

2022.2 . Ano XXXIX . Número 44

CALÍOPE

Presença Clássica

(separata 4)

DOSSIÊ

XIX Jornada do PPGLC-UFRJ



2022.2 . Ano XXXIX . Número 44

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

(separata 4)

DOSSIÊ

XIX Jornada do PPGLC-UFRJ

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz

Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Denise Pires de Carvalho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

FACULDADE DE LETRAS
DIRETORA Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Rainer Guggenberger
VICE-COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk
SUBSTITUTO EVENTUAL Fábio Frohwein de Salles Moniz

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universitat Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UNB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrie (EHES)
Mária de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martín Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autonoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Cratera de figuras vermelhas, provavelmente de proveniência ática do séc. v a.C. Acervo: Ashmolean Museum Oxford. Foto: Rainer Guggenberger.

EDITORACAO
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

REVISOR DO NÚMERO 44
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

Ideais, deuses e ritos: uma análise do *Carmen saeculare* horaciano

Graziela Mayara Nascimento Almeida | Arlete
José Mota

RESUMO

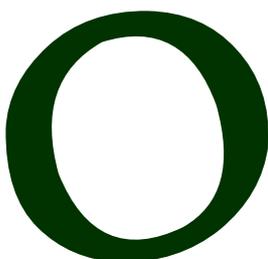
O presente trabalho apresenta os resultados iniciais do projeto de pesquisa “Ritos e mitos na literatura augustana” e objetiva analisar o *Carmen saeculare* de Horácio, buscando enfatizar sua estruturação, os valores morais e políticos presentes no texto e a presença dos elementos ritualísticos relativos aos Jogos Seculares. Em termos metodológicos, optou-se por, após a tradução e pesquisas sobre a estruturação do poema, com base em Souza (2013), encetar um estudo a respeito dos ideais morais e políticos do homem romano observados no *Carmen*, tendo como ponto de partida as considerações de Maria Helena da Rocha Pereira (1990), e investigar a presença dos deuses e do herói Eneias, seguindo inicialmente a obra de Junito Brandão (1993) no que tange às versões dos mitos, além da escolha de Cassirer (2009) para as reflexões iniciais sobre o assunto.

PALAVRAS-CHAVE

Carmen saeculare; *Mos maiorum*; Rito; Augusto.

SUBMISSÃO 12.7.2022 | APROVAÇÃO 16.4.2023 | PUBLICAÇÃO 16.4.2023

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i44.53446>



Carmen saeculare foi um poema escrito por Horácio a pedido de Augusto, criado para ser entoado durante os *Ludi saeculares*, celebração que ocorreu em 17 a.C., no espaço de tempo de três dias e três noites – da noite de 31 de maio ao dia 3 de junho. Os jogos tinham como objetivo comemorar o fim de um período marcado por guerras civis em Roma e celebrar a chegada de uma nova era sob Augusto. No último dia dos jogos, um coro de jovens apresentou súplicas, dando boas-vindas ao novo ciclo por meio de um cântico público que recorda mitos, ideais políticos e valores antigos romanos: eis o *Carmen saeculare*.

Dito isso, será apresentado a seguir um recorte do poema com uma passagem que ilustra os principais deuses dos *Ludi*, Apolo e Diana, nos v. 33 a 36:

*Conditio mitis placidusque telo
Suplices audi pueros, Apollo;
Siderum regina bicornis, audi,
Luna, puellas.*

Apolo, gentil e pacífico, ouve os meninos suplicantes com a arma guardada; Lua, rainha luzente, com dois chifres, ouve as meninas.

Salientamos que, além da passagem mencionada acima, comentaremos mais duas passagens, a saber: v. 37-48 e 57-60. Acrescentamos ainda que no poema é usado um epíteto de Apolo, Febo, nos v. 1, 62 e 75. Sobre esse epíteto, podemos destacar que “Febo, ‘o Brillhante, é um epíteto de Apolo que muitas vezes funciona como nome próprio. É sobretudo em latim que o deus é chamado Febo, omitindo-se o mitónimo Apolo”.¹ Quanto à origem etimológica de *Apollo, onis*, nota-se que é empréstimo do grego.

