

Festa das *Lemuria*: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga

REGINA MARIA DA CUNHA BUSTAMANTE**

1. Religião romana: comunitária e ritualística

Políbio, escritor grego do século II a.C. que viveu anos em Roma, adjectivou os romanos como os mais religiosos que os próprios deuses, lembrando a caracterização dos egípcios por Heródoto. Ao considerá-los desta forma, Políbio referia-se a grande importância que os romanos conferiam à observância rigorosa dos ritos. Os antigos referem-se a duas etimologias diferentes para exprimir o que entendem pelo termo *religio*. Eles tanto o relacionavam a *religare* (“ligar”) quanto a *relegere* (“retomar, controlar”; “zelo religioso”). No primeiro caso, sublinhavam os elos entre homens e deuses, ou seja, a religião como comunidade com os deuses; no segundo, o zelo da observância em que a religião consistiria em um sistema de obrigações, induzido por esta comunidade, para a manutenção da *pax deorum* (paz com os deuses), que correspondia à idéia fundamental de que o homem, a sociedade, o mundo e os deuses viviam em harmonia. Não cumprir as obrigações religiosas para com os deuses abalava a sociedade, pois desequilibrava a ordem do mundo ao provocar a cólera divina. Não havia distinção entre o laico e o religioso; a religião estava onipresente: abrangia tanto a vida privada quanto a pública. *Religio* não designava, portanto, o elo sentimental, direto e pessoal do indivíduo com uma divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas, legadas pela tradição, que formavam uma “etiqueta”. Por haver uma dissociação entre crença explícita e prática religiosa, Scheid (1998) aponta que a religião dos antigos romanos baseava-se na “ortopraxis”, ou seja, na execução correta dos ritos prescritos, enquanto que as denominadas religiões reveladas se fundamentavam numa “ortodoxia”. Os rituais deveriam ser rigorosamente observados para que tivessem eficácia e mantivessem a harmonia em benefício da comunidade. Todo ato religioso possuía um aspecto comunitário. Era, portanto, uma religião social, primeiramente ligada à comunidade e não ao indivíduo; concernia somente ao indivíduo enquanto membro de uma comunidade. Assim, por exemplo, em sua maior parte, os

** Professora Associada II de História Antiga do Instituto de História - UFRJ e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) - UFRJ. Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA), Laboratório Sport e Laboratório de Estudos do Império Romano (LEIR).

festivais religiosos eram conduzidos em nome da cidade por dignitários – sacerdotes, ocasionalmente sacerdotisas, e magistrados. Entretanto, havia cerimônias religiosas de cunho privado, como as *Lemuria*, que eram necessárias tanto para o bem-estar do grupo familiar quanto para o da comunidade, o que levou o seu estabelecimento no calendário oficial da cidade como dias nefastos, *dies religiosi*¹, ou seja, dedicados aos deuses e não propícios às atividades humanas².

As análises dos serviços religiosos, os debates no Senado, os escritos dos antigos poetas e dos pensadores apresentam a religião romana como ritualística. Deve-se, entretanto, entender que, em seu sentido latino, o termo o *ritus* designava um modo de ação, de celebração dos serviços religiosos, sem abarcar o conteúdo próprio deste serviço. Para este conteúdo, isto é, para o que nós atualmente chamamos de “ritos”, os romanos empregavam dois termos: *sacra* e *caerimoniae*. Nenhum historiador moderno questiona o formalismo da religião dos antigos romanos. Mas, tradicionalmente, a historiografia o interpretava pejorativamente, reproduzindo as críticas dos pensadores cristãos, que inseridos num contexto de polêmica contra o politeísmo, acentuavam o caráter “frio”, “vazio de sentido” das suas obrigações rituais, enquanto a fé cristã e seus dogmas atenderiam às necessidades espirituais dos homens. Tal postura foi revista com os estudos antropológicos atuais, que perceberam a importância dos rituais para as sociedades que os praticavam, compreendendo-os dentro da sua cultura. Assim, através dos ritos, cada sociedade constrói e transmite representações sobre as divindades e a ordem das coisas. Desta forma, os ritos e o “espírito formalista” da religião romana são categorias importantes, cujos enunciados tiveram um papel central na vida da Roma Antiga.

2. Culto doméstico e os mortos

O culto doméstico tinha na *pietas* um de seus pilares. Lucano (*Farsália* I, 11) afirmava que as duas *virtutes* principais dos romanos eram a *virtus* militar e a *pietas*. Define-se habitualmente *pietas* como um sentimento de obrigação/devoção/lealdade para com aqueles que o homem está ligado por natureza (pais, filhos, parentes). Por conseguinte, ligava entre si membros da comunidade familiar, unidos sob a égide do *patria potestas*, e projetada no passado pelo culto dos ancestrais. Estava, pois, firmada nos sentimentos religiosos dos romanos, que se sentiam protegidos pelos Deuses Manes,

Lares e *Penates*, e que pensavam que o dono da casa tinha seu *genius* tutelar e a esposa era protegida por Juno. Estabelecendo um vínculo afetivo entre os membros de uma família, a *pietas* alargava-se à divindade e acabava por compreender também às suas relações com o Estado. Então, sua abrangência abarcava tanto as relações com os pais, amigos e concidadãos quanto a atitude correta em relação aos deuses. A piedade funcionava como uma justiça distributiva, regendo as obrigações dos homens para com os deuses. Nas palavras de Cícero (*Da natureza dos deuses* 1, 116), “a piedade é a justiça em relação aos deuses”. Esta virtude social era recíproca e os deuses deviam cumprir suas obrigações para com os homens.

