLI, 1977: 461)

Júpiter fazia-se acompanhar de prodígios inquietantes, *ex caelo*, no interior do complexo sistema de auspícios e prodígios, que ocupa um lugar central na *religio* romana. A escolha de Júpiter, e dos epítetos *Optimus* e *Maximus*, teria correspondido a uma intenção dos Tarquínios, de provável origem etrusca, de se vincularem a uma das mais antigas e destacadas divindades latinas, fortalecendo seu poder, bem como as possibilidades de obtenção de aliados no Lácio e, assim, reorganizando as atividades político-religiosas em torno do Capitólio? É possível que sim, especialmente se observarmos a centralidade, na Roma arcaica, do Palatino e seu contraponto, o "estrangeiro" Aventino, residência dos estrangeiros e das divindades recém-chegadas a Roma[11].

MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (30), 2011 (jul./dez)
Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394
Disponível em http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme

Em 1993, um importante artigo de A. Ziolkowski, a partir de um estudo da topografia religiosa do Capitólio e da releitura de documentos textuais, chamou a atenção para a relação entre a deusa Juno e o *auguraculum*, permitindo reavaliar a posição desta deusa na Tríade Capitolina. Sua análise tem como objeto Juno *Moneta*, a que adverte, deusa do Capitólio a quem se atribuiu a salvação de Roma quando da invasão dos gauleses de Breno, e trouxe elementos importantes para a reavaliação desta deusa, até então obscurecida pela *interpretatio* com a deusa grega Hera, retomando conclusões de pesquisas realizadas pelo arqueólogo M. Torelli, que apontavam para a centralidade da *interpretatio* com a etrusca Uni (TORELLI, 1977). As pesquisas arqueológicas ainda não permitem ir além na avaliação desta questão, mas é consenso que Juno agia como mantenedora da ordem doméstica e pública, e protetora das mulheres com estatuto jurídico reconhecido na cidade, ou seja, as *matronae*, além de ser associada a Júpiter, como sustentáculo da ordem moral e social romana (Varr. *LL*, V, 158; T. Lívio, VII, 28).

Segundo J. L. Girard (1970), Minerva surge na documentação romana associada já ao templo Capitolino, e não parece ter tido um flâmine, nem uma festa no calendário de tempos mais recuados.. Uma pista para a presença de Minerva em Roma desde tempos recuados é fornecida por T. Lívio (VII, 3-5), ao comentar o que considera ser um ritual arcaico: nas paredes de sua *cella* havia fixada uma placa com a inscrição de uma lei, *priscis literris uerbisque scripta*, segundo a qual nos Idos de setembro o *praetor maximus* devia realizar o *clauum pangere*, a colocação de um prego, indício do número de anos, a fim de evitar pragas e epidemias. Sabe-se que em Roma, em casos de perigo para a sobrevivência da *urbs*, um ditador era designado *ad clauum pangendum*. No século III a.C., registra-se um santuário a Minerva no Célio, colina sobre a qual a tradição dizia ter se fixado o contingente etrusco que chegou a Roma com Caele Vibenna, no reinado de Rômulo, santuário proveniente dos recursos da tomada de Falério (em 241 a.C.), dado o epíteto *Capta*; um *sacellum* no Esquilino para *Minerua Medica*, e um templo no Aventino, datado da II Guerra Púnica (T. Lívio, IX, 30, 5-10; Varrão, *LL*, VI, 17), e surge formando um par com Netuno no *lectisternium* de 217 a.C (T. Lívio, XXII, 10,9). A partir do século III a.C, há indícios seguros sobre o festival do *Quinquatrus*, cuja

MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (30), 2011 (jul./dez)
Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394
Disponível em http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme

documentação é mais abundante na República tardia. No *Quinquatrus*, que originalmente ocorria apenas em 19 de março, chegando a cinco dias na República tardia, Minerva era honrada como deusa que ensina as moças a fiar, sendo também honrada como deusa dos artesãos. Ovídio chama este dia de *artificum dies* (*Fast*. III, 815-832) – é assim que o vemos no calendário de Preneste –, e sua *interpretatio* com a Atenas grega e com a *Menerua* etrusca é datada, com segurança, no século V a.C. (BLOCH, 1978).