Da primeira passagem selecionada, faz-se necessário caracterizarmos as deidades apresentadas nos versos. Apolo é uma deidade de luz: o Sol mítico.² Essa característica deve-se também a um dos seus atributos: é Apolo o deus da profecia, daí a luz, o

elemento revelador. Apolo está relacionado a outros campos, nas artes, como poesia e música, e na justiça. Já Diana é a deusa da caça, da vida selvagem e responsável pelas florestas, sendo caracterizada por vezes como a deusa da lua. Ambos ganham um lugar de relevo no poema. Cabe aqui ressaltarmos, antes de nos dedicarmos às demais observações sobre as divindades destacadas, um comentário de Cassirer que foi fundamental para o desenvolvimento de nossa argumentação e de nossas perspectivas de abordagem do *Carmen*. O filósofo, ao tratar das relações entre a consciência linguística e a mítica-religiosa, em suas considerações sobre a palavra mágica e sobre como se apresenta a ligação entre o mundo da linguagem e o do mito, explicita que

Este vínculo originário entre a consciência linguística e a mítico-religiosa expressa-se, sobretudo, no fato de que todas as formações verbais aparecem outrossim como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de que a Palavra se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo o ser e todo o acontecer.³

Se podemos sublinhar uma palavra-chave que evidencie as razões para o destaque dado a Apolo, essa palavra é tradição, consoante as considerações de Souza.⁴ Não nos referimos apenas à presença do deus na *Iliada*, mas também na epopeia virgiliana. Na *Eneida*, o deus é realçado em três importantes ocasiões, nos livros III e VI.⁵ O que representaria, entretanto, a grande homenagem ao deus é o hino de Horácio. Fundem-se tradições em um poema em que a figura de Eneias, citado no v. 42, nos transporta tanto para um passado glorioso como para um futuro honroso, em que prevaleceriam as marcas do herói, a *virtus*, a *fides* e a *pietas*. Ou melhor: o passado, o presente e o futuro de Roma ganham espaço no poema. Ganha espaço Augusto, e Apolo era seu protetor. Para ele, o imperador construiu um templo no Palatino.

Tinha razão Augusto em considerar Apolo um dos mais fervorosos patronos do império: afinal a *Gens Iulia*, a Família Júlia, tinha suas raízes na linhagem de Príamo e ninguém mais

troiano que Apolo e Vênus (a Afrodite grega), mãe de Encias, como se pode observar em toda a *Ilíada*.⁶

No *Carmen*, Diana também é evidenciada. Devemos comentar que, durante os *Ludi*, além das encenações de peças teatrais e apresentações de jogos, havia sacrifícios às deidades. Apolo e Diana foram rogados com 27 bolos, exclusivamente durante o período diurno de 3 de junho, último dia da celebração. Somado a isso, acreditamos que poderíamos entrever no poema um jogo de luz e sombra entre as divindades, no qual Apolo representaria o dia, e Diana, a escuridão da noite.

Isto posto, entendemos que os v. 33 e 34, “*Condito mitis placidusque telo/ supplices audi pueros, Apollo*” (“Apolo, gentil e pacífico, ouve os meninos suplicantes com a arma guardada”), são passíveis de distintas interpretações. Observamos, por exemplo, que tais versos poderiam expressar a gentileza e a pacificidade do deus: “[C]om a arma guardada” levaria a crer que somente sem a sua arma poderia ele escutar pacificamente as súplicas dos rapazes, atendendo aos pedidos solicitados. Na perspectiva defendida por Souza, os adjetivos escolhidos (“gentil e pacífico”) pretendiam ilustrar uma figura compassiva da divindade, contrastando com o encerramento de um período de conflitos que Roma enfrentara.⁷ Logo, um Apolo pacífico corresponderia a um símbolo desse novo momento da cidade soberana gerado pela *Pax Romana* sob Augusto.