Uma boa parte da literatura dos séculos I a.C. e I d.C.³ celebrou a profundidade da devoção que era sentida no culto doméstico. O *pater familias* era responsável pela manutenção dos ritos tradicionais da sua família: a veneração dos *Lares* e dos *Penates* e de outros *sacra* herdados dos seus ancestrais e destinados a serem passados aos seus descendentes (os *sacra familiae*)⁴. Nas propriedades rurais, todos os moradores da casa (*familia*), incluindo os escravos, se juntavam para as cerimônias de purificação dos campos e para rezar aos deuses por proteção e fertilidade das colheitas e rebanhos (Catão, o Antigo. *Da Agricultura* 141). Dentro da família, também os estágios da vida eram marcados por ritos de passagem de natureza religiosa: aceitação do bebê dentro da família, admissão na idade adulta, casamento e enterro, todos estavam inseridos na esfera da responsabilidade religiosa familiar, mesmo se os pontífices fossem responsáveis por alguns dos aspectos legais da vida e das relações da família (Catão, o Antigo. *Da Agricultura* 24-6). É possível que, para alguns romanos, estes cultos privados oferecessem um mundo religioso dentro do qual pudessem encontrar a experiência pessoal e o sentimento mais imediato de comunidade e do seu lugar nesta, que, por vezes, a distância do culto oficial dificultava.

A historiografia do século XIX e início do XX tendeu a projetar sobre esta área, a respeito da qual nós em verdade sabemos tão pouco, os elementos que se postulam como essenciais para qualquer religião – prece pessoal e contato com o divino, sentimentos e crenças profundos sobre a relação entre o homem e as forças do Universo – que pareciam estar faltando na vida religiosa dos romanos. O argumento em seus termos mais simplistas seria o seguinte: a religião romana teria que conter algumas formas de profunda devoção pessoal, mas, como não há muito ou nenhum sinal disso no

culto público, isso seria encontrado na religião “privada” do lar e da família. É claro que isto é possível. Entretanto, tal postura desconsidera que a religião romana era um conjunto de instituições relativamente familiares. Se aceitarmos que a experiência religiosa dos romanos poderia ser profundamente diferente da nossa⁵, então não precisamos necessariamente ter que procurar um contexto para expressão pessoal de piedade individual; não precisamos, em outras palavras, ter que descobrir um contexto em que possamos imaginar os romanos sendo “religiosos” de acordo com as nossas próprias pré-concepções de religiosidade.

O culto dos mortos tinha um importante papel na religião doméstica. Havia a obrigação familiar de enterrar seus defuntos, regulamento público que se impunha a todos. Duas crenças moldavam as práticas funerárias romanas: a morte traria poluição e exigiria dos sobreviventes atos de purificação e expiação; e deixar um corpo insepulto ocasionaria consequências desagradáveis para a alma do morto⁶. Estudiosos contemporâneos da religião romana (Toynbee, 1971: 34-9; Liou-Gille, 1980: 50; Beard, North e Price, 1999: 31) consideram que os mortos se inseriam numa categoria intermediária entre homens e deuses, já que recebiam culto nos festivais das *Parentalia* e *Lemuria*, entretanto, não como indivíduos, mas como um grupo generalizado, sob o título de *Dii Manes* ou *diui parentes* (literalmente, “os Deuses Manes” ou “os ancestrais divinizados”)⁷. Eles se fundamentam na documentação escrita antiga⁸ que informa que, uma vez mortos, os homens recebiam honras divinas. Os mortos eram considerados como uma coletividade, divina e a ser venerada como ancestrais de forma genérica. As almas dos mortos eram consideradas potencialmente perigosas. Os rituais funerários objetivavam tanto pacificar a alma inquietante do defunto, apaziguando suas susceptibilidades, quanto externar a tristeza da família, publicizar a perda e restaurar o equilíbrio e a pureza afetados pela morte. Constituíam-se no último ritual de passagem do membro familiar.

Os cuidados com os mortos, entretanto, não encerravam com o fim do luto. No próprio *lararium* da casa, os antepassados mortos (*Manes*) eram honrados através de oferendas e lamparinas nas tumbas nas calendas, nos idos e nas nonas de cada mês. Ao longo do ano, havia ocasiões em que a família e os amigos comemoravam os mortos com festins sobre o túmulo, como os aniversários dos mortos (*dies natalis*) e festivais anuais dos mortos como as *Parentalia* em fevereiro, atribuídas tradicionalmente a

Enéias, quando eram cultuados os pais⁹ e outros parentes das famílias (Ovídio. *Fastos* II, 533-570)¹⁰. A sua realização neste mês estava condizente com a própria etimologia do mês de fevereiro: do verbo latino *februare*, que significa expiar ou purificar (Ovídio. *Fastos* II, 19-46). Os festivais para os mortos (seja as *Parentalia* em fevereiro ou as *Lemuria*, em maio) eram essencialmente domésticos enfocando ancestrais familiares, embora houvesse também um elemento público no primeiro dia das *Parentalia*, quando uma virgem vestal realizava os rituais para os mortos. Para a realização dos banquetes funerários, construíram cozinhas em alguns mausoléus dos ricos. Em todos esses festins, inclusive o do enterro, uma porção era separada para o morto, e acreditava-se que ele podia de algum modo se alimentar dessas ofertas. Alguns túmulos até mesmo possuíam buracos e canículas por onde a comida e a bebida podiam chegar até os restos mortais. O desejo em assegurar para si mesmo e para seus parentes mais próximos tais comemorações e atenções após a morte é abundantemente comprovada em inscrições funerárias. Aqueles, que podiam pagar por isso, deixavam em seus testamentos somas de dinheiro, cujo juro (*reditus, usura*) era para ser gasto nos oferecimentos, na tumba, de comida (*cibus, esca, edulia*), pão (*panis*), vinho e uvas (*vinum, escae vindemialis*), bolos (*liba*), linguiças (*tuceta*), refeições cerimoniais (*epulae*) compartilhadas entre os vivos e os mortos, incenso (*tus*), frutas (*poma*), flores de todos os tipos, particularmente violetas (*violae*) e rosas (*rosae, escae rosalis*)¹¹. Se corretamente cultuados, alcançavam o repouso e se tornavam *quiescentes animae*, capazes de ajudar seus descendentes.