Notemos que, em sendo divindades femininas, Juno e Minerva não tinham direito a um leito; como as matronas, participavam do banquete sentadas (Val. Max. II, 1-2)[12]. Os rituais da *religio romana* são complexos sistemas cognitivos que apresentavam a ordem romana aos olhos de todos, como representações simbólicas do ordenamento familiar, social e político, incluindo uma forte polarização entre o masculino e o feminino (BELTRÃO, 2011). Segundo M. Foucault:

> O ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); ele define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e todo o conjunto de signos que deve acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta quanto às palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor repressivo (FOUCAULT, 1996: 41).

Observemos os participantes humanos: senadores, sacerdotes e os cônsules do ano. Os detentores do poder religioso, político e governamental reunidos banqueteando com divindades diante do *populus*, sendo que a unidade desse grupo humano era reforçada pelo fato de os cônsules e os membros dos principais colégios sacerdotais serem também senadores. Era expressa e encenada, portanto, a centralidade do senado não apenas no que tange ao governo do *imperium* de Roma e na gestão dos negócios da *res publica,* mas também na religião pública romana.

As práticas religiosas senatoriais eram uma força dinâmica na configuração dos rituais e das diversas ações religiosas romanas, destacando-se: a) os componentes religiosos das reuniões e ações senatoriais, desde a seleção dos locais onde eram realizados os rituais até b) a oferta e realização de sacrifícios, juramentos, dedicações etc., o que sugere um forte senso religioso e uma

MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (30), 2011 (jul./dez)
Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394
Disponível em http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme

identidade religiosa compartilhada. A organização do poder político na Roma republicana era essencialmente comunal, cívica, integrando religiosamente seus membros– incluindo eventuais *noui* –, centrada no senado e distribuída nos colégios sacerdotais. Certamente é uma falácia pensar em *uma* ordem senatorial; a heterogeneidade de interesses e de origens, mesmo na República média, de seus membros nos leva a pensar em diversas negociações, alinhamentos, redes de relacionamentos e jogos de poder. Podemos, porém, falar em padrões normativos e em variações entre senadores romanos, mas a *performance* ritual exibia a concórdia entre poderosos – divinos e humanos – enquanto a plateia, o *populus*, contemplava a ordem sagrada, "encarnada" no Capitólio, sob os auspícios de Júpiter *Optimus Maximus*.

O *epulum Iouis* tornava a ordem romana, desejada e reiterada pela *performance* ritual, um espetáculo público que exaltava e propagava a relação *pax deorum-pax hominum*. Rituais religiosos surgem, então, como uma das ações centrais na organização simbólica da sociedade, instituindo o lugar e o papel de cada um de seus membros: seres humanos em relação às divindades, cidadãos em relação a não-cidadãos, cidadãos entre si, e cidadãos em relação ao corpo social, a partir da divisão de um alimento ou de uma vítima, "alimentando" as relações sociais e definindo a hierarquia cívica (cf. DETIENNE, VERNANT, 1979). Concordamos, aqui, com Paul Veyne, que defende que o banquete não deriva da sociedade, nem é um simples reflexo da solidariedade cívica; ao contrário, antes de ter a função de "socializar" seus participantes, o banquete *produz* o grupo, criando hábitos e comportamentos, chamando a atenção para o fato de que tais banquetes são honras devidas ou oferecidas às divindades, dizendo a cada um o lugar que ocupa na ordem do mundo (VEYNE, 2000: 12-21)[13].

O *epulum Iouis*, portanto, oferecia oportunidades para a comunicação entre os seres humanos, reiterando a ordem político-social e sua hierarquia, apresentando-a como uma *ordem sagrada*. Assim, se as ações rituais impunham a supremacia absoluta dos deuses em relação aos seres humanos, proclamavam, ao mesmo tempo, a legitimidade de senadores e magistrados, a hierarquia social entre celebrantes e espectadores, e o lugar de cada um na sociedade (cf. DETIENNE;

VERNANT, 1979: 71-84). Essas representações simbólicas, inscritas nas instituições romanas, encenadas e explicitadas nos rituais, reforçavam e garantiam a confiança no ritual, no governo senatorial e o engajamento dos indivíduos às normas da vida comunitária.