Já no v. 35, “*siderum regina bicornis*” (“rainha luzente, que tem dois chifres”), *bicornis* pode representar as fases da lua, crescente ou minguante – durante essas fases, a lua se assemelha a um chifre, contendo duas pontas. Esse mesmo chifre pode ser encontrado na testa da deusa romana, retratado nas estátuas.⁸ Sobre a deidade, cabem ainda algumas considerações. Diana, “a luminosa”, também presidia aos partos – o termo *Lucina* é empregado no *Carmen* no v. 15. A respeito da referência a *Luna*, no v. 36, parece-nos que deve merecer destaque questões relativas à assimilação de características de outras divindades.

À medida, porém, em que Diana, mais e mais, se assimilou à Ártemis greco-oriental, fundiram-se as características da

pacífica protetora dos partos e da fecundidade, enquanto deusa-Lua, na Itália, com a deusa também da fertilidade na Hélade, mas igualmente cruel, vingativa, sanguinária e bruxa das encruzilhadas entre os gregos.⁹

Ouviriam os deuses um coro contente e confiante no novo ciclo auspicioso que se anunciava, suplicando pelos presentes e por seus descendentes. Seriam então rogados a Apolo e Diana não só tempos de glória e paz à cidade naquele período, mas também a consolidação e a imortalidade de tais súplicas em favor da gloriosa Urbe.

No trabalho em pauta, optamos por apresentar também os vv. 37 a 48, que relembram o herói troiano Eneias, a sua trajetória e as súplicas dos romanos que clamam por uma próspera Roma.

*Roma si uestrum est opus Iliaeque
litus Etruscum tenuere turmae,
iussa pars mutare lares et urbem
sospite cursu,
cui per ardentem sine fraude Troiam
castus Aeneas patriae superstes
liberum muniuit iter, daturus
plura relictis:
di, probos mores docili iuuentae,
di, senectuti placidae quietem,
Romulae genti date remque prolemque
et decus omne.*

Se Roma é a vossa obra e as tropas troianas ocuparam o litoral etrusco, tendo sido ordenadas a abandonar seus lares e cidade, com uma jornada feliz, que por meio de Troia ardente, sem fraude, o casto Eneias, sobrevivente da pátria, forneceu um caminho livre prestes a dar mais do que foi perdido: ó, deuses, dai bons costumes à dócil juventude; ó deuses, dai descanso à plácida velhice; e, dai a toda raça de Rômulo bens, prole e toda a glória.

Eneias, considerado um modelo cultural da tradição romana, como vimos, é uma figura heroica que se encontra na *Ilíada* e na *Eneida*. Na epopeia virgiliana, o autor apresenta o herói troiano, filho do mortal Anquises e da deusa Vênus, narra a queda

de sua cidade e sua jornada até a fundação de uma nova Troia. Nossa análise da passagem selecionada tem início no v. 37, no termo que designa a cidade de Roma como “obra” (*opus*), “*Roma si uestrum est opus*” (“Se Roma é vossa obra”), que pode ser interpretado, conforme Souza,¹⁰ como uma relação entre Roma e seus deuses – notemos o uso do pronome *uestrum*. Aos romanos, os deuses eram figuras indissociáveis de suas práticas e ações; podemos entender que, no poema, eleva-se o *status* religioso da Urbe – além de um outro aspecto importante presente no texto relacionado à rememoração das raízes literárias de onde emerge o herói. Entende-se, assim, o motivo de Roma se tornar a obra dos deuses, pois, sem interferência do divino, jamais poderia Eneias e seu povo seguir o seu destino, cumprindo com seu propósito.

O v. 38, “*litus Etruscum tenuere turmae*” (“e as tropas troianas ocuparam o litoral etrusco”), retoma o mito da fundação da *Urbs* ao lembrar a chegada dos troianos no Lácio. Souza¹¹ afirma que o poeta se refere à Itália como “o litoral Etrusco”, que seria a região da Etrúria, na qual Eneias e seu povo, os troianos, entraram em combate com os etruscos antes de dominar a região. Após a queda de sua cidade, como vemos no v. 39, “*iussa pars mutare lares et urbem*” (“tendo sido ordenadas [as tropas troianas] a abandonar seus lares e cidade”), cabia ao herói dar início ao futuro da raça troiana – descendentes de sua raça fundariam Roma, bem-vista aos olhos dos deuses. Já em *sospite cursu* (“com uma jornada feliz”), no v. 40, é possível verificar que o propósito de Eneias foi cumprido, pois, ao seguir fielmente os conselhos dos deuses, teria ele cumprido com o seu *fatum*, conduzindo os troianos sobreviventes em busca de um novo lar, de acordo com os desígnios divinos, o que possibilitaria, futuramente, o surgimento da Urbe.