O culto romano aos que partiram, seja público ou privado, tinha um propósito duplo: providenciar que os mortos sobrevivessem na memória de seus parentes, descendentes e amigos; e também procurar assegurar, através do meio da atenção devota às suas relíquias mortais nas tumbas, conforto, alimentação, e renovação perene para a vida dos seus espíritos imortais. Entretanto, caso os mortos não possuíssem parentes e/ou fossem negligenciados, tornavam-se *lemures* e *larvae*¹², isto é, espectros errantes e malfazejos para os vivos¹³. Os *lemures* eram os insepultos (*insepulti*) que não tiveram rituais fúnebres (*iura manium*)¹⁴ e os mortos prematuros (*immaturus finis*), crianças, mulheres grávidas e parturientes. As *larvae* eram consideradas ainda mais malélicas, pois erravam entre os vivos atormentando-os e, no mundo subterrâneo, torturavam os outros mortos. Constituíam-se daqueles que foram mortos violentamente (*saevus finis*) como os criminosos condenados privados de sepultura ritual, suicidas,

peessoas assassinadas que receberam uma tumba, mas que não eram admitidas no mundo dos mortos, vítimas de acidentes, fulminados por raio... Eram representados como esqueletos capazes das mais horríveis contorções e como espectros pálidos fazendo caretas. Fazia-se necessário então exorcizar a sua ação nefasta.

Em idos de maio (9, 11 e 13), celebravam-se as *Lemuria*, importantes cerimônias fúnebres destinadas a esconjurar os malefícios dos espectros que erravam supostamente ao redor das casas. Com isso, restabelecia-se a harmonia entre os vivos e os mortos. Não havia um ritual comum a todos os cultos domésticos. Competia unicamente ao *Pontifex Maximus* assegurar a boa observância dos ritos familiares, a fim de que a tranqüilidade pública não fosse tumultuada pelos *lemures* e *larvae*. A maior parte da nossa evidência escrita para as idéias romanas sobre a vida além da morte advém a partir do século I a.C.: Nigidio Figulo (início do século I a.C.; perdida), Varrão (parcialmente conservada), Cícero (*Sobre a natureza dos deuses*, *Sobre adivinhação*, *Consolação* e *Sobre os fins bons e maus*), Tito Lívio (*História de Roma*), Ovídio (*Fastos* e *Metamorfoses*), Vérrio Flaco (conservado sob forma de resumo por Festo em *Sobre o significado das palavras*, no século II), Dionísio de Halicarnasso (*Antiguidades romanas*), Plutarco (*Questões Romanas*), Macróbio (*Excorta gramática* e *Saturnália*) e Sérvio (*Comentários sobre Virgílio*). Muitos dos dados apresentados foram extraídos das *Antiguidades Divinas* de Varrão, mesmo por autores cristãos, como o bispo de Hipona, Agostinho em *Cidade de Deus*. Para o período precedente, Plauto (c. 250-184 a.C.) é uma importante fonte literária. Sua peça *A Casa Assombrada* sugere que os espíritos dos mortos podiam assombrar as moradias dos vivos; e duas de suas linhas (499-500) trazem a noção de que o mundo inferior era interdito para as almas daqueles que morreram antes de seu tempo. Ele também se referiu às pinturas que descrevem o Hades (Plauto. *Os Cativos* V, 998-9). De resto, nossos conhecimentos sobre a questão dos mortos é composto principalmente de inferências, derivadas das descrições de Ovídio nos *Fastos*, em que apresenta os festivais tradicionais dos mortos, dentre eles, as *Lemuria*.

Os antigos romanos denominavam o seu calendário de fastos. Este foi o termo escolhido por Ovídio para intitular sua obra organizada de tal forma que cada livro deveria abordar as festas de cada um dos meses do ano, seguindo, portanto, o calendário romano reformado por Júlio César. A festa das *Lemuria* encontra-se no livro V dedicado

ao mês de maio. Infelizmente, a obra ficou inconclusa chegando apenas ao sexto mês. O autor dedicou sua obra inicialmente a Augusto (27 a.C.-14) e, com a morte deste, a Germânico (15 a.C.-19), filho adotivo do novo imperador Tibério (14-37), como uma forma de cair nas suas boas graças e sair do exílio que lhe fora imposto por Augusto¹⁵. Buscando inserir-se na política augustana de renovação religiosa através do resgate dos *mores maiorum*, ou seja, dos tradicionais costumes dos ancestrais romanos, Ovídio explicitou, no livro I, que exumou os ritos sagrados nos antigos anais romanos.

3. *Lemuria*

As *Lemuria* eram uma festa antiga. Para explicar a origem da festa, Ovídio solicitou o auxílio de Mercúrio (Ovídio. *Fastos* V, 448-451). Mercúrio/Hermes, filho de Maia, uma das Plêiades, com Zeus, de acordo com Hesíodo, em *Teogonia* 938 e *Hino Homérico a Hermes* I, 1s., foi invocado pelo poeta porque frequentemente conduzia as almas, em sua qualidade de Psicopompo, ao reino de Hades/Plutão, senhor infernal. Desta forma, reafirmava o caráter funerário das *Lemuria*. O autor remontou a festa ao período da fundação da própria Roma. Fáustulo e Aca Larência, pais adotivos de Rômulo e Remo, após retornarem do funeral de Remo, dormiram e sonharam com Remo ensanguentado, que sentado junto ao seu leito, lhes expressava sua tristeza por sua condição e seu destino (Ovídio. *Fastos* V, 451-462): “sou uma sombra vã escapada das chamas da pira” (Ovídio. *Fastos* V, 463-464). Queixava-se do pai divino, Marte (Ovídio. *Fastos* V, 465-467), e do seu assassino Celer (Ovídio. *Fastos* V, 469-471). Nesta versão lendária, Rômulo foi inocentado por Remo (Ovídio. *Fastos* V, 471-473). Este pedia a Fáustulo e Aca Larência que transmitissem ao seu irmão gêmeo o desejo de receber oferendas em honra da celebração da sua morte (Ovídio. *Fastos* V, 473-474). Os dois contaram a Rômulo o sonho (Ovídio. *Fastos* V, 478-479), que atendeu e denominou de *Remuria* as festas realizadas no dia da morte de Remo. Assim, o fundador de Roma cumpria o dever para com os parentes mortos (Ovídio. *Fastos* V, 479-481). O autor conclui: “A letra áspera, primeira do nome, mudou no decorrer do tempo em suave. Logo, chamaram também *lemures* às almas dos silenciosos: este era o sentido da palavra, esta era a força do termo” (Ovídio. *Fastos* V, 481-484).