Referências bibliográficas

ANDO, C. Evidence and Orthopraxis. **Journal of Roman Studies** 99 (2009): 171-181

_____. **The matter of the Gods.** Religion and the Roman Empire. Berkeley: University of California Press, 2008

AUGÉ, M. (org.). **A construção do mundo.** Religião, representações, ideologias. Lisboa: Edições 70, 2000.

BANTI, L. Il culto del cosidetio tempio dell'Apollo a Veii e il problema dele triadi etrusco-italiche. **Studi etruschi**, 1943.

BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. **Religions of Rome.** v. 1 (*A History*); v. 2 (*A Sourcebook*). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BELL, C. Ritual. In: BRAUN, W; CUTCHEON, R.T. **The Blackwell Companion to the Study of Religion**.London/New York: Cassell, 2006: 397-411.

_____. **Ritual Theory, Ritual Practice**. New York: Oxford University Press, 1992.

BELTRÃO, C. Rituais de Março: Religião, Gênero e Ordem Sagrada Romana. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH.** São Paulo, 2011.

_____. A Religião na *urbs*. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V.(org.) **Repensando o Império Romano.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2006: 137-159.

BLOCH, R. Recherches sur la religion romaine du VIe siècle av. J.-C. in: **Comptes-rendus des séances de l'année – Academie des inscriptions et Belles-Lettres.** 122e année. n. 3, 1978: 669-687.

CASTANOGLI, F. Les sanctuaires du Latium archaïque In: **Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 121e année, N. 3, 1977. pp. 460-476.

CERTEAU, M. de. **L'invention du quotidian**. v. 1: *Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990.

DOUGLAS, M. **Purity and Danger**. An analysis of the concepts of Pollution and Taboo. London-NY: Routledge and Kegan Paul, 2002.

DETIENNE, M; VERNANT, J. –P (ed.). **La cuisine du sacrifice en pays grec**, avec les contributions de J.-L. Durand, S. Georgoudi, F. Hartog et J. Svenbro. Paris: Gallimard, 1979.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France. São Paulo, Ed. Loyola, 1996.

GEERTZ, C. A Religião como Sistema Cultural. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 2008: 65-91.

GIRARD, J. L. Les origines du culte de Minerva. **REL** XLVIII, 1970 :459-471.

HACKENS, T. *Capitolium uetus*. **Bull. de l'Institut historique de Rome**. XXXIII, 1961: 69-88.

HAEPEREN, F. van. **Le Collège Pontifical (3ème s.a.C.-4ème s.p.C.)** Contribuition à l'étude de la religion publique romaine. Bruxelles-Rome : Institut Historique Belge de Rome, Brepols Publishers, 2002.

SCHEID, J**. An introduction to Roman Religion.** Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

_____. Pour une archéologie du rite. In: **Annales**. **Histoire, Sciences Sociales**. 55 année, nº 3 (2000): 615-622.

_____. Sacrifice et banquet à Rome. **Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité.** 97.1, 1985: 193-206.

_____. Numa et Júpiter, ou les dieux citoyens de Rome. **Archives des sciences sociales des religions** 59/1, 1985: 41-53.

SPIEGEL, G.M. **Practicing History:** New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn**.** New York: Routledge, 2005.

TAMBIAH, S. **Culture, Thought and Social Action**: an Anthropological Perspective**.** Cambridge-MA: Harvard University Press, 1985.

TORELLI, M. *et al.* Luoghi di culto: mondo etrusco, italico e romano. In: BALTY, J. –C. *et al.* **Thesaurus cultus et ritus antiquorum** (6 vv.). Los Angeles: Getty Publishers, 2004-06: v. 4: 128-361).
_____. Il santuario greco di Gravisca. **Parola del passado**, XXXII, 1977: 398-438.

TOYNBEE, J.M.C. **Roman Historical Portraits.** London: Thames & Hudson, 1978.

VEYNE, P. Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine. **Annales. Histoir, Sciences Sociales.** 55e année, 1, 2000: 3-42.

ZIOLKOWSKI, A. Between geese and the *auguraculum*: the origin of the cult of Juno on the *Arx*. **Classical Philology** 88, 3, 1993.