Nos v. 41 a 44, estaria o poeta ressaltando a sacralidade do herói em “casto” *castus* (v. 42). Horácio resgata, por meio desse adjetivo, o principal ideal do herói: a *pietas*, valor que expressa a responsabilidade social, incluindo a família, a pátria e os deuses, sendo essa a maior qualidade do herói.¹² Na epopeia virgiliana, em alguns momentos, um lado, poderíamos dizer, mais humano

parece desviá-lo de seu fado, como, por exemplo, em seu relacionamento com a rainha Dido, no livro IV da *Eneida*. Deve-se observar, contudo, que o herói é marcado por sabedoria singular e por um sentimento de fidelidade ao futuro dos seus, o que pode ser exemplificado no poema horaciano em *sine fraude* (“sem fraude”), no v. 41: há ausência de dolo em suas atitudes, mesmo diante da ardente Troia – *ardentem Troiam*, no v. 41 –, prevaleceu *castus* (“puro”, no v. 42).

É suplicado aos deuses, a partir do v. 45, que sejam dados aos jovens romanos “bons costumes”, expressão que podemos entender aqui como os hábitos religiosos e socioculturais que se enquadram no *mos maiorum*, termo que será abordado mais adiante. Nesse contexto, o uso do imperativo *date* (“dai”), no v. 47 – nos v. 45 e 46 temos “*di, probos mores docili iuventae, / di, senectuti placidae quietem,*” (“ó, deuses, dai bons costumes à dócil juventude; ó deuses, dai descanso à plácida velhice”) – solidifica e enfatiza as preces dos jovens, que clamam pela preservação dos bons costumes romanos, oriundos de uma tradição cultural que perpassa a temporalidade: os antigos costumes advêm da figura do herói Eneias, que, além da responsabilidade de fundar uma nova Troia, serviria como um modelo dos valores antigos, daquilo que se entenderia por um ideal romano. Entende-se, por essas linhas, a ilustração da jornada do herói, reconhecido pela sua *pietas*, que, sobretudo, seguiria os conselhos dos deuses. O povo troiano, portanto, não será guiado seguindo a vontade do herói, mas sim, segundo a vontade dos deuses, que o conduzirão à terra natal dos descendentes de Eneias. E nada mais fez o herói do que seguir com decoro sua sina,

Os v. 57 a 60 foram escolhidos para que pudéssemos entrever certos valores morais e políticos dos romanos:

*iam Fides et Pax et Honos Pudorque
priscus et neglecta redire Virtus
audet adparetque beata pleno
Copia cornu.*

Já a Boa-Fé, a Paz, a Honra, o Pudor antigo e a desprezada Virtude, ousam voltar, e a feliz Abundância aparece com o corno pleno.

São *Fides*, *Pax*, *Honor*, *Pudor*, *Virtus* e *Copia* os ideais romanos recordados no poema, como uma forma de assegurar, durante as festividades dos *Ludi*, as normas sociais romanas, os princípios morais e cívicos para que fossem seguidos e conservados. Refletem práticas sociais da Roma antiga, que, reunidas, formam o que se denomina *mos maiorum*.

O fundo religioso tradicional – ou constituído de elementos novos revestidos de tradição – fornece o quadro e o sustento necessários às virtudes próprias do *mos maiorum*, conjunto de valores e qualidades morais, de normas e costumes, que compõem uma sólida tradição de princípios, objeto de constantes apelos e invocações, articuladas geralmente a partir de um presente percebido como decadente e corrupto.¹³

Serviria o *mos maiorum*, portanto, como um mecanismo de conduta às gerações presentes. É possível entender que Horácio menciona o coro jovial que entoava tais virtudes, tendo em mente não se tratar apenas de valores sociais, mas sim de ideais sob as formas de abstrações personificadas. As vozes do coro rogavam pelo retorno daquilo que resguardaria os costumes intrínsecos dos cidadãos da época, em um dos maiores eventos de Roma, os *Ludi saeculares*. Objetivava o autor, possivelmente, com tal feito, elevar o *status* de soberania de Roma, tão mais famosa quando relembradas as virtudes responsáveis por configurar o que acreditavam ser o verdadeiro cidadão romano.