Inspirados pela ciência helenística, os antigos romanos começaram, desde o século III a.C., a refletir sistematicamente sobre suas tradições. Um dos métodos

privilegiados a serviço das especulações sobre a origem dos ritos e da percepção da natureza última das tradições romanas era a etimologia. A busca etimológica dos antigos não era compreendida como na linguística atual nem considerada como fantasia. Seu interesse e seu objetivo eram diferentes daqueles dos linguistas e historiadores modernos. Através da etimologia, os sábios romanos pretendiam apreender uma realidade diferente, a razão última das coisas. Muitas das etimologias antigas constituíam uma forma mínima de mito, funcionavam seguindo os mesmos princípios. Por isso, as etimologias antigas podiam conter uma série de indicações importantes sobre a maneira como os antigos compreendiam esta ou aquela instituição. Na Roma Antiga, uma das formas privilegiadas do mito era a história. O enunciado se localizava no quadro da cidade. Neste contexto, a origem das coisas correspondia à fundação de Roma: Remo, morto violentamente, para não se constituir numa *larva*, originou as *Lemuria*.

Os ritos, no sentido moderno, são seqüências complexas de gestos e de atitudes corporais, que se desenvolvem numa ordem restrita e progressiva. O sentido dos gestos é susceptível de variar em função do contexto; enunciados secundários podiam aqui se acrescentar até obliterar o seu sentido primeiro, literal. Assim, o contexto do calendário escolhido para um sacrifício ou uma dedicatória podia orientar a significação geral daqueles, assim como o programa decorativo do lugar do culto no qual se desenrolava um serviço religioso. A única obrigação que regia o rito era que ele devia ser celebrado numa determinada dada e numa ordem tradicional. Nenhuma autoridade prescrevia o sentido do enunciado que ele era susceptível de transmitir; deste fato, todos os enunciados eram válidos, pois nenhum era obrigatório. Como referido anteriormente, o sistema religioso romano dos romanos era ritualístico e não dogmático. Sua tradição religiosa prescrevia ritos e não coisas em que acreditar.

Caso se deseje estudar o que, em Roma, se chamava religião, os ritos e seu contexto devem ser examinados. Não havia especulações eruditas dos antigos sobre a divindade concernente para este e aquele rito. Para entender a teologia da prática, se torna necessário considerar a divindade, seus epítetos, os objetos que cercavam sua imagem cultural ou ainda os gestos rituais que a colocavam em cena. Entretanto, esta estratégia dará resultados somente com decifração dos gestos e das atitudes no seu contexto, ou seja, na Roma Antiga. Assim, para compreendermos as *Lemuria*, partimos

da passagem de *Fastos* V, 419-493 de autoria de Ovídio, observando três aspectos: tempo e espaço; objetivo(s); e, por fim, sintagma ritual e significados.

3.1. Tempo e espaço

No calendário romano, as *Lemuria* ocorriam nos dias 9, 11 e 13 de maio, no início do verão (Ovídio. *Fastos* V, 599-602). Eram, portanto, datas ímpares separadas por intervalo de um dia, conforme a regra. Os dias ímpares do calendário romano eram, geralmente, dias de festa, inativos, nos quais se faziam grandes sacrifícios. Nos idos de maio, entre 8 a 15, à meia noite começava a cerimônia (Ovídio. *Fastos* V, 429-431). Nesta hora, se realizavam sacrifícios reputados “mágicos”, ou seja, à noite, em segredo. Qualquer que fosse a estação, a *septima hora* começava naturalmente ao meio-dia ou meia-noite. Esta era o oposto da hora limite de tratar de assuntos humanos, privado e público. Era quando as honras eram prestadas para as deidades ctônicas; o momento propício era ao final do dia, no escuro tal como o mundo subterrâneo, o mundo dos mortos; lembravam-se os mortos que jaziam sob a terra.

Um fator a destacar é a repetição do número 3, considerado como sagrado. Esta repetição tripla encontra-se em: três dias ímpares consecutivos para as cerimônias (Ovídio. *Fastos* V, 599-602), quando a estrela Vesper (estrela da noite) surgia três vezes e Febo (Sol) se punha três 3 vezes (Ovídio. *Fastos* V, 420); durante o ritual, repetia-se nove vezes (três multiplicado por três) uma frase ao jogar os feijões (Ovídio. *Fastos* V, 437-438), buscando expulsar os *lemures* (Ovídio. *Fastos* V, 443-444). Segundo Lurker (1997: 490), o número três e seus múltiplos são a expressão da sensação de tempo da cultura lunar. O três pode ter adquirido seu significado a partir das fases da lua ou da tríade da família (pai/mãe/filho). Os números ímpares eram com frequência conscientemente associados ao espiritual e ao divino, os pares ao material e humano.

Os dias da *Lemuria* eram *dies nefasti*. Durante sua celebração, os templos eram fechados (Ovídio. *Fastos* V, 485-487). O fechamento dos templos era absoluto por oposição fechamento ordinário que podia ser interrompido pelo guardião para atender o desejo de alguém de entregar um voto. Neste período, os casamentos eram proibidos, fossem de donzelas ou viúvas (Ovídio. *Fastos* V, 483-484). Por isso, na Roma Antiga, havia o provérbio popular que afirmava que mulheres más / infelizes se casavam no mês de maio (Ovídio. *Fastos* V, 490-491). Para Plutarco (*Questões Romanas* 86), o interdito

do casamento se estendia para todo o mês de maio e não apenas aos dias da *Lemuria*. Seja como for, constatamos uma distinção da concepção atual que, em função de maio ser consagrado a Virgem Maria, considera o mês como propício ao casamento. Também durante os *dies parentales* (Ovídio. *Fastos* II, 563) era proibido o casamento. Não se devia ter contato com deuses e mortos, saídos temporariamente dos infernos, como ocorriam nas duas festas, *Parentalia* e *Lemuria*.