---

[1] Utilizamos a definição de tríade de Luisa Banti (1943: 193), como uma reunião de três divindades associadas num mesmo lugar sagrado – não necessariamente um edifício propriamente dito – e num culto comum – mesmo que os laços que as unem apareçam, para nós, como difusos.

[2] Na introdução de uma obra coletiva publicada em 1974, Marc Augé chama a atenção para a constituição da ordem social como indissoluvelmente ligada à religião, às representações e ideologias, declarando: "A natureza e a cultura, o individual e o social referem-se sempre a uma ordem já dada que inclui os acasos da vida individual nos constrangimentos da ordem social, e estes na necessidade duma ordem natural" (AUGÉ, 2000: 7) e "(...) é a própria organização social expressa nos mitos, nos símbolos, nos sistemas de correspondências, (...) a série homogênea dos postulados relativos à ordem do mundo e da sociedade" (AUGÉ, 2000: 15).

[3] Michel de Certeau utiliza o conceito de *estratégia,* e não de *poder,* para descrever o cálculo ou a manipulação das relações de poder que estabelecem sistemas de referências a uma ordem espacialmente compreendida do mundo, contrastando-a com *táticas*, um conceito derivado da *antidisciplina* foucaultiana, *grosso modo*, como dispositivos pelos quais os "dominados", movendo-se sob a égide das formas dominantes do poder, utilizam elementos heterogêneos com potencial para desafiar a ordem estabelecida

[4] Como Paden sublinha, a sacralidade não é construída como um "além", mas como o modo pelo qual uma ordem específica é consolidada ou mantida intacta. A ordem sagrada é um termo neutro, e

seu conteúdo é sempre culturalmente definido. Paden argumenta que a distinção entre ordem e "antiordem", na qual é baseada é "relacionada com necessidades humanas comuns de autopreservação, defesa do território, honra, tradição, autoridade, lei, laços e papeis sociais, e outras formas de *status*" (1996: 5-6), e distingue a ordem sagrada de uma ordem secular, afirmando que a ordem sagrada é explicitamente legitimada por autoridades sobre-humanas, declarando serem sistemas distintos, apesar de a ordem sagrada ser um acréscimo ou incremento para o poder, legitimando-o (1996: 6-8).

[5] Para esta antropóloga, o que não se conforma à ordem social e, por isso, ameaça sua coerência, é visto como "sujo", ou como "polução social". Douglas sugere que o controle das fronteiras culturalmente definidas de "puro" e "impuro", "limpo" e "sujo" é um meio de se construir um mundo ordenado, coerente (DOUGLAS, 2002: 2-4).

[6] Roma se fundamentava nas leis e na religião, que apresentam as divindades como parceiras dos seres humanos (cf. Cic. *Leg*. 1, 27, 21; 2.10,26). Ultrapassar, contudo, o limite entre a preocupação religiosa com as obrigações e praticar uma atitude de temor irracional frente às divindades e suas prescrições era algo reprovável, a que Cícero se referia com o termo *superstitio*, como na passagem *qui totos dies precabantur et immolabant, superstitiosi sunt appelati* (*ND*. II, 72). O grande problema, para Cícero, era a desmedida determinar o comportamento humano em relação às divindades. O ritual é um modo eficaz de organizar as relações entre seres humanos e seres divinos, num quadro regular de ações e reações instituídas: cf. SCHEID, 1985.

[7] Pontífices, áugures e os *epulones* participavam do banquete; sobre a participação de outros sacerdócios, a documentação não permite qualquer afirmação

[8] cf. Cícero, De Oratore, III, 73: *Sed ut pontífices veteres propter sacrificiorum multidudinem tres viros epulones esse voluerunt cum essent ipsi a Numa, ut etiam illud ludorum epulare sacrificium facerent, instituti*. Tito Lívio, *AVC*, XXXIII, 42.1: *Romae eo primum ano (196 a.C.) tres viri epulones facti C. Licinius Pucullus trib. Pl., qui legem de creandis eis tulerat, et P. Manlius et P. Porcius Laeca; iis tribos viris, item ut pontificibus lege datum est togae praetextae habendar ius.*

[9] Salvo *Terminus*, tema do qual trataremos num futuro artigo, ainda no prelo, segundo T. Lívio (I, 55).