Fides, *ēi* foi o primeiro ideal apresentado. O vocábulo deriva do verbo *fidēre* (“confiar”) e denota os seguintes significados: “fé, boa-fé; promessa, juramento; proteção; confiança; crença, segurança; responsabilidade; ou ainda a Boa-Fé, isto é, a divindade”.¹⁴ O último significado exposto contempla o conceito de *Fides* no hino. Quando assim apresentada, era a Boa-Fé que aprovava as questões referentes à política da Roma antiga e à sociedade. Os romanos foram reconhecidos como um povo de

fides, já que entendiam o compromisso como uma das maiores virtudes romanas. Tal termo, como já se viu, concebe a ideia de confiança. Por meio de um juramento ou pacto, tornar-se-ia obrigatório cumprir com o que fora prometido.¹⁵ É a *fīdēs*, dessa forma, o compromisso como um suporte para a sociedade e a diretriz política.

Pāx, *pācīs* foi o segundo valor lembrado. As possíveis traduções são “paz; tranquilidade; benevolência; ou ainda a deusa da paz”. O conceito de *Pax* remete às raízes históricas da Urbe e a um marco no governo de Augusto.¹⁶ No entanto, discute-se que essa suposta paz instaurada pelo *princeps* não foi absoluta na Urbe. Embora tivesse sucedido uma significativa redução de guerras em Roma na sua liderança, a cidade ainda enfrentava confrontos bélicos, mas seu árduo trabalho de pacificação e conquistas o fez merecedor de tamanho reconhecimento.¹⁷ Ademais, podemos salientar alguns feitos de Augusto, tais como: o estabelecimento de reformas aspirando à manutenção e a conservação da cidade, a reorganização da administração do Estado e o sancionamento de leis a fim de fortalecer seu império e inibir novas rebeliões suscetíveis no fim da República. Foi, desse modo, que a figura de Augusto pôde ser interpretada como símbolo de um memorável momento: a instauração da paz reconhecida como *pax Romana* somada à preservação do *mos maiorum*.

Hōnōr,ōris corresponde à terceira virtude apresentada e abrange os seguintes significados: “[C]onsideração, respeito; honras; culto, homenagem; ornamento, adorno; prêmio, recompensa”. *Honor*, nesse sentido, representava a dignidade e a integridade desejada pelos romanos. Dessa forma, era a honra uma virtude que respeitava e conservava, tanto no âmbito privado quanto no público, a qualidade moral de ser reconhecido como um romano de “honra”, tendo em vista que tal virtude se revestia em suas práticas e ações. Um valor que muitos cidadãos almejavam, principalmente para fins de reputação na Urbe; o mérito e a honestidade de maneira que sua conduta pudesse ter um reconhecimento público. Além disso, *Honor* também estaria relacionada à vida política romana, compreendida

quer nas formas de reconhecimento público [...], quer na própria expressão *cursus honorum*, que marcava a progressiva ascensão dos cidadãos aos cargos principais da Urbe.¹⁸

Pūdōr, ōris é a quarta virtude explorada. A palavra deriva do verbo *pudēre*, “ter ou causar vergonha”. Contempla as seguintes definições: “[V]ergonha; timidez; pudor, castidade; pureza; honestidade; desonra”. Também divinizada, *Pudor*. Talvez possamos entender a presença de *Pudor* no poema como uma recordação das tentativas de regulamentação de comportamentos que violavam normas de conduta sexual. Pensando nisso, caberia a lembrança de duas leis reconhecidas pelo imperador Augusto que dialogam com o contexto matrimonial:

A *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (28 ou 27 a.C.) determinava que os assuntos amorosos e o adultério constituíam matéria de julgamento público; a *Lex Iulia de maritandis ordinibus* e o *Ius trium liberorum* (18 a.C.) concebiam respectivamente o direito de os não casados herdarem o patrimônio familiar e o direito de as mães que tivessem mais de três filhos ficarem libertas da tutela familiar; por fim, a *Lex Papia Poppaea* (9 d.C.) concebia o direito de as mulheres disporem dos seus bens e de serem herdeiras dos seus filhos.¹⁹

Virtūs, tūtis é o quinto valor entoado. O vocábulo advém do substantivo *vir* (“homem”) e significa “vigor; valor; ferocidade; virtude; força; o Valor (divindade)”. A *virtus* abrange o pudor e a honra, valores anteriormente comentados. Devemos salientar, quanto à importância desse valor, as seguintes considerações: “*Virtus* era sentida como um valor fundamentalmente romano, não obstante o paralelismo que acusa com o conceito grego correspondente”.²⁰ *Virtus* foi o pioneiro dos ideais estabelecidos pelo *mos maiorum*, igualando-se ao valor guerreiro do cidadão romano.²¹

E, por fim, *Cōpiā, ae*, que encerra a estrofe. A palavra significa: “[A]bundância, recursos, posses, riqueza” e é ilustrada no poema com o seu *cornu pleno* (“corno pleno”, v. 59 e 60). Poderíamos entender, desse modo, que, por meio desse símbolo,

quis Horácio mostrar o período crítico de crise pelo qual Roma passara, com a queda da República, e que agora é renovada com a ascensão de Augusto, podendo os romanos desfrutar de suas riquezas que foram conquistadas pela política augustana, que se refletiu em uma suposta paz e ordem instaurados, ao passo que salientou a importância do *princeps* ao recordar seus bons feitos.

Parece-nos que o poeta romano desejou fazer uso dessas virtudes personificadas como uma forma de divinizar a conduta moral romana. Horácio sabia da importância que a religião romana detinha, e, assim como os deuses, a divinização dos valores, que juntos se tornam o *mos maiorum*, coloca-os como uma das prioridades que os cidadãos devem almejar e seguir, fortalecendo o conceito do ideal romano por meio de um contexto religioso. Percebe-se que não se trata apenas de suplicar pela volta dos ideais que teriam forjado a sociedade, mas de divinizar tais valores de maneira que, no poema, ultrapassem aquilo que é humano. Pretendeu, portanto, no *Canto secular*, lembrar as raízes literárias e mitológicas de Roma, ressoando nas vozes juvenis durante os dias de festividades, isto é, na procissão dos *Ludi*, os deuses principais junto aos costumes dos antepassados, que são reforçados nas passagens em que surge Eneias para que fossem em linhas posteriores personificados.

O cântico público marca não só as boas-vindas aos novos tempos por meio dos Jogos seculares em Roma, como também propaga a imagem do imperador à época, chamando a atenção ao que pode ser entendido como um lembrete aos presentes e às próximas gerações. É Roma a Cidades das Cidades pelos moldes que a circundam: sua excepcionalidade na política augustana, os ritos que a marcam com prosperidade e destemor e as deidades que mantêm a Urbe sempre majestosa e abundante. Horácio, assim, soube muito bem atender à proposta de Augusto, perpetuando a sua glória e a de Roma, através de uma divulgação da figura do *princeps*, tendo em vista o caráter propagandístico que emerge da obra.

Conclui-se, por conseguinte, que o *Canto secular* foi encomendado para ser entoado em um contexto específico. Sendo,

também, um cântico em que é possível inferir questões relacionadas à performance dos envolvidos, o que leva ao campo do imagético – um apelo ao recurso visual de que o texto dispõe. Somado a isso, há os elementos agregados à obra que possuem uma característica em comum: contribuem para que se entenda Roma com grandiosidade e, assim, enfatizam a necessidade de conservar seu prestígio, considerando os valores, a cultura e a religiosidade que a *Vrbs* sobejamente detinha.