Em termos espaciais, como foi referido anteriormente, o ambiente de ação das *Lemuria* era casa. Os ritos descritos por Ovídio eram de caráter privado e doméstico.

3.2. Objetivo

As *Lemuria* inseriam-se no campo do culto aos antepassados. Com as *Lemuria* noturnas (Ovídio. *Fastos* V, 421), realizavam-se oferendas aos *lemures*, espíritos errantes dos mortos, procurando torná-los *Manes* silenciosos (Ovídio. *Fastos* V, 422). Tradicionalmente, ofereciam-se dons às cinzas extintas e o neto purificava a tumba do seu avó (Ovídio. *Fastos* V, 425-427). O mês de maio era assim chamado, pois se referia aos antepassados (*maiores*) (Ovídio. *Fastos* V, 427-429).

As *Lemuria* eram um ritual funerário doméstico, entretanto, sua celebração correta interessava toda a comunidade. Cada pai ou filho de família devia enterrar os seus. Havia um cerimonial longamente compartilhado por todas as famílias para conduzir os corpos dos defuntos ao cemitério situado fora da cidade, ao longo das estradas e, principalmente, diante dos portões. Conheciam-se mal as razões que determinavam as tendências gerais das exéquias. Após um período de incineração, na época arcaica, a moda mais corrente era inumação, a partir do século VI a.C. No século I a.C., a incineração se expandiu novamente em Roma, antes de voltar à inumação na segunda metade do século II. Estas variações não dependiam de uma crença específica, mas eram ligadas às modificações advindas do interior das práticas tradicionais. Caso se tratasse de uma incineração, o simbolismo era ainda mais nítido, pois o corpo era transformado pelo próprio fogo que queimava os próprios alimentos a serem consumidos pelos imortais. As diversas mudanças eram talvez ilusórias, na medida em que, mesmo quando no caso da incineração, convinha inumar os restos do corpo para que a sepultura existisse segundo o direito sagrado. Assim, o que mudava era o modo de destruição e de transformação do cadáver em ossaturas imperecíveis. Esta tarefa era

confiada tanto ao fogo quanto à terra. Em todo caso, incinerado ou não, o cadáver do morto era transformado em defunto pelo rito dos funerais. Reunia-se assim à comunidade dos Deuses Manes (*Dii Manes*). Os mortos que não eram enterrados segundo as regras, e especialmente aqueles que não eram enterrados absolutamente, eram reputados de perigosos para os vivos. Era necessário apaziguar os *lemures*, os mortos errantes, devendo expulsá-los por sua periculosidade aos vivos; eram definidos pelos antigos como espíritos aterrorizantes (*Nonius Marcellus*). Havia uma oposição entre *Manes* e *Lemures*, sendo estes relacionados às *Lemuria* e os outros, às *Feralia*; entretanto, ambas eram cerimônias mágico-religiosas fundamentadas na *pietas* para com as *animae paternae*. Estas festas se inseriam no ciclo de festas “naturais” relacionadas à condição natural dos mortais.

3.3. Sintagma Ritual e Significados

Cabia ao *pater familias* se lembrar do velho rito e reverenciar os deuses (Ovídio. *Fastos* V, 431-432). O *pater familias* era, portanto, o ministro do culto doméstico tendo como coadjuvante sua esposa. Ele ensinava ao seu filho as preces, os hinos e todas as práticas da sua religião doméstica, pois este devia substituí-lo como ministro quando morresse. Se o pai não tivesse um filho, podia adotar um jovem a fim de perpetuar o culto doméstico. As meninas participavam do culto doméstico do seu pai somente até o casamento. Um escravo escolhido servia de ajudante aos cultos familiares, o que lhe dava certa proeminência sobre os outros escravos.

O *pater familias* era o oficiante nas *Lemuria*. À meia-noite, levantava-se descalço (Ovídio. *Fastos* V, 433), ou seja, literalmente “sem elos”, uma prescrição freqüente nos ritos religiosos ou mágicos. Esta ausência de laços está de acordo com preceito litúrgico (Sérvio. *Comentários sobre Virgílio* 4, 518). O oficiante fazia *fica* (*far la fica*) para espantar “uma sombra ligeira” (Ovídio. *Fastos* V, 433-434). Este gesto consiste em inserir o polegar entre o indicador e o médio da mão direita; a *mano fica* representava a vulva sendo penetrada pelo pênis. No contexto das *Lemurias*, adquiria o sentido apotropaico em relação aos *lemures*, pois visava esconjurar o morto, justamente simbolizando um ato de fecundidade.

O início do ritual demandava a limpeza corporal através da lavagem das mãos com água da fonte (Ovídio. *Fastos* V, 435). Os sacrificantes e assistentes deviam se

lavar ou banhar previamente. A piedade – entendida como um sentimento de obrigação/devoção/lealdade para com aqueles a quem o homem estava ligado por natureza (pais, filhos, parentes) – implicava em pureza, que era essencialmente um estado do corpo e não tinha relação direta com a intenção e a moral. Um romano era impuro se existisse um luto na sua família; da mesma forma, um templo, um bosque sagrado, um sacerdote ou um magistrado se tornavam impuros desde que entrassem em contato com a morte e o luto. Impuros eram o morto e todo aquele se aproximava deste, o que exigia diversas precauções. A presença de um cadáver numa casa sujava a água e o fogo; devia se procurar fora a água e o fogo (Plutarco. *Questões gregas* 24). Durante o tempo de luto, a família era considerada como “suja” (*funestatus*) e seus membros tomavam exteriormente o aspecto de decadência, portando roupas escuras, não se penteando e não se barbeando; não podiam exercer então qualquer função pública. Uma vez os funerais celebrados, a família enlutada voltava progressivamente à vida normal. Para readquirir o estado de pureza, o indivíduo ou o lugar sagrado deviam cumprir ritos de purificação, que iam de abluções ou aspersões de água a períodos de espera e de retorno progressivo ao estado “normal”. Era por esta razão que se banhava antes de um sacrifício e que, antes de todo ato religioso, mesmo no interior de um rito complexo, lavavam-se as mãos.