[10] Ver especialmente *AVC,* I, 55-56: [55] *Gabiis receptis Tarquinius pacem cum Aequorum gente fecit, foedus cum Tuscis renovavit. Inde ad negotia urbana animum convertit; quorum erat primum ut Iovis templum in monte Tarpeio monumentum regni sui nominisque relinqueret: Tarquinios reges ambos patrem vovisse, filium perfecisse. Et ut libera a ceteris religionibus area esset tota Iovis templique eius quod inaedificaretur, exaugurare fana sacellaque statuit quae aliquot ibi, a Tatio rege primum in ipso discrimine adversus Romulum pugnae vota, consecrata inaugurataque postea fuerant. Inter principia condendi huius operis movisse numen ad indicandam tanti imperii molem traditur deos; nam cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aues, in Termini fano non addixere; idque omen auguriumque ita acceptum est non motam Termini sedem unumque eum deorum non euocatum sacratis sibi finibus firma stabiliaque cuncta portendere. Hoc perpetuitatis auspicio accepto, secutum aliud magnitudinem imperii portendens prodigium est: caput humanum integra facie aperientibus fundamenta templi dicitur apparuisse. Quae visa species haud per ambages arcem eam imperii caputque rerum fore portendebat; idque ita cecinere uates quique in urbe erant quosque ad eam rem consultandam ex Etruria acciuerant. Augebatur ad impensas regis animus; itaque Pometinae manubiae, quae perducendo ad culmen operi destinatae erant, vix in fundamenta suppeditavere. Eo magis Fabio, praeterquam quod antiquior est, crediderim quadraginta ea sola talenta fuisse, quam Pisoni, qui quadraginta milia pondo argenti seposita in eam rem scribit, summam pecuniae neque ex unius tum urbis praeda sperandam et nullius ne horum quidem operum fundamenta non exsuperaturam.* [56] *Intentus perficiendo templo, fabris undique ex Etruria accitis, non pecunia solum ad id publica est usus sed operis etiam ex plebe. Qui cum haud parvus et ipse militiae adderetur labor, minus tamen plebs gravabatur se templa deum exaedificare manibus suis quam postquam et ad alia, ut specie minora, sic laboris aliquanto maioris traducebantur opera foros in circo faciendos cloacamque maximam, receptaculum omnium purgamentorum urbis, sub terra agendam; quibus duobus operibus vix nova haec magnificentia quicquam adaequare potuit. His laboribus exercita plebe, quia et urbi multitudinem, ubi usus non esset, oneri rebatur esse et*

colonis mittendis occupari latius imperii fines volebat, Signiam Circeiosque colonos misit, praesidia urbi futura terra marique.

[11] O Aventino só foi inserido no *pomerium,* o recinto sagrado da *urbs* sob Claudio, no século I d.C.

[12] Val. Max.:II, 1-2:... *feminae cum uiris iubantibus sedentes cenitabant, quae consuetudo ex hominum conuictu ad diuina penetrauit, nam Iouis epulo in tectulum, Iuno et Minerua in sellas ad cenam inuitabantur.*

[13] Lembramos que J.-P. Vernant já chamara a atenção para tal tipo de sacrifício, que unia seres humanos e seres divinos numa festa alimentar, ressaltando tratar-se de um esquema simbólico nítido, que une separando (VERNANT, 1981: 33). Para Veyne, que segue aqui a linha de interpretação de Vernant, a menos que se compreenda *comensalidade* por um viés rigorosamente durkheimiano, no qual os deuses são projeções da sociedade e a sociedade humana banqueteava consigo mesma, simbolizando sua totalidade, percebe-se que "dans le monde gréco-romaine, il n'arrive jamais que dieux et hommes forment um tout, une seule societé; même s'ils mangent non loin les uns des autres, ou même s'ils sont commensaux aux mêmes tables, il y aura toujours entre eux l'abîme..." (2000: 18). Remetemos, também, à análise de John Scheid do ritual dos sacerdotes Arvais, que incluía banquetes rituais, nos quais mortais e imortais não eram reunidos em leitos em torno do alimento, e o convite aos deuses surge como metáfora (SCHEID, 1990). Cf. Horácio, *Carm*, II, 14, 28, para as *cenae pontificum*; Mart. XII, 48, 12,: *capitolinae pontificumque dapes.*