ABSTRACT

This present study presents the initial results of the research project “Rites and myths in Augustus literature”, and aims to analyze the *Carmen saeculare* by Horace, searching to emphasize your structuring, political and moral values presented in the text, and the presence of ritualistic elements related to the Secular Games. In methodological terms, after the translation and researches about the poem structure, based on Souza (2013), we opted to initiate a study about the moral and political ideals of the Roman man that were observed in the Carmen, taking as an starting point the arguments from Maria Helena da Rocha Pereira (1990), and investigate the presence of gods and heroes from Aeneas, following initially the study of Junito Brandão (1993) regarding the version of the myths, in addition to the choice of Cassirer (2009) for the initial reflexions about the subject.

KEYWORDS

Carmen saeculare; *Mos maiorum*; Rite; Augustus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia e da religião romana**. Petrópolis: Vozes; EDUNB, 1993.

BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. Tradução de Carlos Sussekind, Jorge Laclette, Maria Thereza Rezende Costa e Vera Whately. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2005.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009.

COELHO, Ana Lúcia Santos. Considerações sobre a instituição civil do casamento na Urbs romana. In: LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da; CARVALHO, Nonato Barbosa; FRANCALANCI, Carla (Orgs.). **Rito e celebração na Antiguidade**. Vitória: Edição PPGL, 2012, p. 118-125. Disponível em: <https://letras.ufes.br/sites/letras.ufes.br/files/field/anexo/ebook_II_jornada_de_estudos.pdf>. Último acesso em: 26 jun. 2022.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. 2. ed. Tradução de Victor Jabbouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

HORACE. **Odes et épodes**. Texte établi et traduit par F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1946.

LIMA, Alessandra Carbonero. Exempla romanos: homens de glória e mulheres de Honore. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand12/ale.htm>>. Último acesso em: 20 abr. 2022.

MARTINO, Luis Marcelo. Augusto e o mos maiorum no Carmen saeculare de Horácio. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**. Vol. 31, n.2,2018. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/42916/25811>>. Último acesso em: 20 abr. 2022.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica**. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990. (vol. II Cultura Romana).

PIRES, Thiago de Almeida Lourenço Cardoso. A construção moral do herói Encias como exemplum de *Vir Romanvs* na Roma Augustana. **Revista Cantareira**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 30-31, jan/jun. 2016. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/cantareira/v3/?p=2488>>. Último acesso em: 16 maio 2022.

SARAIVA, F.R. Santos. **Dicionário latino-português**. 13. ed. Belo Horizonte: Garnier, 2019.

SOUZA, Diógenes Marques Frazão de. **Horácio e os jogos seculares: tradição, religião e política no Carmen saeculare**. 2013. 89 f. Dissertação (Mestrado em

Calíope: Presença Clássica | 2022.2 . Ano XXXIX . Número 44 (*separata 4*)

Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013. Disponível em:
<<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/6245>>. Último acesso em: 5
mar. 2022.

- ¹ GRIMAL, 1993, p. 167.
- ² BRUNEL, 2005.
- ³ CASSIRER, 2009, p. 64.
- ⁴ SOUZA, 2013.
- ⁵ BRANDÃO, 1993, p. 33-34.
- ⁶ Idem, *ibidem*, p. 33.
- ⁷ SOUZA, 2013, p. 70.
- ⁸ Idem, *ibidem*, p. 70.
- ⁹ BRANDÃO, 1993, p. 91.
- ¹⁰ SOUZA, 2013, p. 71.
- ¹¹ Idem, *ibidem*, p.72.
- ¹² PIRES, 2016, p. 34.
- ¹³ MARTINO, 2018, p. 30.
- ¹⁴ As acepções dos vocábulos *fides*, *pax*, *honor*, *pudor*, *virtus* e *copia* foram extraídas do *Dicionário latino-português* de F.R. Santos Saraiva (2019).
- ¹⁵ LIMA, 2006, p. 2.
- ¹⁶ SOUZA, 2013, p. 30.
- ¹⁷ MARTINO, 2018, p. 34.
- ¹⁸ PEREIRA, 1990, p. 338.
- ¹⁹ COELHO, 2012, p. 120.
- ²⁰ PEREIRA, 1990, p. 399.
- ²¹ PIRES, 2016, p. 31.