A seguir, o *pater familias* realizava uma volta pela casa (Ovídio. *Fastos* V, 436) e oferecia aos *lemures* favas pretas (Ovídio. *Fastos* V, 436). As oferendas eram escolhidas (*probare*) em função do: sexo da divindade (machos para divindades masculinas e fêmeas, para as femininas); tipo de divindade (alto: cor branca; baixo ou da noite: cor escura; Vulcano: cor vermelha); tipo de culto (público: animal adulto; expiação e funeral: porco; cavalo: *October equus*). Os *fruges* (frutos da terra, como as favas) eram uma oferenda habitual às forças ctônicas (Ovídio. *Fastos* II, 576) e aos espíritos que frequentam o umbral. Tendo suas semente ou raízes fincadas na terra, a relação das plantas com os mortos ocorria por compartilharem o meio físico. As favas eram o alimento substancial, juntamente com o toucinho, nos tempos arcaicos: quando das *calendae fabariae* de 1º. de junho, ofereciam-se favas das primícias (Macróbio. *Saturnálias* 1, 12, 32), toucinho e bolo de espelta, considerados nutritivos. A oferenda das favas era um banquete mínimo que excluía toda a vontade de comunicação e servia apenas como sacrifício de substituição; o morto errante devia se contentar com as favas

em lugar de arrastar aos infernos os membros ainda vivos da família. A cor negra estava associada à obscuridade do mundo subterrâneo dos mortos (Hades). Em Roma, os costumes do luto eram de cor preta: os magistrados vestiam a toga pretexta preta; os homens tiravam o anel de ouro e o substituíam pelo anel de ferro; as mulheres vestiam roupas de luto (*lugubria*), abandonavam seu adorno e renunciavam ao ouro e à púrpura (Ovídio. *Tristes* IV, 2, 73; Propércio. *Elegias* IV, 11, 27). Desde o falecimento até as exéquias, vestiam o *ricinium*, tipo de toga pretexta cujo corte era quadrado. As jovens eram também vestidas de preto. Sob o Império, quando a moda era cores variadas, o branco foi adotado pelos romanos para o luto (Plutarco. *Questões Romanas* 26: roupas e redes de cabelo brancas para mulheres enlutadas).

As favas pretas eram jogadas pelas costas (Ovídio. *Fastos* V, 437). Para as divindades ctônicas ou infernais, as oferendas eram deixadas na terra ou queimadas na terra ou numa fossa. As vítimas oferecidas às divindades infernais eram queimadas inteiramente (holocausto), pois os “vivos” não podiam comer com as divindades infernais. A proibição de se virar era bem conhecida nos rituais ctônicos ou mágicos. Orfeu, por exemplo, perdeu Eurídice por não ter respeitado esta prescrição. Há também uma menção em Virgílio (*Bucólicas* VIII, 101-102), quando a maga deu ordem a sua servente *Amarilis* para trazer as cinzas para a corrente do regato.

Concomitantemente à oferenda das favas, o *pater familias* dizia nove vezes sem se virar a fórmula: “Eu jogo estes feijões, com elas me salvo e os meus” (Ovídio. *Fastos* V, 437-439). A sombra então, que se encontrava nas costas sem que fossem vistas (Ovídio. *Fastos* V, 439-440), as recolhia. Todos estes gestos eram acompanhados de preces explicitando sem ambiguidade quem oferecia, quem recebia e quem recolheria o benefício do rito. Um dos gestos rituais mais importantes era a palavra. A oração que acompanhava necessariamente o rito conferia a este último sua perfeição e sua eficácia. Mas, ela não acrescentava elemento novo ao enunciado gestual, por vezes, precisava suas ambiguidades. Performativa, a palavra realizava o gesto.

A proximidade com a sombra, mesmo sem vê-la, exigia que o oficiante tocasse a água (Ovídio. *Fastos* V, 441). Como referido anteriormente, um romano era impuro se existia um luto na sua família ou entrava em contato com a morte e o luto. Para voltar ao estado de pureza, o indivíduo devia cumprir ritos de purificação, como abluções ou aspersões de água.

O *pater familias* fazia soar os bronzes temeseus (Ovídio. *Fastos* V, 441). Temesa era uma antiga cidade homérica (Homero. *Odisséia* I, 184) na ilha de Chipre ou de *Bruttium*, onde existiam minas de cobre, que eram utilizadas para cunhagem de moedas: esta precisão sobre a origem dos bronzes era um ornamento literário, ou seja, um epíteto de excelência. O bronze era um tipo de metal mais antigo que o ferro, sendo utilizado em certos ritos religiosos e mágicos, pois intervinha nos encantamentos (Ovídio. *Fastos* II, 577; Macróbio. *Saturnálias*. 5, 19, 7s.). Fazer barulho espantava os espíritos, ou seja, se constituía como outro recurso apotropaico. Este gesto era seguido da solicitação, por nove vezes, para que a sombra saísse da casa: “Saíam, Manes de meus pais” (Ovídio. *Fastos* V, 443-444). Esta expressão surpreendente, pois os Manes eram considerados como bons e benevolentes. Teria Ovídio modificado a fórmula ritual?

O oficiante se virava e era considerada concluída a cerimônia (Ovídio. *Fastos* V, 444-445). Ele poderia se virar, pois rituais terminaram.

Conclusão

Estudar as sociedades antigas exige do historiador um cuidado na aplicação de conceitos contemporâneos à Antigüidade. Tal postura se manifesta de forma contundente ao se abordar as religiões daquele período. O estudo de uma sociedade diferente da nossa demanda o reconhecimento de que nossos valores não são universais, que as sociedades do passado ou de outras partes do mundo não têm a mesma “visão de mundo” que nós. Até o século XIX, as análises das religiões inseriam-se numa perspectiva eurocêntrica cristã. Construíram teses evolucionistas, influenciadas pelo modelo biológico e pela teoria de Charles Darwin, em que a religiosidade primitiva dotava tudo de alma, denominado de animismo por Tylor em *Primitive Culture* (1871), o que explicaria o culto aos mortos e aos antepassados, além do nascimento dos deuses. Desta fase politeísta, passar-se-ia ao monoteísmo, ponto máximo de um processo de evolução espiritual. No início do século XX, Lévy-Bruhl afirmava que o pensamento primitivo era do tipo pré-lógico, incapaz de elaborar um sistema racional que explicasse as relações entre o homem e o mundo, impregnado pelo maravilhoso e pelo sobrenatural, vivendo por isso num estado ainda pré-religioso. Estruturado num contexto de lenta e definitiva laicização, o conceito religião conheceu vários

significados (ver Hermann, 1997: 328-352). Ao analisarmos, como historiadores, a religião politeísta romana, devemos abolir quaisquer vestígios de etnocentrismo e de anacronia, que nos impediriam de compreender as especificidades da sociedade em foco. As referências seletivas à Antiguidade refletem mais os debates ideológicos das sociedades, que se apropriam deste passado de acordo com seus interesses no decorrer do tempo e constroem seu discurso pautados neles. Além disso, há o problema de como compreender a intimidade do outro, ainda mais quando há um distanciamento temporal de, pelo menos, um milênio e meio. Certamente, é um desafio para nós, historiadores. Contudo, é possível fazê-lo.

Bibliografia

- ACTES DU COLLOQUE ORGANISÉ PAR L'UNIVERSITÉ DE PARIS IV (Paris – Sorbonne, 7-9 octobre 1993). *La mort au quotidien dans le monde romain*. Paris: De Boccard, 1995.
- BAYET, J. *La religión romana; historia política y psicológica*. Madrid: Crisandad, 1984.
- BAYLEY, C. (Org.). *O legado de Roma*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- BEARD, M. *et alii. Religions of Rome*. 2 v. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BOYENCÉ, P. *Études sur la religion romaine*. Rome: École Française de Rome, 1972.
- CARCOPINO, J. *A vida cotidiana em Roma no apogeu do Império*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- CARDOSO, C. F. S. *Sete olhares sobre a Antiguidade*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1994.
- DUMÉZIL, G. *Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de Dix Questions Romaines*. 2 ed. Paris: Gallimard, 1986.
- DUMÉZIL, G. *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1987.
- ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. 5 v.
- ELIADE, M. *Tratado de las religiones*. 6. ed. México: Ediciones Era, 1986.
- FRASCHETTI, A. *Rome et le prince*. Paris: Belin, 1990.
- FALCON MARTINEZ, C. *et alii. Diccionario de la mitología clásica*. 2 v. 10. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- FEENEY, D. *Literature and religion at Rome; cultures, contexts and beliefs*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- FLANDRIN, J.-L., MONTANARI, M. (Dir.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

- FREDOUILLE, J.-C. *Dictionnaire de la civilisation romaine*. Paris: Larousse, 1995.
- FREYBURGER, M. L. *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- GRAF, F. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- GRENIER, A. *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*. Paris: Albin Michel, 1969.
- GRIMAL, P. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.
- GRIMAL, P. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- GRIMAL, P. *O século de Augusto*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- HACQUARD, G. *et alii. Guide Romain Antique*. 43. ed. Paris: Hachette, 1996.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de literatura clássica; grega e latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- HERMANN, J. História das religiões e religiosidades. *In*: CARDOSO, C. F. S., VAINFAS, R. (Org.). *Domínios da História; ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 328-352.
- JONES, P., SIDWELL, K. *The world of Rome; an introduction to Roman Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LAMBOLEY, J.-L. *Lexique d'histoire et de civilisation romaines*. Paris: Ellipses, 1995.
- LE GLAY, M. *et alii. Histoire romaine*. 3. ed. Paris: P.U.F., 1995.
- LE GLAY, M. *La religion romaine*. 2. ed. Paris: Armand Colin, 1991.
- LIU-GILLE, B. *Cultes "heroïques" romains; les fondateurs*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- MANGAS, J. *et alii. La religión romana*. Madrid: Información y Revista, 1985.
- MORRIS, I. *Death-ritual and social structure in classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- OGILVIE. *Los dioses romanos*. Madrid: Alianza, 1982.
- PAOLI, U. E. *Vrbs. La vida en la Roma antigua*. Barcelona: Editorial Iberica, 1990.
- PEREIRA, M. H. da R. *Estudos de história da cultura clássica*. v. 2: Cultura romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
- PRIETO, A., MARIN, N. *Religión e ideología en el Imperio Romano*. Madrid: Akal, 1979.
- RAWSON, B. (Coord.). *Family in ancient Rome: new perspectives*. London: Croom Helm, 1986.
- ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. v. 30: Religião-Rito. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

- ROSA, C. B. da. Religião na *Vrbs*. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da (org.). *Repensando o Império Romano*; perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro – Vitória: Mauad – EDUFES, 2006, p. 137-160.
- SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.
- SCHEID, J. O sacerdote. In: GIARDINA, A. (org.). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p.49-72.
- SCHEID, J. *Religion et piété à Rome*. Paris: La Découverte, 1985.
- SPALDING, T. O. *Dicionário de mitologia latina*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- TOYNBEE, J. M. C. *Death and burial in the Roman World*. 2. ed. Baltimore – London: The John Hopkins University Press, 1996.
- VERNANT, J.-P. *Religions, histoires, raisons*. Paris: Maspero, 1979.
- VEYNE, P. O Império Romano. In: DUBY, G.; ARIÈS, P. (org.). *História da vida privada*. v. 1: Do Imperio Romano ao ano 1000. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 19-227.
- VEYNE, P. Uma evolução do paganismo greco-romano: injustiça e piedade dos deuses, as suas ordens ou “oráculos”. In: _____. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 227-252.
- WATTEL, O. *Petit atlas historique de l’Antiquité Romain*. Paris: Armand Colin, 1998.

-
- ¹ Com o adjetivo *religiosus* designavam-se os objetos ou lugares marcados pela morte: os lugares fulminados por raios ou as tumbas. Segundo o jurisprudente Gaio (*Institutas* II, 4), o termo *religiosus* concernia principalmente aos lugares “*que foram abandonados aos Deuses Manes*”.
- ² Os magistrados não usavam (*toga praetexta*), os templos eram fechados e nenhum casamento acontecia.
- ³ Por exemplo, Horácio. *Odes* III, 8 e IV, 11; *Tíbulo Elegias* II, 2.
- ⁴ Em termos espaciais, o culto doméstico tinha como lugar privilegiado o *lararium* ou *sacrarium*, que era a capela doméstica do *atrium* (cômodo principal da casa itálica; grande pátio quadrado coberto com uma abertura no centro – *impluuium* – que recolhia a água da chuva; os demais cômodos abriam para este pátio). Comportava um altar (*ara*) no qual era escavada uma lareira (*focus patrius*) para queimar o fogo sagrado da família. Além disso, havia um tipo de nicho ou armário embutido na parede com pequenas estátuas de cera, representando o deus da lareira (*Lar familiaris*) e dois *Penates*, aos quais se oferecia flores e sacrifícios.
- ⁵ Cardoso (1994: 212) aponta duas distinções básicas entre as religiões atuais e as greco-romanas: as religiões reveladas (judaísmo, cristianismo, islamismo, etc.) distinguem-se das não reveladas (como o paganismo clássico), pois estas últimas se caracterizam por uma heterogeneidade maior no tempo e no espaço, por um dogma não-unificado, pelo ritualismo, pelo caráter local de suas comunidades que exclui a formação de algo parecido a uma “Igreja”; na religião pagã, distinguem-se uma religião pública oficial e obrigatória presente no culto políade e no culto imperial para o caso de Roma e uma piedade individual, marcada pelas múltiplas opções possíveis, como os cultos locais ou os cultos de mistérios.
- ⁶ Em caso de emergência, o ritual mínimo exigia que se jogasse um punhado de terra sobre o morto.
- ⁷ Segundo Grimal (1997: 290), o vocábulo *Manes* é de origem latina e significava “benevolentes”, esperando que os mortos se tornem favoráveis somente pelo fato de os nomearem através de uma inocente lisonja. Num dado ano, Roma deixou de celebrar a festa dos mortos, que se vingaram abandonando os túmulos e invadindo a cidade, espalhando-se por toda parte e só se acalmaram com a celebração dos ritos (Ovídio. *Fastos* II, 546-555).

-
- ⁸ Cícero. *Das Leis* II, 9, 22 e II, 22, 55; Sérvio. *Comentários sobre Virgílio* 5, 47; Varrão citado por Plutarco. *Questões Romanas* 14 e por Agostinho. *Cidade de Deus* 8, 26.
- ⁹ Os dois pais defuntos tornavam-se ambos *di parentum* e eram venerados como tais.
- ¹⁰ Os presentes trazidos à tumba deveriam ser pequenos e de baixo custo – coisas como uma telha envolta em guirlandas votivas, grãos de cereal, alguns grãos de sal, violetas soltas, todos os presentes poderiam ser colocados numa canícula de barro ou cerâmica no meio da rua que era ladeada com tumbas. Por outro lado, presentes maiores não estavam proibidos. O último dia da festa era chamado de *Feralia* porque era então que os vivos publicamente pagavam suas dívidas aos mortos (Varrão. *Da língua latina* VI, 13).
- ¹¹ Rosas eram ofertadas ao morto, pois eram consideradas como promessas de primavera eterna na vida além túmulo. A mesma idéia devia estar por trás das chuvas de rosas e dos jardins de rosas pintados nas paredes e abóbodas das tumbas. Essas “falsificações” de flores perpétuas, como se fossem, oferecimentos que durassem o ano inteiro de rosas reais eram freqüentemente associadas com a festa das rosas (*Rosalia*) que aconteciam em maio e junho quando as rosas estão na sua principal estação (*suo tempore*) no Mediterrâneo. Embora não exclusivamente conectada com os mortos, a festa das *Rosalia* fornecia ocasião específica para a ornamentação com rosas da tumba e dos retratos funerários.
- ¹² Termo de origem etrusca. Eram almas errantes dos mortos, que vinham atormentar os vivos. A crença etrusca muito cedo passou para os romanos. Também se chamavam *larvae* às máscaras ou esqueletos para aterrorizar as crianças ou incitar a usufruir a felicidade presente (Horácio. *Sátira* 1, 5, 64).
- ¹³ Plauto testemunha este perigo em: *Os Cativos* III, 4, 598; *Casina* 592; *Anfitrião* II, 2, 777. Horácio (*Epístola* 2, 2, 209) também fez referência aos *lemures* como um motivo para não rir de fenômenos aterrorizantes em geral.
- ¹⁴ Ver Plínio, o Jovem. *Epístola* VII, 27.
- ¹⁵ Objetivando agradecer o imperador, o autor teve o cuidado de apresentar as festas da *domus* Júlio-Cláudia, quais sejam, as solenidades comemorativas de eventos concernentes à família imperial: nascimento, triunfos, títulos honoríficos, etc. A inserção deste tipo de festa denota também a associação do tempo da cidade com o do príncipe (FRASCETTI, 1990).